

Les formes élémentaires de la vie sociale

par Fabrice Clément et Laurence Kaufmann

paru dans *Enquête*

« Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier. »

Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 10.
Introduction

La première, et sans doute la plus fameuse, des règles énoncées par Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*, « considérer les faits sociaux comme des choses », marque pour beaucoup la genèse de la sociologie [1]. Une science se définit en effet par les objets sur lesquels elle porte son analyse, ce qui fait que Durkheim, en faisant du social un ordre de phénomènes irréductibles muni d'un pouvoir causal propre, assure à cette nouvelle discipline son autonomie conceptuelle, puis académique (1912). Le sens que Durkheim attribuait à cette proposition n'est toutefois pas si clair et son interprétation hante aujourd'hui encore le débat épistémologique au sein des sciences sociales. Ainsi, par « chose », il entend « tout ce qui s'offre ou, plutôt, s'impose à l'observation ». Selon lui, les faits sociaux disposent donc bien d'une certaine objectivité : il s'agit de « quelque chose qui ne dépend pas de nous » [2]. Toutefois, et bien que ses adversaires qualifièrent son approche de « chosisme social », Durkheim est loin de traiter des faits sociaux comme des « espèces indifférentes » qui, comme le quark, seraient insensibles aux discours dont elles font l'objet [3]. Au contraire, Durkheim souligne, dans la préface à la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, que la vie sociale est « tout entière faite de représentations » [4]. Les faits sociaux ne sont donc pas considérés sur le même plan que les choses matérielles, et leur étude est indissociable d'une certaine attitude mentale qu'il faut adopter à leur égard

en les considérant *comme* des choses [5]. Il est communément admis aujourd'hui dans la communauté sociologique que la proposition de Durkheim est à considérer sous son angle méthodologique et que les faits sociaux, pour reprendre en le détournant un terme de Bruno Latour, sont encore plus *faits* que les autres [6]. Mais cette attitude prudente face à l'ontologie des phénomènes sociaux n'est pas sans poser de problème à la discipline sociologique. Comment en effet définir les limites et les méthodes d'une science si celle-ci ne possède pas d'« objets » extérieurs suffisamment résistants sur lesquels centrer ses efforts de compréhension ? Les pôles théoriques autour desquels s'articule ce volume d'*Enquête*, le naturalisme et le constructivisme, constituent deux grandes options épistémologiques à la disposition des praticiens de la sociologie contemporaine. Pour les naturalistes, l'apparente absence d'une forme de causalité spécifique au domaine social justifie le recours à des éléments explicatifs issus d'autres disciplines, comme la psychologie et la biologie. Les constructivistes, de leur côté, considèrent que les faits sur lesquels s'appuient les autres sciences ne sont rien d'autres que des constructions sociales, mettant ainsi toutes les disciplines scientifiques sur un pied - instable - d'égalité. Dans les pages qui suivent, nous allons tenter une interprétation *littéraliste* de la première règle de Durkheim en soutenant qu'une partie des faits sociaux bénéficient bel et bien du statut ontologique qui est habituellement attribué aux choses. Leur indépendance partielle par rapport aux esprits situés qui les reconduisent *hic et nunc* leur confère une extériorité qui rend envisageable l'étude de leurs propriétés causales. Les faits sociaux « bruts », dont nous préciserons les caractéristiques, se différencient ainsi des faits institutionnels, dont l'existence est suspendue au travail intentionnel des acteurs sociaux [7]. Sans nier l'existence d'espèces sociales « interactives », nous allons donc nous concentrer sur les phénomènes sociaux qui bénéficient d'une forme d'indifférence aux esprits particuliers qui, en un temps et en un lieu déterminés, les investissent.

Afin de défendre cette thèse quelque peu iconoclaste, nous allons commencer par rappeler la teneur du débat ontologique dans lequel les sciences sociales sont engagées. Dans un deuxième temps, nous proposerons une série d'arguments qui suggèrent qu'il existe bien des « choses » sociales dans le monde naturel. Nous montrerons ensuite qu'à cette existence « dans le monde » des faits sociaux correspondent, au sein de l'esprit, des mécanismes spécialisés dans la prise en charge de ce type d'informations sociales. Enfin, nous décrirons la manière dont les faces « externes » et « internes » du social ont pu co-émerger au cours de l'évolution. Ces différentes étapes nous amèneront finalement à suggérer qu'il est possible d'imaginer, entre le holisme et l'individualisme méthodologiques, une troisième voie naturaliste riche de promesses explicatives.

1. De la nature des faits sociaux

À force d'invoquer à leur encontre le principe analytique de parcimonie, qui vise à réduire à l'essentiel les concepts théoriques nécessaires à l'explication des phénomènes

observés, les sciences cognitives sont parvenues à imposer aux sciences sociales un débat ontologique auquel elles ne se prêtent pourtant pas volontiers. En effet, l'ontologie est traditionnellement définie comme l'étude des entités basiques qui existent dans le monde réel, au-delà des apparences illusoires et des connaissances erronées qui peuvent rendre provisoirement leur accès impraticable [8]. L'ontologie interroge la "Réalité" des choses dont l'existence est indépendante des savoirs et des discours contingents que les sujets humains sont susceptibles d'entretenir à leur égard. De prime abord, le questionnement ontologique, qui semble se préoccuper exclusivement de « ce qui existe » *du côté des objets*, ne concerne donc guère les sciences sociales, dont le champ d'investigation est constitué par les savoirs, les discours et les pratiques qui prédominent *du côté des sujets* de connaissance et d'action. Pourtant, une réflexion plus approfondie montre clairement que l'indifférence ontologique qu'arborent les sciences sociales est largement injustifiée. Les théories qu'elles privilégient mettent nécessairement en œuvre des engagements ontologiques implicites qui plaident en faveur de l'existence objective d'un certain nombre d'entités de base - que ce soient les structures institutionnelles, les classes socio-économiques, les pratiques réglées, les représentations collectives, les acteurs stratégiques ou les systèmes de bonnes raisons [9]. Le dialogue avec les sciences cognitives et l'approche naturaliste qu'elles tendent à privilégier peut donc être extrêmement bénéfique pour les sciences sociales : il prévient en effet l'insertion inquestionnée et *a priori* d'entités superflues, sinon saugrenues, dans des systèmes explicatifs et des chaînes causales. Mais un tel dialogue peut également être bénéfique pour les sciences cognitives, notamment en dénonçant certains postulats individualistes et réductionnistes dont une approche naturaliste pourrait, tout compte fait, fort bien se passer. Le naturalisme

Une science est naturelle par son ontologie et sa méthode, c'est-à-dire par le type de phénomène qu'elle reconnaît comme faisant partie du monde et par la façon dont elle cherche à les expliquer [10]. Or, l'*ontologie* que préconise l'approche naturaliste contemporaine paraît fortement marquée par la division générique, d'origine aristotélicienne, entre la physique des particuliers concrets et naturels, dont la réalité est directement ou indirectement accessible aux sens, et la *méta*-physique des entités surnaturelles et des abstractions artificielles, qui ne doivent leur existence qu'au travail de l'esprit et du langage. Ainsi, les êtres concrets (*ce lapin blanc, cet homme*) ont une réalité perceptible, qui oppose une résistance objective au traitement dont elle fait l'objet et exerce un pouvoir causal sur son environnement. En revanche, les êtres abstraits, tels les classes (les pauvres, les célibataires), les universaux (la justice, l'égalité), les institutions sociales (l'armée, l'université) et les termes collectifs (la nation, l'équipe), sont considérés comme des constructions conceptuelles. Appréhendées dans un tel cadre, les entités sociales ne répondent donc pas aux critères naturalistes de l'existence : causalement impotentes, elles restent dépendantes des esprits qui les entretiennent. Quant à la *méthode* naturaliste, elle se doit de résister aux apparences

trompeuses et au laxisme du langage naturel, qui admet le recours machinal à des êtres de discours qui ne sont, de fait, que les abrégés nominaux des descriptions qu'exigerait une sémantique rigoureuse et respectueuse de l'ontologie. Pour une telle sémantique, en effet, « la blancheur » doit être remplacée par la collection des choses blanches, « la forêt » par la désignation de tous les arbres qui la composent, « l'équipe de France » par l'énumération de ses membres et « la nation » par l'agrégation des citoyens qui la constituent.

La démarche naturaliste, même si elle affirme parfois le contraire, se présente donc comme un double *réductionnisme*, à la fois ontologique et épistémologique [11]. Le réductionnisme ontologique, qui traite *du mode d'existence*, part du principe qu'il ne faut attribuer de réalité qu'aux constituants les plus primitifs de l'univers, seuls les éléments indécomposables et absolus pouvant exercer la causalité physique nécessaire à l'émergence d'(épi)phénomènes dits de « haut-niveau ». Le réductionnisme épistémologique, qui traite quant à lui *du mode d'appréhension* des phénomènes, postule que les niveaux d'organisation supérieurs sont toujours interprétables dans les termes des niveaux d'organisation inférieurs. Le naturaliste qui aspire à ce double réductionnisme doit ainsi montrer que les concepts sociaux et culturels et leurs prétendus référents ne préjugent pas de l'ameublement réel du monde. Ce sont des instruments intellectuels, des outils interprétatifs sans import existentiel dont l'apparente compacité se résorbe, une fois analysée et décomposée, en des ensembles d'occurrences purement désignatives (versant « épistémologique ») qui renvoient directement à des individus concrets (versant « ontologique »). Pour opérer une telle réduction, jugée nécessaire à une étude scientifique des phénomènes sociaux, il faut recourir à des disciplines telles que la biologie, la neurophysiologie, l'écologie et la psychologie, qui sont peuplées par des entités dont l'existence matérielle ne paraît pas problématique [12]. Le social tend ainsi à être réduit à l'addition du biologique et du psychologique, ce qui a, comme le montre Georges Guille-Escuret, une conséquence importante [13]. Le domaine socio-culturel se voit doté du statut d'une superstructure, constituée par l'ensemble des comportements et des informations communiqués par une autre voie que l'ADN. Selon l'hypothèse réductionniste, cette voie spécifiquement culturelle ne peut être atteinte que par l'intermédiaire du psychologique : les systèmes idéologiques (la religion), les structures collectives (la monarchie) ou les mécanismes régulatifs (l'économie de marché) doivent être rapportés, comme le suggère Dan Sperber, aux « dispositions cognitives et émotionnelles », aux « micro-décisions individuelles » et aux « facteurs causaux relativement idiosyncrasiques » qui jouent, dans la chaîne de détermination qui va du psychologique au social, un rôle proprement causal [14].

