

# L'esprit de la sociologie

Fabrice Clément

(à paraître dans F. Clément & L. Kaufmann (dir.), *La sociologie cognitive*, Maison des Sciences de l'Homme/Orphys, coll. «Cogniprismes», Paris.)

## I. Introduction

Par rapport à ses consoeurs académiques, la sociologie souffre d'une maladie (de jeunesse?) que l'on pourrait qualifier d'«ontologique». Lorsque l'on demande à un physicien, à un biologiste ou à un historien quel est son objet d'étude, sa réponse trahit généralement une confiance tranquille dans les «choses» auxquelles il a dédié une bonne part de son existence, qu'il s'agisse des neutrinos, des protozoaires ou de la chute de l'empire byzantin. Le profond soupir, la légère crispation de la mâchoire et le regard un peu inquiet du sociologue indique par contre une forme de malaise face à une question *a priori* assez innocente.

Cette angoisse métaphysique témoigne du manque de consensus dans la communauté sociologique quant à ce qui est au coeur de son activité. L'objet *société* est à vrai dire compliqué à spécifier pour une entreprise scientifique. Il est certes difficile de récuser que les individus humains en constituent, pour ainsi dire, l'incontournable «matière première»: les êtres humains sont les constituants essentiels de la société, un peu comme les cellules le sont pour les organismes. C'est une fois cette constatation faite que les problèmes commencent. La question fondamentale est assez simple à résumer: pour étudier les phénomènes qui résultent de l'association de ces êtres humains, quelles sont les propriétés de ces derniers qu'il faut mobiliser pour être en mesure d'effectuer une analyse sociologique heuristique et pertinente? Certes, une bonne partie des dimensions organiques (comme le nombre d'orteils ou la croissance moyenne des cheveux) peuvent sans dommage être laissées de côté. Par contre, dans quelle mesure les sociologues peuvent-ils se départir des dimensions psychologiques des constituants du «corps social»?

Cette question hante la sociologie depuis son origine et nous verrons que les réponses des «pères fondateurs» continuent à orienter les réflexions contemporaines. Par définition, pourrait-on dire, la sociologie s'applique à se distinguer de la psychologie, proche parente scientifique dont Durkheim, en particulier, à beaucoup fait pour se distancier — malgré, on le verra, un intérêt approfondi pour la nature des phénomènes mentaux. L'objectif de ce chapitre est de montrer que, malgré cette ignorance largement volontaire de la psychologie, les principaux paradigmes sociologiques ont au moins une chose en commun: leurs points de vue s'ancrent sur une conception, la plupart du temps tacite, du fonctionnement de l'esprit humain. Ainsi, les désaccords qui portent sur ce que devrait être l'*objet* de la sociologie pourraient bien paradoxalement reposer sur des conceptions radicalement différentes de la nature des *sujets* sur lesquels s'articulent les sociétés humaines. Pourquoi, dès lors, ne pas profiter des développements contemporains des sciences cognitives pour décrire *explicitement* un esprit humain complexe, stratifié, avec des types de fonctionnement différenciés en fonction des contextes et des types d'informations à traiter? Le pari est ainsi de montrer qu'un intérêt approfondi pour la cognition ne réduit en rien l'attrait de la sociologie; au contraire, une description fine des mécanismes de notre cognition pourrait bien favoriser une conciliation des apports des différents courants sociologiques.

## II. L'esprit des pères fondateurs de la sociologie

Les physiciens ou les chimistes citent rarement Newton ou Lavoisier dans les manuscrits qu'ils adressent aux revues phares de leur discipline. De ce point de vue, la sociologie se rapproche de la philosophie car les questions posées par d'illustres prédécesseurs sont continuellement redécouvertes et reprises dans les discussions contemporaines. En sociologie, les quatre pères fondateurs que nous allons brièvement mentionner, Weber, Durkheim, Pareto et Tarde, n'ont pas seulement balisé bon nombre de voies de recherches; pour fonder la sociologie, ils ont également dû expliciter les facteurs causaux «légitimes» susceptibles de satisfaire l'appétit épistémique de leur discipline. Or, pour ce faire, nous verrons qu'ils font tous appel, de manière plus ou moins explicite, à certains leviers cognitifs.