Le constructivisme
Paradoxalement, une des tendances de la conception naturaliste du monde social se retrouve dans la conception constructiviste qui se situe pourtant à son opposé : la tendance à *déréaliser* les faits sociaux. Déniant le fondement même de l'argument

naturaliste, à savoir la distinction générique entre les entités matérielles et les nébuleuses sociales, l'approche constructiviste tend à résorber le naturel et le social dans les manières de parler et les descriptions évanescentes d'une communauté de pratique et de langage. Bien entendu, les types de constructivisme sont multiples. Ainsi, pour le constructivisme que l'on pourrait appeler *génétique*, la réalité se dissout dans des « faits » qui ne sont que les résultats relativement stables des classifications et des instrumentations collectives [15]. Le monde naturel, comme le monde social dont il ne se distingue plus ontologiquement, est un univers de l'artifice et de l'artefact qui fonctionne comme un gigantesque laboratoire où se croisent et s'entrecroisent des êtres hybrides et hétérogènes [16]. Du coup, la "matière" principale des sciences, naturelles aussi bien que sociales, est celle des « manières de faire », des interactions et des événements historiques qui ont conduit à la construction de tel ou tel phénomène. En revanche, pour le constructivisme que l'on pourrait appeler *herméneutique*, ce sont moins les processus de construction qu'il importe de restituer que la consistante interne de leurs « produits ». Ainsi, la science, l'art, la religion ou le sens commun sont autant de systèmes symboliques qui, loin de permettre l'accès à une réalité extra-sémiotique, déploient des mondes auto-référents qui peuvent s'interpréter comme des textes [17]. La logique relativement cohérente qui sous-tend ces différents systèmes permet d'accorder un statut unitaire au méta-système ou à la méta-construction que constitue la culture.

Dans une telle perspective, ni la biologie, ni la psychologie ne sont pertinentes pour l'étude des phénomènes socio-culturels : la vie biologique comme la vie mentale sont modelées, sinon construites, par les usages, les discours et les pratiques qui immergent les individus dans une forme de vie de part en part culturelle. La résistance que les faits socio-culturels offrent aux agents ordinaires est assurée par le tissage serré des relations internes et co-constitutives qui lient les mots et leurs référents, les règles et les comportements, les esprits et les institutions [18]. Ce sont ces relations internes, qui rendent les actions immédiatement intelligibles et les objets culturels apparemment immuables, que doit tenter de reconstituer la posture interprétative, mi-endogène, mi-exogène, de l'observateur.

Vers une troisième voie
Par-delà leurs différences, la démarche naturaliste et l'approche constructiviste, que celle-ci soit génétique ou herméneutique, s'accordent pour inscrire les faits socio-culturels dans une ontologie « molle ». En effet, les institutions, les fictions culturelles, les relations sociales et les représentations collectives sont noyées dans une population foisonnante d'entités dont l'existence est suspendue aux esprits, aux actions et aux mots qui les nourrissent.

Ce magma métaphysique soulève toutefois deux problèmes essentiels. Le premier problème est que les « objets inexistantes » (les licornes, Sherlock Holmes) ne peuvent guère être différenciés des entités culturelles comme les symboles (le drapeau), les institutions (l'Eglise) ou les valeurs (l'argent) [19]. Or, bien que les objets culturels

soient tous, ontologiquement parlant, des fictions ou des artefacts produits par "l'art" plus ou moins volontaire des agents ordinaires, deux propriétés fondamentales au moins distinguent les faits institutionnels des fantaisies imaginaires. D'une part, ils exercent une contrainte sur les individus, qui ne peuvent pas simplement décider de les ignorer. D'autre part, les faits institutionnels ne sont pas perçus comme des fictions ou des artefacts historiques par les agents sociaux. Au contraire, leur existence est postulée par l'attitude naïve des agents ordinaires, qui les appréhendent comme des données objectives dont la réalité serait hermétique à l'action individuelle et collective [20]. Le second problème est que l'ontologie « flottante » que les naturalistes et les constructivistes réservent aux faits socio-culturels ne tend pas seulement à supprimer la différence qui sépare les chimères et les institutions qui meublent la culture d'une communauté donnée. Elle laisse également dans l'ombre une autre distinction : celle qui permet de différencier les *faits institutionnels*, qui résultent de l'attribution contingente de significations ou de fonctions symboliques à des entités qui en seraient intrinsèquement dépourvues, et les *faits sociaux* qui émergent spontanément des regroupements collectifs, humains et non humains [21]. Pourtant, il existe un courant en sociologie qui, par bien des aspects, traite des phénomènes qui précèdent en essayant d'échapper aux pièges auxquels succombent aussi bien le naturalisme que le constructivisme : l'ethnométhodologie. En effet, les ethnométhodologues se proposent précisément d'analyser « l'attitude naturelle », éminemment objectivante, avec laquelle les individus appréhendent, dans le cours de la vie ordinaire, les structures et les repères sociaux. Bien entendu, le rôle des agents est actif : l'ordre et la régularité du monde social dépendent des procédures d'organisation et de typification qu'ils mettent en oeuvre dans leurs activités concertées. Mais pour le sens commun qui sous-tend ce travail incessant de configuration et d'ordonnement, l'existence des institutions *va de soi*. Dans l'ontologie naïve des agents ordinaires, il ne semble donc pas avoir de confusion entre le domaine de la fiction et celui du monde social - excepté dans les cas pathologiques. Par ailleurs, l'ethnométhodologie, en s'intéressant à la condition du *membre*, met au centre de ses investigations le support de la compétence universelle que requiert le statut de *l'être en société*. Cette approche, délaissant les « variations de formes qui caractérisent les sociétés au pluriel », interroge ainsi les conditions minimales de la vie en société [22]. Elle constitue par conséquent moins une sociologie, centrée sur les sous-cultures d'appartenance ou les différences de classe, qu'une anthropologie qui appréhende *la société* et *le membre* comme des formes universelles. La condition de membre est pour ainsi dire le plus petit dénominateur commun de l'existence sociale, un indéfini singulier et universel qui n'est défini que par le savoir de sens commun « que chacun comme nous nécessairement sait » sous un mode incorporé (*know-how*) et non sous un mode interprétatif ou propositionnel (*know-that*) [23]. La démarche ethnométhodologique vise ainsi « l'identification et la description de l'arrière-plan opérationnel dont procède l'ordre objectif de la société ordinaire », c'est-à-dire les

capacités, les catégorisations et les routines qui permettent de reconduire les phénomènes d'ordre [24]. Pourtant, tout en insistant sur l'importance de cette description, l'ethnométhodologie s'arrête généralement aux difficultés quasi insurmontables que posent l'articulation discursive des connaissances tacites et l'invisibilité d'un savoir-faire que tout un chacun, y compris l'analyste, met en œuvre dans ses activités. Or, plutôt que de renoncer *a priori* à analyser les constituants de la compétence de membre, il vaut la peine de tenter de préciser ce mystérieux « sens des structures sociales » - un sens tout à la fois hypertrophié, puisque c'est sur lui que repose l'ordre social, et exsangue puisqu'il se limiterait peu ou prou à la maîtrise de la langue naturelle [25].

De manière *a priori* surprenante, la mise en évidence de ces capacités sociales tacites peut bénéficier des apports de la psychologie évolutionniste et de la psychologie du développement. Ces dernières peuvent en effet contribuer à l'analyse de la teneur du « sens social », pré-intentionnel et quasi-perceptuel, qui permet d'établir et de maintenir des relations sociales, mais aussi de saisir les « objets » sociaux que sont, peu ou prou, les rangs hiérarchiques, les alliances et les coalitions stables [26]. Or, ce « sens social » englobe les tendances spontanées, le fond psychologique des besoins, des catégorisations et des réactions qui caractérisent la forme de vie naturelle des membres. Comme le rappelait Wittgenstein dont se réclame souvent l'ethnométhodologie, les facultés biologiques et l'histoire naturelle des êtres en société, loin de menacer leur histoire culturelle, se contente d'en souligner les conditions de possibilité [27]. La prise en compte de cette forme de vie naturelle peut donc éclairer une partie des habilités nécessaires à la coordination de l'action et à la reconduction de l'objectivité des faits sociaux que met en exergue l'argument ethnométhodologique. Dans les pages qui suivent, nous allons tenter d'utiliser, en les modifiant, les intuitions ethnométhodologiques afin proposer une troisième voie qui vise à dépasser l'opposition entre naturalisme et constructivisme. Dans un premier temps, en nous plaçant du côté de *l'objet* social, nous allons faire l'hypothèse qu'il existe des formes, des régularités sociales ou des choses organisationnelles « naturelles ». Une fois le caractère naturel des faits sociaux mis en exergue, il sera temps d'explorer, du côté du *sujet* social, les capacités de détection et de catégorisation qui permettent de s'y adapter.

2. L'émergence d'un « sens du social »

L'expérience du social

La thèse que nous allons défendre est qu'il existe, au sein du monde naturel, un ordre des phénomènes *naturellement* sociaux qui a favorisé l'émergence de mécanismes cognitifs spécialisés dans le traitement de ce type d'informations. Par phénomènes sociaux, nous désignons des ensembles de co-occurrences comportementales se produisant de manière non hasardeuse dans le temps ou/et l'espace entre deux ou plusieurs organismes [28]. De tels phénomènes ne sont donc pas culturels en tant que tels, car la culture, si on l'appréhende comme le « résultat des divers processus de

sémantisation qui affectent les structures et activités collectives », implique une médiation symbolique dont les faits sociaux « bruts » peuvent se passer [29]. L'idée que des faits sociaux universaux émergent dès qu'un nombre suffisant d'individus se réunissent et s'organisent dans un groupe est déjà suggérée par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* [30]. Simmel, de son côté, mettait en avant certaines des *formes*, récurrentes et universelles, qui structurent les interactions humaines : les relations de subordination-domination, les rapports d'antagonisme ou de coopération, la division fonctionnelle des tâches ou encore les relations en-groupe et hors-groupe constituent pour lui le tissu conjonctif de la société [31]. Plus récemment, des psychologues tels que Ray Jackendoff, Alan Fiske ou Nick Haslam, ont défendu l'idée qu'il existe des structures ou des cadres relationnels de base qui rendent intelligibles les comportements et permettent la coordination et l'évaluation de l'interaction sociale [32]. D'après Fiske, les relations de *partage communautaire*, basées sur des liens de parenté et d'appartenance, les rapports *hiérarchiques*, basés sur l'asymétrie, la déférence et la domination, les relations d'*échange réciproque*, basées sur des liens égalitaires entre pairs, ou encore les relations *instrumentales*, basées sur des intérêts mercantiles, sont des universaux sociaux. La prégnance de ces réseaux relationnels se vérifierait notamment dans les confusions de noms ou dans les trous de mémoire, les sujets remplaçant les personnes spécifiques dont ils ont oublié le nom par des individus avec lesquels ils entretiennent le même type de rapport social [33]. Selon Jackendoff également, la parenté, l'appartenance au groupe et la place hiérarchique sont des éléments clés de l'organisation sociale : elles régulent l'accès à la nourriture, la sélection sexuelle, les alliances, etc. [34]. Dans ces différents travaux, les relations sociales jouent un rôle clé, car elles permettent aux individus de structurer la manière dont ils se comportent vis-à-vis d'autrui et de déterminer ce qu'ils attendent de sa part : en principe, un quidam, une fois reconnu comme étant le membre du même clan, suscitera une attitude coopérative [35]. Une telle conception peut aujourd'hui être vérifiée, et élargie à des rassemblements non humains, grâce aux travaux des éthologues. Ces derniers ont mis en évidence toute une série de faits sociaux associés à l'existence collective et partagés en commun par les primates et l'espèce humaine. Ces faits élémentaires incluent notamment les actions primitives (se battre, chasser, se nourrir, copuler, partager, échanger, consoler, réconcilier), et les relations sociales de base (échange, parenté, réciprocité, collaboration, domination) [36]. Une société, au sens élargi du terme, est ainsi composée d'interactions et d'interrelations dont les formes typiques ne dépendent ni de leurs instanciations *hic et nunc*, ni des motifs des êtres qui les actualisent. De ce point de vue, la sociologie n'est pas uniquement une analyse des variations culturelles qui différencient les groupes humains entre eux : elle s'applique également aux constantes qui émergent en leur sein. De plus, l'étude des phénomènes sociaux, comme l'indiquait déjà John Dewey, peut mettre en œuvre les méthodes d'observation rigoureuses développées par les sciences naturelles (astronomie, zoologie, botanique) [37]. Si une

telle science est possible, c'est parce que les activités et événements sociaux se caractérisent par une forme ou un ordre naturel, observable et descriptible en tant que tel. Les formes sociales s'offrent pour ainsi dire aux yeux des observateurs scientifiques, qui s'attachent à décrire un ordre qui, loin d'être le résultat d'une projection mentale ou d'une analyse, est au contraire inhérent aux phénomènes observés [38]. Cet accès aux formes récurrentes de la vie collective n'est toutefois pas réservé aux observateurs externes du monde social. La détection et l'identification des faits sociaux sont au contraire essentielles pour ceux qui participent, de manière endogène, à leur émergence et à leur reconduction. Durkheim remarquait ainsi, dans *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, que les faits sociaux se caractériseraient non seulement par leur universalité, mais également par leur dimension quasi-perceptive. Les forces sociales s'imposent automatiquement sous le mode pratique et quasi-phénoménologique de la perception et de la sensation - alors que le langage et la culture émergent des dérivations collectives qui interprètent, thématisent et catégorisent les divisions spontanées du monde social [39]. Autrement dit, le système de forces agissantes que constitue la société n'est pas une « réalité supra-expérimentale » qui devrait être postulée sans pouvoir être observée : elle est au contraire « *donnée dans l'expérience* » [40].

C'est cette suggestion fascinante que nous nous proposons de prendre au sérieux. Sous cet angle, en effet, l'ontologie des faits sociaux élémentaires que les espèces évoluées partageraient en commun n'est plus sujette à caution, car elle satisfait un des critères de l'existence que préconisent les naturalistes : celui de la quasi-perceptibilité. Les formes stables de coordination bénéficieraient des propriétés objectives et tangibles qui leur confèrent le statut d'« *affordances* ». Comme le suggère Gibson, les *affordances* renvoient aux traits de l'environnement que les animaux sociaux peuvent utiliser pour faciliter ou déterminer leurs propres actions (e.g. une branche qui se transforme aisément en levier, une expression d'invite qui encourage l'interaction) aussi bien que pour prédire les actions d'autrui (e.g. la fuite devant un prédateur, la coopération après un partage de nourriture) [41]. Dans la même perspective, on pourrait supposer que les « formes » quasi-perceptibles que constituent les rapports hiérarchiques (dominant-surbordonné), les actions mutuelles (donner-recevoir) et les liens d'appartenance (engroupe, parenté), constituent des *affordances* spécifiquement sociales. En effet, de telles formes relationnelles et organisationnelles satisfont la plupart des critères *gestaltiques* des *affordances* [42]. D'une part, leur sélection et leur identification permettent d'agir d'une manière appropriée et acceptable à la situation, satisfaisant ainsi le critère pragmatique du *succès* que représente, pour l'être social, l'intégration dans le groupe. L'exclusion d'un individu, considéré comme incompetent ou socialement inepte, de sa communauté d'appartenance le condamne à une mort sociale, sinon physique, qui rend ses chances de survie extrêmement faibles [43]. D'autre part, ces formes résultent du couplage ou de l'action convergente entre les propriétés *objectives* de la structure relationnelle des phénomènes sociaux (hiérarchie, appartenance, échange, etc.) et les

facteurs *cognitifs* comme l'attention sélective aux expressions faciales, aux sons émis et aux postures corporelles - autant d'indices qui permettent de situer ses semblables dans un réseau de relations et de rendre ainsi leurs comportements prédictibles. Tout comme les objets physiques indiquent pour ainsi dire leur valeur d'usage - pour reprendre les termes de Koffka, le fruit dit « mange-moi », l'eau dit « bois-moi » - les « objets » sociaux que sont les formats relationnels auraient également des « valences », positives ou négatives [44]. Par exemple, les babouins, pris dans les « systèmes réglementés de réciprocité sociale », épouillent plus longtemps ceux qui les ont épouillés dans le passé, respectant la convention sous-jacente : « si je te rends service maintenant, tu me rendras service plus tard » [45]. De même, les singes qui sont victimes d'une agression tendent à la rediriger sur un tiers qui n'a pas été impliqué dans le conflit uniquement parce qu'il est un proche parent de l'agresseur, attestant ainsi d'une « connaissance sociale non-égocentrique » des relations [46]. Enfin, les chimpanzés mâles qui doivent migrer à l'adolescence dans une nouvelle communauté se placent spontanément tout en bas de l'échelle, juste après la dernière femelle [47]. Les primates et les singes sont donc capables de reconnaître, par-delà les données physiques, observables, du comportement de leurs congénères, les formes standards d'interactions sociales que ce même comportement actualise (e.g. structure d'alliance, de parenté, de domination, etc.). Ils ont la capacité de maintenir, de se souvenir et d'utiliser les « saillances » sociales dont ils entretiennent une cartographie relativement précise. La détection de telles saillances relationnelles demande un traitement cognitif minimal, quasi-Gestaltique, qui consiste essentiellement à les *voir comme* les exemplaires d'un type donné, transposable dans une infinité de situations empiriques (jeu, coopération, domination, etc.). Cela étant, une telle détection ne satisfait pas un des critères principaux de la théorie des affordances, à savoir que « *x* doit pouvoir être lu dans *y* si quelqu'un peut reconnaître *x* dans *y* à coup sûr et de façon non inférentielle ». La perceptibilité ou l'observabilité des affordances sociales reste en effet partielle car elles requièrent bel et bien un travail inférentiel, c'est-à-dire une organisation interne et active des stimulus en partie *conceptuelle*. Si, on l'a vu, les indices relationnels peuvent être essentiellement de nature perceptive (direction du regard, gestuelle, expressions émotionnelles), les patterns de comportement intègrent des éléments qui n'ont pas de base immédiate dans la perception [48]. Comme le dit Jackendoff, ce qui fait d'une personne un oncle ou un allié est différent de ce qui fait d'un objet une table ou d'un animal un chien [49].

Afin de mieux saisir la teneur des configurations mi-perceptuelles, mi-inférentielles, qui permettent de détecter et de s'ajuster aux faits sociaux relationnels que nous avons esquissés, il nous faut nous pencher à présent sur le type de compétence que ces configurations requièrent. S'il existe des organisations comportementales et relationnelles suffisamment stables pour mériter de faire partie de « l'ameublement du monde », la contrepartie logique de ce mobilier social est le mobilier mental dont doivent disposer les membres sociaux compétents pour pouvoir s'y ajuster.

La « sociologie naïve »

La thèse que nous allons proposer se veut à la fois fidèle à l'inspiration ethnométhodologique et radicalement iconoclaste. L'idée de base consiste à s'inspirer de la psychologie évolutionniste et de la psychologie du développement afin de tenter de décrire les mécanismes cognitifs qui sous-tendent le « savoir pratique » des membres. La nature de ce dernier, dont le rôle est indispensable à la maîtrise des interactions sociales, est en effet largement laissé dans l'ombre par les ethnométhodologues [50]. C'est cette boîte noire que nous nous proposons d'entrouvrir. Les mécanismes que nous cherchons à identifier sont, on l'a vu, de l'ordre d'un « knowing how ». Dans bon nombre de situations, le sujet ne maîtrise pas explicitement les informations sociales qui lui permettent de tirer des inférences et d'anticiper les événements en cours de réalisation. Tout se passe comme si les données indispensables pour s'orienter dans des cours d'action et prédire le comportement d'autrui étaient prises en charge par des processus non conscients spécifiquement dédiés à cette tâche. Cette situation est étonnamment similaire à la manière dont l'organisme traite d'autres types d'informations. Les psychologues du développement ont ainsi montré que les bébés, dès leurs premiers mois de vie, étaient en mesure de prendre en charge un certain nombre d'informations concernant leur environnement physique. Déjà à deux ou trois mois, les bébés sont par exemple « surpris » lorsqu'un objet qui est lâché dans le vide reste suspendu en l'air au lieu de suivre sa trajectoire normale [51]. D'un point de vue évolutionnaire, l'existence de faits sociaux « dans le monde » n'est pas sans conséquences. En effet, si toute vie en société s'accompagne de structures ou de formes universelles récurrentes, alors ces dernières sont à considérer comme des contraintes auxquelles l'organisme a dû et doit s'adapter. Récemment, les psychologues du développement se sont appliqués à montrer pourquoi, dans des conditions similaires, l'évolution privilégie la sélection de mécanismes spécifiques de traitement de l'information, plutôt que celle d'un mécanisme général de résolution de problème. De manière schématique, l'esprit peut être considéré comme un « générateur d'attentes » [52] : plus le système nerveux est en mesure de générer des prédictions fiables sur son environnement, et plus l'organisme a de chances d'adopter un comportement adapté à la situation. Des contraintes très fortes pèsent toutefois sur ces systèmes de prédiction : l'organisme est en proie à toutes sortes de problèmes qu'il doit résoudre rapidement et sans utiliser trop d'énergie. Or, des procédures de résolution générale de problèmes [53] s'avèrent aussi lentes que coûteuses. Pour les psychologues évolutionnistes, lorsque des problèmes se sont posés de manière récurrente dans le passé évolutif d'une espèce, une solution « spécialisée » a été sélectionnée au détriment d'une solution générale [54]. C'est dans ce contexte que se seraient développés toutes une série de modules cognitifs, qui sont autant de mécanismes spécialisés dans la prise en charge d'une tâche cognitive particulière fonctionnant de manière autonome et automatique [55]. La pertinence de cette thèse est corroborée par bon nombre de recherches en neuropsychologie, qui montrent que des lésions très localisées du système