### *1.1. Weber et l'esprit compréhensible*

Une certaine «compréhension» de la cognition est perceptible dès la définition que Max Weber propose de la sociologie: «Nous appelons sociologie une science qui se propose de comprendre par interprétation l'action sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets.» (Weber 1996:28). Cette démarche compréhensive est associée pour Weber à une certaine conception de l'Homme: le comportement de celui-ci est en effet caractérisé par des enchaînements et des régularités «dont le développement se laisse interpréter de façon compréhensible» (Weber 1917:418). C'est particulièrement évident pour Weber dans le cas des comportements humains qui sont «rationnels par finalité», c'est-à-dire orientés par rapport à une représentation «subjective», ou encore *réflexive* des moyens adéquats pour obtenir une fin, elle aussi *représentée*. Les sciences sociales ont donc affaire à des phénomènes d'ordres *mentaux* (Weber 1904:173). Mais, pour Weber, il serait absurde de vouloir tenter de rendre compte des phénomènes sociaux au moyen d'une *psychologie*, qui pourrait correspondre à une sorte de chimie des fondements psychiques de la vie sociale (Weber 1904:174). Pour montrer en quoi il s'agirait ici d'une erreur, il propose une comparaison éclairante: vouloir ramener la vie sociale à une combinaison de phénomènes psychiques reviendrait à penser que la monde de la flore et de la faune pourrait être *déduit* de lois et facteurs propres à la chimie organique (Weber 1904:174). Weber n'envisage donc pas l'individu comme un «complexe de processus psychiques, chimiques ou autres»; l'atome de la sociologie compréhensive qu'il propose est l'individu isolé et son activité car celui-ci est l'unique porteur d'un comportement compréhensif (Weber 1917:439). C'est dans ce contexte que le sociologue peut utiliser son propre esprit pour comprendre, par reviviscence («*nacherlebend*») ou *simulation*, l'action de ses semblables. Tout le modèle explicatif webérien repose ainsi sur la vision de l'Homme comme essentiellement mû par des représentations du monde explicites. Les êtres sont humains parce qu'ils sont doués de la «faculté et de la volonté de prendre consciemment position face au monde et de lui attribuer un sens» (Weber 1904:180).

## *1.2 Durkheim et l'esprit des représentations collectives*

La volonté de se distancier de la psychologie est également un point fort de la sociologie proposée par Emile Durkheim. A vrai dire, les efforts de Durkheim visant à instituer la sociologie en tant que discipline autonome l'obligeaient à en découdre avec la psychologie. Son intérêt pour

cette discipline est d'ailleurs à souligner; Durkheim, lors de son voyage en Allemagne, séjourna ainsi au laboratoire de Wilhelm Wundt, le premier laboratoire de psychologie expérimentale de l'Histoire. La notion centrale du modèle durkheimien est celle de représentation. En 1898, dans un article important intitulé «Représentations individuelles et représentations collectives», il montre en quoi les secondes sont irréductibles aux premières, indiquant par là la nécessité de fonder une nouvelle science, distincte de la psychologie, pour en rendre compte. Sa démonstration s'appuie paradoxalement sur la parenté entre la sociologie et la psychologie: «La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations ; il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont, en quelque manière, comparables» (Durkheim 1898: 3). L'argumentation de Durkheim joue, comme celle de Weber, sur le caractère émergent des phénomènes sociaux pour montrer leur irréductibilité à des phénomènes de plus bas niveau. Il montre tout d'abord que les comportements humains ne se réduisent pas à une suite de réflexes de nature physiologique. L'excitation extérieure ne se propage pas immédiatement au mouvement; elle est comme «arrêtée au passage» et, grâce à la conscience, le comportement n'est plus strictement déterminé (Durkheim 1898:4). Plus que cela, le fait que certaines idées puissent en appeler d'autres montrent combien il est impossible de réduire le monde des représentations à une pure dimension physiologique. Les représentations subsistent ainsi, comme le montre l'exemple des souvenirs, «sans que leur existence dépende perpétuellement de l'état des centres nerveux» et «elles sont susceptibles d'agir directement les unes sur les autres, de se combiner d'après des lois qui leur sont propres» (Durkheim 1898:16). C'est alors que Durkheim introduit, par une autre analogie, les entités émergentes auxquelles il consacra sa vie: le rapport qui unit le substrat social à la vie sociale est analogue à celui qui unit le substrat physiologique à la vie psychique des individus<sup>1</sup>. Il précise même que l'extériorité des faits sociaux par rapport aux individus est plus évidente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales: comment douter en effet que les croyances et pratiques religieuses, ou les innombrables préceptes du droit, s'imposent à l'individu «du dehors» (Durkheim 1898:17) ?