nerveux central peuvent conduire à la perte de capacités très spécifiques (langage, reconnaissance des visages, arithmétique, etc.) [56]. La discussion visant à établir le nombre et la nature de ces différents types de mécanismes, souvent appelées « théories » [57], dédiés à la résolution de problèmes spécifiques est loin d'être close. Les « domaines » qui sont souvent évoqués renvoient notamment à la physique, à la psychologie, voire à la biologie [58]. Dans chacun de ces cas, les enfants auraient à disposition des mécanismes qui les rendent particulièrement sensibles au type de régularités propres à un domaine particulier. La détection de ces régularités spécifiques leur permet d'associer très rapidement un événement à une catégorie ontologique (événement physique, par exemple) et, automatiquement, une prédiction est générée par un système spécifiquement dédié à ce type d'information. (l'objet va tomber). Rappelons que, pour les psychologues évolutionnistes, la condition pour que de tels dispositifs émergent au cours de l'évolution est le caractère régulier de certains « problèmes » rencontrés au cours du passé évolutif de l'espèce. Or, nous avons mentionné précédemment que les faits sociaux sont eux aussi « donnés à l'expérience » et que leur statut ontologique n'est pas, par conséquent, à décrire. S'ils représentent un ensemble de problèmes récurrents rencontrés par nos ancêtres dans leur environnement, on peut donc s'attendre à ce qu'un système de détection spécialisé se soit mis en place au cours de l'évolution : la *sociologie naïve*. « L'intelligence sociale » esquissée par Humphrey, la « grammaire universelle de la cognition sociale » étayée par Jackendoff et « la sociologie naïve » d'Hirschfeld reposent toutes sur un argument similaire : la survie d'une espèce sociale exige la détection rapide des différentes affiliations, appartenances et regroupements en présence, et donc la capacité de raisonner en termes de groupes et de catégories sociales (race, genre, parenté, occupation sociale) [59]. Notamment pour les humains, le repérage instantané des individus qui sont à l'extérieur ou à l'intérieur de son propre groupe d'appartenance, ainsi que l'évaluation des dangers potentiels qu'ils représentent, est un avantage adaptatif précieux dans un monde où le prédateur principal est l'homme lui-même. L'existence d'une intelligence spécifiquement dédiée à la solution des problèmes sociaux implique que le savoir-faire qu'elle met en œuvre n'est pas transférable sur d'autres domaines ontologiques, notamment physiques ou biologiques. Et effectivement, les singes velvets, par exemple, montrent une grande subtilité dans la saisie des rangs hiérarchiques et des liens de parenté. Alors qu'ils sont parfaitement capables d'utiliser les appels de leurs congénères comme des signaux qui indiquent la proximité de tel ou tel prédateur, ils sont incapables d'inférer, à partir des traces physiques de serpents ou de léopards, leur présence [60]. De même, chez les jeunes enfants, il semble que les capacités cognitives soient plus précoces dans le domaine social que dans d'autres domaines : la permanence des personnes, y compris celles qui ne sont pas familières, est plus rapidement acquise que la permanence de l'objet, leur disparition derrière un écran, par exemple, n'étant pas conçue, contrairement aux objets, comme leur disparition effective [61]. D'après Peter Smith, de telles capacités se manifestent dans

le codage rapide et l'interprétation *ad hoc* des indices sociaux, l'anticipation et la production des réponses comportementales adéquates, l'évaluation des réponses possibles et la sélection de la réaction la plus appropriée. Parmi ces indices sociaux, les rapports de domination et d'alliance restent, comme pour les espèces non humaines, la base essentielle des inférences qui permettent de s'ajuster aux situations conflictuelles, qu'elles soient suscitées par la possession d'un objet, la moquerie d'un camarade ou encore le désaccord quant aux rôles respectifs de chacun dans un jeu collectif. Vers 3 ou 4 ans, les enfants sont ainsi capables d'établir le rang objectif des « dominants » de leur classe, de retracer les réseaux de leurs pairs et d'utiliser toute une variété de « solutions » pour résoudre les conflits, comme la redéfinition de la situation (c'était juste pour rire), le déni de responsabilité (ce n'était pas moi), la normalisation (tout le monde fait comme ça) ou simplement l'invocation de la force (je suis plus fort que toi) [62].

L'hypothèse d'une faculté sociale spécifique, baptisée « sociologie naïve », a été systématisée par Hirschfeld : elle renvoie à la capacité d'identifier à quelle *sorte* de personne nous avons affaire, de raisonner sur les « agrégats sociaux », de conceptualiser leurs relations réciproques (ie. la consanguinité, l'échange matériel, l'amitié, etc.) et de reconnaître les identités qui les gouvernent (parent à enfant, ami à ennemi, éducateur à apprenti, etc) [63]. D'après Hirschfeld, l'existence d'une telle faculté est largement confirmée par les données empiriques que ses expériences en psychologie du développement sont parvenues à mettre en évidence [64]. Les enfants, dès trois ans, attribuent à la race, au genre et dans une moindre mesure, à la profession, des propriétés essentielles qu'ils utilisent, par la suite, pour prédire le comportement de leurs supérieurs [65]. Ce travail d'essentialisation et de stéréotypification manifeste la présence, dans notre équipement cognitif, d'un ensemble de postulats et d'attentes tacites dont la dimension conceptuelle, propre aux théories naïves, génère des descriptions persistantes et parfois inadéquates du monde réel. Ainsi, selon Hirschfeld, la « biologisation » erronée de l'appartenance raciale, ethnique ou nationale, est un effet pervers de la conceptualisation des groupes comme une unité cohérente, dotée d'un ensemble de traits intrinsèques, naturels et immuables, que leurs membres partageraient nécessairement [66]. Mais une telle conceptualisation peut également s'avérer judicieuse, l'enfant étant apte très tôt à distinguer, en fonction du contexte et de la nature de ses interlocuteurs, quelles sont les manières de parler et de communiquer appropriées [67].

Si de nombreuses expériences sont encore à mener pour établir définitivement l'existence d'une sociologie naïve, plusieurs éléments plaident néanmoins en sa faveur. L'argument phylogénétique que nous avons privilégié jusqu'à présent consiste à montrer que d'autres espèces, génétiquement apparentées à l'espèce humaine et confrontées à des difficultés sociales comparables, bénéficient des rudiments de la sociologie naïve. C'est dans ce contexte que l'étude des primates est tout à fait

essentielle à la forme de « naturalisme social » que nous proposons. Nous avons déjà vu que les chimpanzés, par exemple, sont capables de détecter dans leur environnement les relations sociales de base qui caractérisent leur vie en commun (échange réciproque, parenté, collaboration, domination) [68]. Pour rendre compte des capacités qui leur permettent ainsi de capter et de traiter les informations qui portent sur les actions et les interactions de leurs semblables, la tentation est de recourir aux concepts mentalistes, tels les croyances et les désirs, qui caractérisent le domaine dit de « la psychologie naïve » [69]. La psychologie naïve ou « théorie de l'esprit » consiste en effet, pour un observateur donné, à aller au-delà des comportements observables pour identifier les états mentaux opaques qui sont susceptibles de les avoir engendré. Par exemple, si le chimpanzé Yeroen se met à boîter lorsqu'il croise un singe dominant avec lequel il y a eu maille à partir, et uniquement en présence de celui-ci [70], ce serait en fait parce qu'il veut que le dominant *croie* que sa punition a toujours de l'effet afin d'éviter un nouveau conflit. Cette lecture psychologisante se heurte cependant à un obstacle de taille : il est aujourd'hui largement admis que les primates supérieurs ne sont pas en mesure de se représenter les états mentaux d'autrui [71]. Leur sensibilité par rapport aux relations sociales comme leurs comportements de tromperie mettent vraisemblablement en oeuvre des processus *non mentalistes* qui n'ont rien à voir avec une théorie de l'esprit [72]. Les prédictions que les singes sont en mesure d'élaborer par rapport aux comportements sociaux de leurs semblables ne peuvent donc être attribuées à une psychologie naïve. Il paraît beaucoup plus crédible de supposer que les riches inférences sociales qu'ils sont capables de tirer en de multiples circonstances reposent sur des mécanismes spécifiques, sélectionnés pour prendre en charge les régularités propres au domaine social. Or, de telles régularités concernent les actions et les relations, non les états mentaux partiellement opaques et intangibles que tel ou tel individu est susceptible d'entretenir en son for intérieur. Notre hypothèse est en effet que la teneur « gestaltique » de la cognition sociale confère un statut privilégié aux saillances perceptibles : les comportements et les interactions, ainsi que leurs indices de prédilection, tels la direction du regard, les expressions faciales, l'attention d'autrui envers un objet ou un événement du monde extérieur.

Un autre argument qui prêche pour l'existence d'une sociologie naïve est à rechercher du côté de la pathologie. Nous avons vu en effet qu'un des critères indiquant la présence de systèmes spécialisés de traitement de l'information était la privation spécifique d'une capacité cognitive à la suite d'une pathologie du système nerveux central. Or, la nosologie de cette grave pathologie développementale présente des traits qui laissent penser que les capacités propres au domaine social sont particulièrement touchées [73]. Rappelons ici que la sociologie naïve repose pour une large part sur la capacité à regrouper et identifier des situations sociales ou des personnes sous la même catégorie (jeu, conflit/ allié, supérieur, etc.). C'est cette capacité de reconnaissance et de catégorisation qui permet la production d'un certain nombre d'inférences et de

prédictions quant à ce qui *devrait* normalement se passer [74]. Les prédictions qui portent ainsi sur ce que l'on pourrait appeler les régularités agentives permettent d'attendre d'un subordonné un comportement d'obéissance, d'un compagnon de jeu une attitude non agressive, etc. Pour anticiper le déroulement et prédire les conséquences d'un cours d'action, les interprètes sociaux doivent ainsi aller au-delà de l'hyper-indexicalité et de la singularité de chaque action, situation ou relation, pour se centrer sur leurs traits essentiels ou typiques. Il se trouve que les autistes ont justement de grandes difficultés à saisir la « mêmété » qui sous-tend différents comportements ou situations lorsque ceux-ci ne s'actualisent pas de façon parfaitement identique. Par exemple, l'enfant autiste peine à réactiver le cours d'action ou le script social « aller à l'école » lorsqu'il change d'institution, car il est submergé par les variations de la situation et les différences de détails entre les éléments empiriques (e.g. la couleur des chaises, le son de la cloche, etc.) [75]. Ainsi privés de la capacité de détecter l'enchaînement régulier qui définit un cours d'action, les autistes ne peuvent saisir une situation nouvelle qu'en recherchant, dans leur base de données purement cumulative, la situation antérieure qui leur paraît, visuellement plutôt que conceptuellement, similaire [76]. Les autistes ont également de grandes difficultés à ajuster aux situations particulières leurs patterns habituels de comportements, qu'ils ne peuvent acquérir, semble-t-il, que par un conditionnement de type purement associatif - d'où les comportements compulsifs et répétitifs dont ils sont coutumiers [77]. Leur difficulté à cadrer et à hiérarchiser les inputs de l'environnement en fonction de leur pertinence (e.g. discriminer un bruit de fond d'une parole, un geste intentionnel d'un mouvement machinal) et à les relier entre eux dans des concepts collectivement partagés (ennemi-ami, sacré-profane, le tien-le mien, privé-public, etc.) rend les comportements d'autrui imprévisibles et indéterminés. Ainsi privés des indices sociaux subtils, souvent non verbaux, qui permettent d'agir et d'attendre des réactions en fonction d'un *type* de situation, d'action ou de relation (e.g. ne pas blesser l'autre dans une situation de jeu, attendre son tour dans une file d'attente, etc.), les autistes sont tendanciellement, pour reprendre l'expression d'Harry Collins, des êtres « asociaux » [78]. Les déficits dont ils souffrent confirment, pour ainsi dire en creux, la teneur holistique de la *Gestalt* sociale qui permet aux « sociologues naïfs » que sont les membres ordinaires de rendre le monde social relativement constant [79]. En effet, contrairement aux individus ordinaires, les autistes privilégient perceptuellement et surtout conceptuellement les parties constituantes d'un stimulus aux dépens de la figure d'ensemble : par exemple, ils voient les 4 triangles juxtaposés qui composent un diamant plutôt que le diamant lui-même. Certains sont même capables - comme Dustin Hoffman dans le film *Rainman* - de dénombrer les allumettes d'un tas qui paraîtra informe aux yeux ordinaires. Plus rapides et efficaces dans la détection des parties constituantes d'un stimulus, ils négligent spontanément ses propriétés holistiques et de haut-niveau, ce qui leur permet de résister aux illusions perceptives (e.g. dans une série de cercles concentriques, les cercles intérieurs