C'est sur ce point que la sociologie de Durkheim se différencie de celle de Weber: fort de cette perspective émergentiste, il rejette la sociologie individualiste qui prétend expliquer le complexe

---

<sup>1</sup> Cette analogie et ses conséquences avaient déjà été mentionnées par Durkheim dans *les Règles de la méthode sociologique* (Durkheim 1894:11).

par le simple, le tout par la partie (Durkheim 1898:19). Tout comme les représentations mentales ont des lois qui leur sont propres, les représentations sociales constituent un univers autonome: «elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de former entre elles des synthèses de toutes sortes» (Durkheim 1898:20). Par conséquent, la sociologie de Durkheim est en un sens plus ambitieuse que celle de Weber. Certes, la sociologie s'appuie sur la psychologie, «dont elle ne saurait se passer»; mais elle lui apporte une «contribution qui égale et dépasse en importance les services qu'elle en reçoit» (Durkheim 1914:4). Comme le montre en effet Durkheim, en particulier dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, non seulement les représentations collectives ont une existence propre mais, en tant que «savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgé au cours des siècles» (Durkheim 1912:25), elles constituent les catégories mêmes de notre pensée. Pour comprendre la spécificité de l'Homme, en particulier l'entrelacs d'idées qui le constitue, ce n'est donc pas vers la psychologie qu'il faut se tourner, mais vers la sociologie.

### *1.3. Pareto et l'esprit instinctif*

Nettement moins critique par rapport à la psychologie, la vision de la sociologie proposée par Vilfredo Pareto diffère aussi bien de l'optimisme compréhensif webérien que du déterminisme extra-individuel durkheimien. En tant qu'ingénieur, puis professeur habitué à scruter les actions *a priori* rationnelles de l'économie, Pareto doute tout d'abord des dons heuristiques que Weber attribue à la rationalité. Il base cette réflexion sur une analyse des différents types d'actions «observables». Selon lui, les actions peuvent être qualifiées de «logiques» lorsqu'elles «sont des moyens appropriés au but, et qui s'unissent logiquement à ce but» (Pareto 1968: §150). Il ne suffit donc pas que les actions apparaissent logiques aux acteurs pour mériter cette appellation. S'il admet que, dans le cas des peuples civilisés, les actions logiques sont nombreuses (Pareto 1968: § 152), Pareto insiste plutôt sur la dimension largement non rationnelle des actions humaines. La plupart du temps, ces dernières trouvent à leur origine des phénomènes psychiques de bas niveau, les instincts, dont l'expression comportementale prend la forme de «résidus» (Pareto 1968: § 870). Un de ces résidus est précisément le besoin que les hommes ont de donner de leurs actes une explication rationnelle: cette rationalisation *a posteriori* est appelée «dérivation» par Pareto.

Puisqu'il limite son attention à ce qui est observable, le sociologue doit donc se «contenter» de classer les différents types de résidus (comme l'«instinct des combinaisons», la «persistance des agrégats» ou les «résidus sexuels») ainsi que les différents types de dérivations (comme les arguments basés sur «l'autorité», ou encore ceux qui en appellent à l'«intérêt collectif»). Il doit ordonner, classifier les formes multiples de l'action sociale, un peu à la manière d'un zoologiste. Mais les forces causales responsables de ces actions multiples échappent au sociologue puisqu'elles reposent en dernier lieu sur des mécanismes instinctifs auxquels il n'a pas accès (contra Durkheim). Il y a d'autant moins accès qu'une explication rationnelle n'est pas à même de rendre compte de la plupart des comportements humains (contra Weber).