apparaissent plus petits) [80]. L'incapacité à expérimenter des totalités, le manque de généralisation, le souci de l'information locale, l'absence de détection de patterns et d'indices contextuels, ainsi que la difficulté à établir des connections significatives entre des objets (e.g. un homme, une fenêtre, une échelle) indiquent une « cohérence centrale faible » (hypothèse dite de « weak coherence ») [81]. Le processus cognitif que les autistes ont tendance à mettre en œuvre n'est donc pas holistique mais *séquentiel*. Il requiert l'explicitation systématique et répétée des inférences sociales sous la forme d'instructions explicites : « *si* la personne s'arrête pour te saluer, *alors* tu dois t'arrêter à ton tour ». Sa dimension fragmentée et analytique diffère donc grandement du processus cognitif de type holistique, indispensable à la vie sociale, des agents ordinaires, qui utilisent le contexte pour ajuster leur comportement, synthétisent des inputs sensoriels parallèles, par exemple auditifs et visuels, et usent le langage de manière socialement significative et créative (métaphores, ironie, etc.). Compte tenu de cette capacité holistique, il n'est pas sûr, contrairement à ce que suggère Daniel Povinelli, que les autistes donneraient un aperçu de la phénoménologie des primates [82]. En effet, alors que les autistes se focalisent sur la singularité radicale des traits d'un stimulus donné et sur les différences entre stimuli plutôt que sur leurs similarités, les primates ne semblent pas manquer, à leur échelle rudimentaire, de la capacité à reconnaître la même trans-situationnelle des actions et des relations. En soulignant la présence d'une proto-sociologie naïve, un tel constat remet donc partiellement en question la stricte partition entre les « gestes non significatifs » des animaux, qui se contenteraient de répondre à des stimuli immédiats, et les « gestes significatifs » des humains, chargés de symboles [83].

La compréhension intuitive du monde social

Après avoir exposé les arguments qui plaident en faveur de l'existence d'une sociologie naïve, il convient à présent de tirer les conséquences épistémologiques de notre perspective. En particulier, faire la supposition qu'il existe des phénomènes sociaux « dans le monde » est une conception qui diverge fortement du naturalisme tel qu'il est habituellement envisagé. Il nous faut donc montrer que notre position se distingue aussi bien de l'individualisme que du holisme méthodologique. Enfin, nous décrirons brièvement le mécanisme de couplage évolutionnaire par lequel ces capacités spécifiques de traitement de l'information sociale se sont mises en place. Contrairement à ce que prétend l'approche naturaliste, pour laquelle « les relations ne sont pas un genre de choses que l'on puisse regarder » [84], les formes et les relations sociales sur lesquelles nous avons insisté appartiennent à un ordre de phénomènes observable et descriptible, pour les pratiquants comme pour les praticiens du monde social. Ainsi, par exemple, lorsqu'un enfant regarde deux de ses camarades en train de se partager une barre de chocolat, cet événement s'inscrit pour lui automatiquement dans la catégorie « partage ». Lorsqu'il aura affaire à eux en un temps ultérieur, le rappel de cette information lui permettra d'inférer que ces deux compères risquent fort de s'épauler dans l'adversité ; une telle prédiction pourra s'avérer précieuse, notamment

lors du déploiement d'une stratégie d'alliance. Un exemple de ce type montre que l'information pertinente détectée par l'enfant n'est concentrée ni sur l'un des deux enfants, ni sur l'autre. Ce ne sont pas les *individus*, en tant que monades interactionnelles, qui renseignent l'enfant sur le sens de l'action en cours ; c'est la *relation* d'échange dans laquelle se fond pour un temps leurs activités réciproques [85]. Cet exemple montre bien en quoi notre perspective diffère de l'individualisme méthodologique. Pour les partisans de ce courant, toutes les explications sociales doivent se concentrer sur les individus, *atomes du sens* à partir desquels émergent les phénomènes sociaux. Toutes les données macroscopiques ne seraient ainsi qu'une trace laissée au niveau statistique par la juxtaposition d'une myriade de comportements individuels [86]. A l'encontre d'une telle démarche, nous avons tenté de mettre en évidence l'importance des capacités « holistiques » qui ont pour fonction d'identifier un certain nombre de phénomènes qui se passent *entre* les individus. L'existence de ces phénomènes sociaux relationnels, en remettant en cause l'idée qu'il n'existerait pas de propriétés irréductiblement supra-individuelles, plaide pour une ontologie des relations que l'individualisme méthodologique refuse.

Toutefois, si notre démarche implique bien en un sens que le tout (relationnel) ne peut être ramené à la somme des parties (individus), elle ne paraît pas contrevenir à l'esprit du naturalisme. En effet, nous avons insisté sur le fait que les macro-phénomènes sociaux auxquels nous accordons une certaine dignité ontologique appartiennent bien au monde de la nature. Ils correspondent à des patterns relationnels qui sont identifiés, y compris par de très jeunes enfants, indépendamment des individus qui lesinstancient. Contrairement aux holistes méthodologiques, qui pensent qu'une meilleure compréhension des processus cognitifs n'éclaire en rien les phénomènes sociaux, notre approche se propose de prendre en compte le fonctionnement de l'esprit. « Entrer dans les têtes », loin de court-circuiter ou de psychologiser nécessairement le social, est une démarche qui permet de mettre en évidence la co-dépendance des phénomènes sociaux et des processus mentaux. Grâce notamment au façonnement évolutionnaire des esprits, un certain nombre de relations sociales de base sont automatiquement détectées dès que celles-ci « prennent forme » dans l'environnement social. Cette reconnaissance, ainsi que les attentes qui lui sont associées, ne reposent pas sur la maîtrise de concepts culturels ou d'un langage particulier : les stimuli qui activent ces catégorisations sont pour ainsi dire « vraiment là », dans le champ perceptif des individus, faisant ainsi de la réalité sociale une réalité des plus empiriques [87].

L'approche naturaliste non réductionniste que nous proposons des phénomènes sociaux présente ainsi deux faces. Sa face externe désigne l'existence de *choses* sociales dans le monde, alors que sa face interne renvoie aux mécanismes cognitifs propres à la sociologie naïve. Une question demeure néanmoins en suspens : comment s'articulent les deux faces et quelle est leur origine ? La proposition de Durkheim, revisitée par Ann Rawls, ne saurait convenir. Rappelons que, pour Durkheim, toutes les catégories de la pensée (temps, espace, classification, force, causalité et totalité) naissent dans l'esprit des

individus grâce à la participation à des pratiques sociales rituelles qui leur permettent de *ressentir* les abstractions sous un mode immédiat qui ne requiert aucun travail inférentiel supplémentaire [88].

Cette thèse sociogénétique, au demeurant intéressante, est pourtant loin de rendre compte des découvertes effectuées en psychologie du développement. Nous avons vu, en effet, que les très jeunes enfants sont en mesure de maîtriser des catégories comme celles de causalité, de classification et de totalité à un âge qui n'est guère compatible avec les rituels collectifs qu'invoque Durkheim. Pour expliquer cette maîtrise précoce, il convient donc de changer radicalement de perspective : l'échelle temporelle qui est en jeu n'est pas celle d'une existence individuelle (ontogenèse), car elle renvoie à une échelle transgénérationnelle (phylogenèse). Une analogie nous permettra de mieux comprendre le mécanisme en jeu. Le biologiste Lythgoe a montré que la couleur des fleurs et les dispositifs perceptuels des abeilles ont co-évolué. Sans les abeilles, les fleurs ne pourraient pas se reproduire ; plus les fleurs sont en mesure d'attirer des abeilles, et plus les chances qu'elles se reproduisent augmentent. De leur côté, les abeilles ont un besoin crucial du pollen des fleurs ; plus les abeilles sont en mesure de détecter les fleurs qui leur conviennent, et plus grandes sont les chances de faire une bonne récolte. C'est dans ce contexte évolutionnaire que les coloris des fleurs et le système visuel des abeilles se sont développés, dans un très long processus de *couplage* évolutif [89]. Il semble tout à fait raisonnable de penser qu'un couplage similaire s'est opéré chez les mammifères, et plus spécifiquement au sein de l'espèce humaine. Les formes sociales émergent des interactions interindividuelles, dans la mesure où elles sont perçues par leurs participants, se sont peu à peu renforcées dans des patterns de relations stables. L'avantage évolutif associé à la détection de ces régularités relationnelles a pu alors favoriser l'émergence de mécanismes spécialisés dans le traitement de ce type d'informations. A leur tour, l'existence de ces dispositifs cognitifs ont ensuite favorisé l'émergence de formes sociales plus complexes. Une fois conçues comme étant le fruit co-évolutionnaire d'une adaptation progressive à des formes et des régularités stables de l'environnement, notamment social, les catégories ne sont plus suspendues à des classements individuels contingents. Tout comme les animaux repèrent la nourriture dont ils ont besoin, les prédateurs qu'ils doivent fuir et les semblables auxquels ils doivent s'allier, les humains font spontanément usage des catégories dont un couplage évolutionnaire au long cours a assuré l'implémentation neuronale.

Conclusion

Tout au long de cet essai, nous avons tenté de montrer qu'une approche naturaliste, contrairement à ce que prétendent ses tenants actuels, n'est pas obligatoirement réductionniste. Les critères ontologiques auxquels recourt le naturalisme classique pour récuser aux faits sociaux une place dans l'ameublement du monde s'avèrent en grande partie satisfaits par la « factualité », la stabilité et la permanence des formes sociales

et des régularités naturelles. En effet, les formes stables de coordination pourraient bien constituer un domaine de réalité *sui generis* qui s'inscrirait moins dans une ontologie métaphysique, située en tant que telle « après la physique », que dans une sorte de physique sociale qui aurait pour tâche d'avaliser une nouvelle catégorie d'existants : les faits élémentaires de la vie sociale [90]. Selon notre hypothèse, ces régularités sociales « naturelles » sont prises en charge par une compétence spécifique, la sociologie naïve, qui permet aux animaux sociaux évolués de s'ajuster à leur milieu de vie - à l'échelle phylogénétique de l'évolution de l'espèce aussi bien qu'à celle, ontogénétique, du développement des nouveaux-nés. Tout en explorant la manière dont le social habite les esprits individuels, une telle perspective n'a rien d'un *psychologisme*. Certaines catégories sont universelles et nécessaires parce qu'elles font partie de l'équipement perceptif et cognitif qui a favorisé la survie et l'adaptation de certains organismes [91]. Mais admettre leur existence n'implique pas nécessairement une démarche mentaliste qui prétend réduire les entités sociales à des entités mentales. Si la notion même de catégorie a par définition un siège mental, elle n'est pas *en soi* psychologisante ou sociologisante : elle peut être conçue comme une *maxime d'action*, un précepte pratique qui permet aux êtres sociaux d'appréhender les choses en fonction de leurs propriétés gestaltiques, mais également en fonction de leurs propres capacités d'action, d'anticipation et de prédiction [92].

Bien entendu, on pourrait aisément opposer au naturalisme social non réductionniste que nous défendons ici un des credo constructivistes : il est impossible de discriminer une infrastructure sociale élémentaire, dépouillée des médiations symboliques et culturelles, car « la culture constitue la manière dont se présente concrètement le social » [93]. Pourtant, s'il est peu contestable que les relations et les activités sociales de base qui constituent pour ainsi dire la forme de vie naturelle des animaux sociaux sont sans cesse reconfigurées et transformées par le langage, les pratiques ou encore les institutions collectives propres à une communauté donnée, il n'en demeure pas moins que la distinction entre le social et le culturel renferme un double intérêt analytique. Tout d'abord, cette distinction permet potentiellement d'expliquer aussi bien la rapidité qui caractérise « l'enculturation » des enfants que la facilité avec laquelle les anthropologues se repèrent au sein d'une culture étrangère. Grâce à une architecture cognitive partagée qui assure la « commonalité » minimale des catégorisations sociales, l'enfant comme l'anthropologue peuvent désambiguïser les actes de référence d'autrui et réduire ainsi l'indétermination de la signification qui rendrait leur intégration culturelle impossible. Seul le recours à des « primitifs conceptuels » (animaux, objets, etc.) permet en effet aux individus de trancher entre des significations alternatives, par définition sous-déterminées par l'expérience [94]. Pour reprendre ici l'exemple célèbre de Quine, le référent du terme « Gavagai » qu'utilise un membre compétent, en l'occurrence « lapin » plutôt que « bouts de lapin » ou « bon à manger », peut être aisément identifié en raison de ses propriétés gestaltiques et ontologiques [95]. Ces

propriétés, on l'a suggéré à maintes reprises, facilitent également l'individuation des activités sociales de base (combattre, échanger), des rapports sociaux (la parenté, la hiérarchie) et des émotions primitives (la joie, la colère, la tristesse). Ce sont elles qui permettent aux petits d'hommes et aux anthropologues d'*apprendre* une société inconnue.

Le deuxième intérêt de la distinction entre société et culture est qu'elle permet d'envisager la mise à jour des interactions complexes qui les relient. En effet, une part importante des institutions culturelles peut être envisagée sous l'angle de la reconfiguration, de la transformations et de la complexification de comportements et d'affordances sociaux préexistants. Transmuté par le langage et les capacités représentationnelles, le *voir comme* des affordances sociales se transforme en un *compte comme* qui constitue, si l'on suit John Searle, le « squelette logique » des faits institutionnels. Grâce la formule « x compte comme y dans un contexte c », l'expression « je promets » *compte comme* une obligation dans un contexte solennel, un mur *compte comme* une frontière, etc. [96]. De manière tout à fait intéressante, la capacité que requiert l'attribution d'une telle fonction symbolique est précisée par les travaux récents en psychologie du développement. Ainsi, les singes comme les enfants de moins de 12 mois sont incapables, d'une part, de pointer un objet à distance pour le montrer à un tiers et, d'autre part, de faire référence à un objet du monde pour le seul plaisir d'attirer l'attention d'autrui sur celui-ci [97]. Dès l'âge de 12 mois, l'enfant apprend progressivement à s'intégrer dans des dispositifs d'attention conjointe, « triangles référentiels » dans lesquels les participants se tournent de concert vers un objet extérieur [98]. Ce mécanisme de référence conjointe est la condition de possibilité de la culture car, une fois maîtrisé, il permet de renvoyer à des « êtres » qui ne sont pas immédiatement perceptibles, que ce soit des objets absents (i.e. l'ami expatrié), des fictions partagées (Sherlock Holmes, Mickey Mouse) ou des êtres institutionnels (la France, Dieu). Ces deux dernières catégories, les fictions et les institutions, constituent les entités culturelles par excellence : partiellement détachées de tout support perceptible direct, elles sont littéralement *réalisées* par les références et les pratiques croisées dont elles font l'objet. Bien que l'émergence de cette capacité symbolique a généralement été appréhendée comme un saut qualitatif, tant du point de vue phylogénétique qu'ontogénétique, elle n'est pas complètement détachée des compétences propres à la sociologie naïve. Même si la culture a souvent été définie comme le propre de l'homme - autrement dit comme ce qui le distingue de la nature, l'ascendant des formes culturelles peut s'expliquer en partie par des intuitions sociales sous-jacentes. Ainsi, la France, entité des plus symboliques, est une transmutation de la communauté d'appartenance ; Dieu, si l'on suit Durkheim, est une transfiguration de l'ascendant moral que la société exerce sur ses membres [99]. Le fossé qui semble séparer, du côté *objet*, les créations culturelles de leur substrat social pourrait ainsi être partiellement comblé par l'ordonnement et le développement de plus en plus sophistiqué des formes sociales élémentaires. Côté *sujet*,

des processus de pensée de type analogique pourraient permettre aux « apprentis » culturels de puiser dans les ressources de leurs théories « intuitives », notamment sociale, pour rendre intelligible le monde qui les entoure. Toutefois, ces mêmes analogies, en incitant à une intense productivité symbolique et donc à la création collective, favorisent également l'autonomisation partielle des phénomènes culturels. C'est cette même autonomisation qui justifie l'adoption d'une posture interprétative qui n'est en rien incompatible avec le naturalisme social que nous proposons. Au contraire, ces deux démarches, si elles parviennent à conjuguer leurs efforts, seraient susceptibles de fournir une description plus complète de *l'homo sociologicus*.

Notes

[1] Emile Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 1987 [1895], p.15.

[2] Durkheim, *ibid.*, p.29.

[3] L'utile distinction entre « espèces indifférentes » et « espèces interactives » est proposée par Ian Hacking, dans *The Social Construction of What ?*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

[4] Durkheim, *ibid.*, p.XI.

[5] Durkheim, *ibid.*, p.XIII.

[6] Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

[7] John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Allen Lane, The Penguin Press, 1995 ; F. Clément & L. Kaufmann, « Esquisse d'une ontologie de faits sociaux. La posologie de John Searle », *Réseaux*, 79, 1996, pp.123-161.

[8] P. Van Inwagen, « The Nature of Metaphysics », in S. Laurence & C. Macdonald (éd.) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford/Massachusetts, Blackwell, 1998, pp.11-21.

[9] Sur cette notion essentielle d'engagement ontologique, voir W.V.O. Quine *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, 1977, ainsi que W.V.O. Quine "On What There Is" in S. Laurence & C. Macdonald (éd.) *op. cit.*, pp.32-45.

[10] D. Sperber, « Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture », in P. Livet et R. Ogien (dir.), *Raisons Pratiques. L'enquête ontologique*, Paris, EHESS, 2000, pp.209-230.

[11] Sur les deux types de réductionnisme, cf. M. Mandelbaum « Societal laws », in J. O'Neill (éd.), *Modes of individualism and collectivism*, Hampshire, Gregg Revivals, 1992 (1ère éd.1973), pp.235-247.

[12] Curieusement, la majorité des adeptes d'une approche naturaliste accepte l'existence des faits psychologiques, qui ne sont pourtant pas directement accessibles à l'observation, mais refuse d'admettre celle des « entités immatérielles » que seraient les faits sociaux, sous prétexte qu'elles ne sont pas des données brutes saisissables par une inspection directe. Or, une approche rigoureuse et symétrique devrait choisir son épistémologie. Ou bien elle admet le principe selon lequel l'observateur est obligé de se référer à des aspects du comportement humain qui ne sont pas directement accessibles aux sens, ce qui est a priori cohérent avec la prise en compte des faits sociaux. Ou bien elle refuse tous les phénomènes qui ne sont pas des données brutes observables à la troisième personne, ce qui implique le rejet de toutes les terminologies non extensionnelles, c'est-à-dire non strictement désignatives, du domaine des sciences de la nature - y compris les faits psychologiques. Le statut d'entités matérielles, de ces derniers (croyances, désirs, souvenirs, intentions, etc.) est en effet loin d'être évident, leur présence étant trop indéterminée, intangible, inobservable et polysémique pour pouvoir répondre à de stricts critères empiriques. Quel que soit le terme de l'alternative épistémologique choisi, il ne permet pas d'exclure les faits sociaux tout en sauvegardant les faits psychologiques, les uns comme les autres pouvant être considérés comme des généralisations interprétatives, voire de simples artefacts nominaux. C'est ce que fait d'ailleurs une partie non négligeable des sciences cognitives, qui sont loin d'atteindre le consensus quant au statut ontologique des représentations mentales si l'on en croit l'éliminativisme radical des Churchland, pour lesquels la neurophysiologie est la seule discipline légitime, ou encore l'épiphénoménisme de Quine et, plus récemment, de Dennett, qui appréhende les croyances, les désirs ou les intentions non comme des termes descriptifs, mais comme des normes interprétatives de comportement.

[13] G. Guille-Escuret, *Le Décalage Humain ; le fait social dans l'évolution*, Paris, Editions Kimé, 1994, p.64.

[14] D. Sperber, *op.cit.*, p.221

[15] B. Latour, *op. cit.*

[16] P. Chaniel, « L'ethnométhodologie comme anticonstructivisme », in M. de Fornel, A. Ogien et L. Quéré (dir.), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, colloque de Cerisy, Paris, La Découverte, 2001, pp.297-314

[17] C. Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986 [1983].

[18] P. Winch, *The Idea of a Social Science and its relation to philosophy*, London, Routledge, 1990 [1958].

[19] L.Kaufmann, *A la croisée des esprits. Esquisse d'une ontologie d'un fait social : l'opinion publique*, Thèse de doctorat, UNIL-EHESS, 2001. Un tel problème a été récemment baptisé par Scott Atran comme étant le « Mickey Mouse problem » : qu'est-ce qui fait que la souris de Walt Disney n'est pas conçue, par une grande partie de la population, sur le même plan que Dieu ? S. Atran, *In Gods we trust. The evolutionary landscape of religion*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

[20] H.Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Polity Press, 1967. Louis Quéré, « L'argument sociologique de Garfinkel » in *Arguments ethnométhodologiques, Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*, tome 3, CEMS, EHESS- CNRS, 1983, pp.100-137.

[21] Sur l'attribution de fonction, cf. Searle, *op. cit.*

[22] Nicolas Dodier (2001) « Une éthique radicale de l'indexicalité », in M. de Fornel, A. Ogien et L.Quéré (dir.), *op. cit.*, pp.315-330.

[23] Sur cette fameuse distinction, cf. M. Polanyi, *The Tacit dimension*, New York, Anchor Books, 1967.

[24] « Introduction », in M. de Fornel, A. Ogien et L.Quéré (dir.), *op. cit.*, p.11.

[25] A. V. Cicourel, *Cognitive Sociology. Language and Meaning in Social Interaction*, New York, The Free Press, 1974. Il nous faut préciser ici que pour certains, comme Button et Sharrock, le membre n'est pas « une personne équipée avec un ensemble spécifique et spécifiable de compréhension, d'habiletés, de principes : il est simplement une personne qui vaque à ses propres affaires » (p.141). Button et Sharrock parlent pourtant à plusieurs reprises dans le même article « d'habiletés communes ». C'est dire si la déconstruction ethnométhodologique de la notion par trop générique d'ordre social, bien qu'elle réussisse à lui substituer le corpus préétabli des connaissances socialement garanties que « chacun sait », a un coût non négligeable. Le prix à payer pour cette déconstruction est la construction inversement proportionnelle de la notion tout aussi

générique et somme toute obscure de membre, qui devient l'origine, la destination et le lieu même de la société ordinaire « immortelle » dont parle Garfinkel. Cf. W. Sharrock et G. Button, « The social actor : social action in real time », in G. Button (éd.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp.137-175.

[26] Sur l'hypothèse extrêmement intéressante d'un « sens social », en lien avec la problématique de l'attention conjointe que semblent manifester les primates évolués, cf. B. Conein, « Les sens sociaux : coordination de l'attention et interaction sociale », *Intellectica*, 1-2, 26-27, 1998, pp.181-202.

[27] L. Wittgenstein, *Les investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990 [1958] ; F. Clément, « Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales », in *Revue européenne des sciences sociales*, Tome XXXIX, no 106, pp.155-168.

[28] W. L. Wallace « A definition of social phenomena for the social sciences », in John D. Greenwood (éd.), *The Mark of the Social. Discovery or Invention ?* Rowan & Littlefield : Lanham, 1997, pp.37-57.

[29] Sur cette définition, cf. J.-P. Bronckart, « La culture, sémantique du social formatrice de la personne », in F.Rastier et S.Bouquet (dir.) *Une introduction aux sciences de la culture*, Paris, PUF, 2002, pp.175-201.

[30] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Libraire générale française, 1991 [1912].

[31] G. Simmel, *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1981 ; P. Watier, « Compréhension, socialité et constitution de la société », in *Société* n°53, 1996, pp.205-222.

[32] N. Haslam, « Categories of social relationship », in *Cognition* 53, 1994, pp.59-90.

[33] A. P. Fiske, « The Four Elementary Forms of Sociality. Framework for a Unified Theory of Social Relations », in *Psychological Review*, Vol. 99, No. 4, October 1992, pp.689-723.

[34] R. S. Jackendoff, *Patterns in the mind. Language and human nature*, New York, Basic Books, 1994, pp. 212-215,

[35] R.S. Jackendoff, op. cit., p.213.

[36] F. De Waal, Chimpanzee politics. Power and Sex among Apes, Baltimore Maryland, John Hopkins University Press, 1998 [1982] ; H. Kummer, Primate Societies, Chicago, Aldine, 1971.

[37] Louis Quéré, « La validité de l'argument naturaliste en science sociales », in M. de Fornel et J-C. Passeron (dir.) L'argumentation. Preuve et persuasion, Enquête, Paris, EHESS, 2002, pp.93-117.

[38] Nous utilisons ici dans le cadre qui est le nôtre l'argument de facture plus pragmatique de Louis Quéré, op.cit.

[39] Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, op. cit, et A.W. Rawls, « Durkheim's epistemology : the neglected argument », in American Journal of sociology, vol.102, number 2, 1996, pp. 430-482. Si l'on prolonge la distinction de Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, p.83, c'est donc plutôt la culture qui obéit aux « lois de l'idéation collective », aux combinaisons complexes de représentations collectives qui s'appellent, s'excluent ou fusionnent les unes dans les autres.

[40] Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, pp.739-740.

[41] J.J. Gibson, The Ecological Approach to Visual Perception, Boston, Houghton Mifflin Company, 1979 ; L. Quéré « Action située et perception du sens », in M. de Fornel et L.Quéré (dir.), Raisons Pratiques. La logique des situations, 11, 1999, pp.301-338.

L'idée est donc que la discrimination du monde qui nous entoure ne repose pas sur les substances ou les objets tels quels, mais résulte de l'identification des possibilités ou des opportunités d'action que nous offre tel ou tel élément du monde. Ainsi, les différentes occurrences du type « chaise » se laissent reconnaître parce que ce sont des objets qui permettent de s'asseoir, du type « bouteille » parce que ce sont des objets qui permettent de contenir et de verser des liquides, etc. Mais, comme le relève Umberto Eco (p.165), ces pertinences morphologiques perdent du terrain lorsque nous nous rapportons à des fonctions plus génériques : lorsque nous classons le couteau ou la fourchette dans la catégories des Couverts, ou une Chaise et une armoire dans celle du Mobilier, nous nous rapportons à la manipulation des aliments ou à l'aménagement d'un espace habitable ; U. Eco, Kant et l'ornithorynque, Paris, Grasset, 1999 [1997].

[42] Pour une présentation claire de la théorie de Gibson, cf. M.T. Turvey, R.E. Shaw, E.S. Reed & W.M. Mace, « Ecological laws of perceiving and acting : In reply to Fodor and Pylysyhn (1981) », Cognition, 9, 1981, pp. 237-304

[43] De Waal, op.cit

[44] Koffka, cité par P. Rochat & E. S. Reed, « Le concept d'affordance et les connaissances du nourrisson », in *Psychologie française*, tome 32, no 1-2, 1987, pp. 97-104.

[45] Shirley C. Strum *Presque humain. Voyage chez les Babouins*, Paris, Eshel, 1990 [1987], p.173

[46] D. L. Cheney, et R.M. Seyfarth, *How Monkeys See the World*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

[47] De Waal, op. cit.

[48] C'est pour cette raison que la plupart des auteurs proposent de parler de « théories » pour désigner de tels processus. En effet, les performances prédictives ne peuvent s'expliquer par la présence des seules informations perceptives, car les sujets manifestent des attentes même lorsqu'ils sont en présence d'un nombre restreint d'informations. La capacité d'effectuer des prédictions grâce à un « saut » inférentiel suggère ainsi la présence d'un dispositif génératif capable d'anticiper les possibilités futures et de déterminer, parmi ces dernières, l'option la plus vraisemblable.

[49] R. Jackendoff, *Languages of the Mind : Essays on Mental Representation*. Cambridge, MIT Press, 1992.

[50] M. De Fornel, A. Ogien et L. Quéré, op. cit., p.11 : « ... il n'est pas évident qu'on puisse aller très loin dans l'identification et la description (...) des capacités, des connaissances tacites et des routines, bref un savoir-faire, qu'il n'est pas facile de restituer sous la forme d'un savoir de type propositionnel, qui est le genre de savoir que produit la science et qu'on attend du sociologue. Une des difficultés vient aussi de ce que, contrairement à ce qu'il en est pour nos activités instituées, nous ne disposons pas d'un vocabulaire socialement établi pour articuler discursivement les éléments constitutifs de cet arrière-plan opérationnel ».

[51] Les expériences consistent à confronter les nourrissons à des événements physiques « impossibles » (objets qui traversent une plateforme, mobiles qui ne suivent pas une trajectoire constante, etc.) et à enregistrer leurs réactions. Il a pu être démontré que l'attention des bébés est plus soutenue lorsqu'ils sont confrontés à des événements qui contredisent les principes élémentaires de la mécanique. Pour des développements, voir R. Baillargeon « Object permanence in 31/2 and 41/2-months-old children », *Developmental Psychology*, 23, 1987, pp. 655-664 ; ou encore E. S. Spelke « Initial knowledge : Six suggestions », *Cognition*, 50, 1994, pp.431-455.

[52] D. Dennett, *Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, London, Weindenfeld & Nicolson, 1996.

[53] J. Piaget *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchatel, Paris, Delachaux & Niestlé, 1937 ; J. Von Neumann *The computer and the brain*, New Haven, Yale University Press, 1957.

[54] L. Cosmides & J. Tobby, « Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Case Study : A Computational Theory of Social Exchange », in *Ethology and Sociobiology*, 10, 1994, pp.51-97.

[55] J. A. Fodor, *The Modularity of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1983.

[56] T. Shallice, *Symptômes et modèles en neuropsychologie. Des Schémas aux réseaux*, Paris, PUF, 1998 [1995].

[57] Si la notion de « théorie » est aujourd'hui très largement utilisée pour désigner des systèmes modulaires de traitement de l'information, un débat est toujours en cours pour délimiter le sens exact attribué à ce terme. Pour certains, il s'agit d'une théorie au véritable sens scientifique du terme et les progrès des enfants, au cours de leur développement, peuvent être comparés à ceux des scientifiques au cours de leurs recherches (A. Gopnik & H. Wellman « Why the Child's Theory of Mind Really is a Theory », *Mind and Language*, Vol. VII, n° 1&2, 1992, pp.145-171). Sans forcément aller jusque-là, l'utilisation du concept de théorie permet de mettre en évidence le fait que les individus, à partir de données très fragmentaires à un temps t_n , sont capables de prédire un état de choses au temps t_{n+1} . Concevoir le passage de t_n à t_{n+1} sous la forme d'une théorie pousse le chercheur à entrer dans la formulation précise du mécanisme qui permet cette prédiction.

[58] La définition de ces domaines prête parfois à controverse. Mais de manière générale, ils se définissent par un type d'entités ontologiques (objets physiques, êtres animés, états mentaux) et de liens de causalité spécifiques (causalité mécanique, traits essentiels de l'espèce, causalité mentale).

[59] N.K. Humphrey, « The social function of intellect ». In P. P. G. Bateson and R. A. Hinde, (eds), *Growing Points in Ethology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 303-318. La notion d'un domaine de connaissance spécifiquement social qui serait séparé de la théorie de l'esprit a été suggérée par R. S. Jackendoff, *Languages of the Mind : Essays on Mental Representation*, op.cit. C'est Hirschfeld qui a utilisé le premier le terme de « sociologie naïve », cf. L. A. Hirschfeld, « Do children have a theory of race ? », *Cognition*, 54, 1995, pp.209-252 ; L. A. Hirschfeld, « Naïve

sociology », in R.Wilson & F.Keil (eds), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, MA, MIT Press, 1999.

[60] N. K. Humphrey, *op. cit.*

[61] P. Smith, « The cognitive demands of children's social interaction with peers », in A.Whiten & R. W. Byrne (eds), *Machiavellian intelligence. Social expertise and the evolution of intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp.94-109. Sur l'hypothèse selon laquelle les individus seraient plus efficaces dans la version sociale d'un problème donné que dans sa version non sociale, fût-elle logiquement identique, voir également L.Cosmides L. et J.Tooby, « Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Case Study : A Computational Theory of Social Exchange », in *Ethology and Sociobiology*, 10, 1989, pp.51-97.

[62] *Ibid.*

[63] L.A Hirschfeld, « On a Folk Theory of Society : Children, Evolution, and Mental Representations of Social Groups », *Personality and Social Psychology Review*, Vol.5, No2, 2001, pp.107-117.

[64] On y reviendra, d'autres approches, notamment psychopathologiques, plaident en faveur de l'existence d'une faculté à la vie sociale innée. Ainsi, certaines lésions touchant une certaine partie du cerveau (autisme, syndrome d'Asperger) compromettent très nettement l'intelligence sociale des patients, comme la capacité à naviguer aisément dans le monde social, à s'adapter de manière appropriée aux différents types de situation ou à comprendre les statuts hiérarchiques (se montrer trop familier avec un inconnu, dire à quelqu'un que la décoration de sa maison est immonde, etc.).

[65] L.A. Hirschfeld, « Do children have a theory of race ? », *op. cit.*

[66] L.A. Hirschfeld, *Race in the Making : Cognition, Culture, and the Child's construction of Human Kinds*, Cambridge MA /London- England, MIT Press.

[67] L.A. Hirschfeld et S.A.Gelman, « What Young Children Think About the Relationship Between Language Variation and Social Difference », *Cognitive Development*, pp. 213-238. J.Dunn, *The Beginnings of Social Understanding*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988.

[68] L'expérience souvent citée en exemple est la suivante : des singes velvets entendent le cri d'un jeune absent de la pièce - cri émis par un haut-parleur caché dans le mur. Les femelles adultes réagissent au cri en regardant la mère du jeune singe avant même que celle-ci n'ait eu le temps de réagir, manifestant ainsi la capacité de reconnaître une

relation de parenté et les « attentes normales » qui lui sont rattachées bien qu'elles-mêmes n'y soient pas impliquées. In R.M. Seyfarth et D.L. Cheney, « Do monkeys understand their relations ? », in R.W. Byrne et A. Whiten (éds.), *Machiavellian intelligence : social expertise and the evolution of intellect in monkeys, apes, and humans*, New York, Oxford University Press, 1988, pp.69-84.

[69] H. Wellman, *The Child's Theory of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press, 1990.

[70] De Waal, *op.cit.*

[71] Pour un état des lieux très exhaustif, cf. C. M. Heyes, « Theory of mind in nonhuman primates », *Behavioral and Brain Sciences* 21 (1), 1998, pp.101-134.

[72] Pour un développement de cette thèse, cf. L. Kaufmann et F. Clément, « La sociologie est-elle un savoir infus ? De la nature sociale de l'architecture cognitive », *Intellectica*, no 36/37, décembre 2003.

[73] Le cas de l'autisme est le plus souvent associé à une déficience de la dite « psychologie naïve », comme dans Simon Baron-Cohen, *Mindblindness. An Essay on Autism and Theory of Mind*, Cambridge, Mass./ London, England, MIT, 1995. Mais à notre avis, cette pathologie touche des capacités qui ne sont pas forcément liées à une maîtrise représentationnelles des états mentaux d'autrui (métareprésentations). Autrement dit, il est possible d'imaginer qu'un chimpanzé soit atteint d'une forme d'autisme, qui se manifesterait par sa difficulté à vivre avec ses semblables, trop imprévisibles pour lui.

[74] L'usage du « devrait » souligne bien la dimension potentiellement normative du cours normal ou ordinaire des choses, qui oscille ainsi entre la règle et la régularité. Cela étant, les attentes normales et normatives quant à ce qui doit ou va se passer ensuite (le fameux « what happens next ») ne satisfont pas nécessairement les critères principaux qui caractérisent la dimension normative des règles : l'acceptabilité, la contextualité, la prescription (dont le corollaire essentiel est la possibilité de sa transgression) et la réflexivité (idéalement, elles constituent les « modèles mentaux » qui permettent aux individus d'exercer un contrôle sur leurs conduites). Sur ces critères, cf. J. Ladrière, « Règle », in *Les Notions philosophiques*, Paris, PUF, 1989, pp.2209-2210. P. Livet, « Normes et faits », in *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp.124-132. J.P. Gibbs & R.M. Jr. Williams « Norms », *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company & The Free Press, vol.11, 1968, pp. 204-213. En effet, ces critères ne semblent pas satisfaits lorsque les attentes prennent, dans la pratique, la forme "impensée" des anticipations et des prédictions de l'action d'autrui. De plus, à l'échelle rudimentaire des primates, il semble bien exister des anticipations et prédictions basées sur des régularités relationnelles et agentives sans

que l'on puisse pour autant leur attribuer la capacité de « suivre une règle » ou d'adopter, pour reprendre ici la terminologie de John Searle, des comportements régis par des « raisons indépendantes des désirs ». Cf. J.R. Searle, *Rationality in Action*. Cambridge, Mass. : MIT Press, 2001.

[75] C.Gray et al. (éds.), *The social story book*, Arlington Future Education, 1993.

[76] T.Grandin, *Thinking pictures and other reports from my life with autism*, New York, Doubleday, 1995.

[77] Pour des analyses approfondies de l'autisme, voir les nombreuses contributions sur le sujet dans S.Baron-Cohen et al., op.cit.

[78] H.Collins, « Socialness and the Undersocialized conception of society », *Science, Technology and Human Values*, 23 (4), 1998, pp.494-516.

[79] La tentative de rendre coûte que coûte ce monde imprévisible et imprédictible constant serait une des raisons pour lesquelles les autistes accordent une attention beaucoup plus soutenue aux objets, tendent à « objectiver » les personnes qui les entourent (e.g en les traitant comme des supports purement physiques) et à convertir le monde social, composé de relations et d'actions, en un monde impersonnel jalonné par des événements causaux.

[80] K.C. Plaisted, « Aspects of autism that theory of mind cannot explain », in S.Baron-Cohen et al. (2000), pp.222-250.

[81] U.Frith, *Autism : Explaining the enigma*, Oxford, Basil Blackwell, 1989. F.Happé, « Parts and wholes, meaning and minds : central coherence and its relation to theory of mind », in S.Baron-Cohen et al. (éd.) *Understanding other minds. Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*, Second Ed., Oxford, New York, Oxford University Press, 2000, pp.203-221

[82] Pour Daniel Povinelli, les autistes donneraient un aperçu de la propensité, également présente chez les primates, à détecter des régularités statistiques et des détails perceptifs sans les intégrer dans un cadre explicatif cohérent. Bien que son argument concernant la dimension explicative est convaincante, les primates ne cherchant pas à expliquer par des variables intermédiaires (gravité, gène, croyance) pourquoi tel ou tel phénomène a lieu, la dimension statistique de leurs opérations de détection l'est nettement moins. Voir D.Povinelli et al., *Folk Physics for Apes. The chimpanzee's theory of how the world works*, New York, Oxford, Oxford University Press, 2000, p.310.

[83] G.H.Mead, *Mind, self, and society : from the standpoint of a social behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

[84] D.Sperber, *La contagion des idées*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1996, p.33

[85] Le lecteur aura remarqué que cette conception, bien qu'elle découle d'un raisonnement assez différent, s'apparente à la perspective défendue par Vincent Descombes, en particulier dans *les Institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

[86] R. Boudon, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard, 1986, p.16.

[87] Spécifier plus précisément l'ontologie de ces relations sociales dépasse le cadre de ce travail, mais il s'agit d'une question aussi fascinante que disputée. Quel est le statut ontologique, par exemple, d'une relation qui n'est pas instanciée dans un temps et un lieu déterminé par des individus ? L'analogie qui nous paraît la plus pertinente est celle de la croyance. Là également, on peut se demander quel est le statut ontologique d'une croyance non occurrente. Il est généralement admis qu'elle « existe » sous une forme dispositionnelle. Ainsi, la croyance qu'il y a du beurre dans le frigidaire n'est - en principe - pas constamment activée dans notre esprit. Pourtant, dès que le désir de beurre se fait ressentir, la croyance s'actualise et permet la mise en place d'une action couronnée de succès. De même, les relations sociales élémentaires que nous avons mises en évidence pourraient bénéficier d'une forme d'existence dispositionnelle tant qu'elles ne trouvent pas de relais individuels. Il est intéressant de remarquer que Dan Sperber, qui refuse d'accorder une quelconque dignité ontologique aux relations, accepte sans difficulté la nature dispositionnelle des croyances non activées. Cf. Sperber, *La contagion des idées*, p. 38.

[88] Rawls (1996), *op.cit.*

[89] J. Lythgoe, *The ecology of vision*, Oxford, Clarendon Press, 1979 cité in D.Varela, E.Thompson & E.Rosch, *The Embodied Mind : Cognitive Science and Human Experience*, Boston, MIT Press, 1991, p. 273.

[90] Sur cette conception de la métaphysique, cf. S.Laurence et C.MacDonald, « Introduction : Metaphysics and Ontology », in S.Laurence et C.Macdonald (éds) *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford/Massachusetts, Blackwell, 1998, pp.1-7.

[91] Cosmides et Tooby, *op.cit.*

[92] Pour une approche praxéologique des catégories, cf. les contributions dans B.Fradin L.Quéré et J.Widmer (éd.) *L'enquête sur les catégories. De Durkheim à Sacks*, Raisons

pratiques, 5, 1994, Paris, EHESS. Au sens des sciences cognitives, l'insistance sur l'interaction entre les processus cognitifs et l'action a été soulignée par Francisco Varela, *Connaître. Les sciences cognitives. Tendances et perspectives*, Paris, Seuil, 1989.

[93] Seule la citation est de Bronckart, *op.cit.*, p.200.

[94] Jean Mandler, « The foundations of conceptual thought in infancy », *Cognitive Development*, 7, 1992, pp.273-285. Frank Keil « Cognitive Science and the Origins of Thought and Knowledge », in W.Damon and R.M Lerner (ed.) *Handbook of Child Psychology*, vol. I, 1998, John Wiley & Sons, Inc. New York et. al., pp.341-413

[95] Quine, *op.cit.*

[96] Searle, 1995, *op.cit.*

[97] M.Tomasello, « The Human Adaptation for Culture », *Annu. Rev. Anthropol*, 28, 1999, pp. 509-529.

[98] M.Chapman, « The epistemic triangle : Operative and communicative components of cognitive development », In M. Chandler & M.Chapman (eds.) *Criteria for competence : Controversies in the conceptualization and assessment of children's abilities*, Hillsdale, NJ : Erlbaum, 1991, pp.209-228.

[99] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p.391