### *1.3. Tarde et l'esprit imitatif*

Le dernier des «pères fondateurs» que nous allons mentionner, Gabriel Tarde, est en un sens encore plus favorable à la psychologie que Pareto. Polémiquant avec Durkheim, il notait, en 1893: «Je me demande quel avantage on trouve, sous prétexte d'épurer la sociologie, à la vider de tout son contenu psychologique et vivant. On semble à la recherche d'un principe social où la psychologie n'entre pour rien, créé tout exprès pour la science qu'on fabrique, et qui me paraît beaucoup plus chimérique encore que l'ancien principe vital» (Tarde 1893:10). Pour Tarde, la différence entre ce qui est social et ce qui est «vital» repose sur la nature de la transmission qui est en cause. Ainsi, tout ce que «l'homme fait sans l'avoir appris par l'exemple d'autrui» (marcher, crier, manger) est vital, tandis que «marcher d'une certaine façon (...), chanter un air, préférer à table certains plats de son pays et s'y tenir convenablement (...), tout cela est social» (Tarde 1893:10). Pour Tarde, une société peut alors être définie comme un groupe de gens qui présentent entre eux beaucoup de similitudes produites par imitation ou par contre-imitation (Tarde 1895:13). En un sens, ce qu'il appelle les lois de l'imitation prolongent ainsi les lois de l'hérédité (Tarde 1895:15). Tarde se refuse donc d'attribuer aux phénomènes sociaux une sphère ontologique autonome. Pour lui, tous les phénomènes sociaux se «résolvent en croyances et en désirs» (Tarde 1893:17); sa sociologie est donc une «psychologie sociologique».

Par contre, l'individu est loin de générer de lui-même les états mentaux qui vont déterminer son comportement, au contraire. L'être social est imitateur par essence (Tarde 1895:26). L'esprit, qui

a pour fonction de s'adapter à des fins multiples et indéterminées, se «calque» sur le monde extérieur. Pour Tarde, l'individu s'adapte à son environnement à la manière d'un somnambule (Tarde 1895:67). «N'avoir que des idées suggérées et les croire spontanées : telle est l'illusion propre au somnambule, et aussi bien à l'homme social» (Tarde 1895:68). Par conséquent, si «l'imitation marche du dedans de l'homme au dehors» (Tarde 1895:16), puisque ce sont les états mentaux qui, en dernier ressort, causent les comportements sociaux, le modèle de Tarde est profondément sociologique. En effet, par l'intermédiaire des mécanismes de l'imitation, le social s'ancre pour ainsi dire au plus profond de la subjectivité puisque la plupart des croyances et des désirs individuels viennent «du dehors», par l'intermédiaire d'autres individus dont les idées et les buts ont été imités. Le sujet humain est vu comme une combinaison originale de différents courants de désirs et de croyances. Et la psychologie tardienne est bien, du coup, une sociologie puisqu'elle ne peut saisir que les réseaux de *relations* où se sont joués les phénomènes d'imitation (Karsenti 2002:204).

### *1.5 L'espace des possibles sociocognitifs*

Ce détour par les pères fondateurs de la sociologie présente un avantage théorique important: il permet de délimiter un espace des possibles logiques par rapport aux liens que la sociologie peut/doit entretenir avec la psychologie. Schématiquement, les auteurs dont nous avons brièvement décrit la posture cognitive peuvent se répartir sur le tableau ci-dessous.

<i>Rapport de la sociologie à la psychologie</i> <i>Direction de causalité sociologique</i>	<b>Autonomie</b>	<b>Dépendance</b>
<b>Interne</b>	Weber	Pareto
<b>Externe</b>	Durkheim	Tarde

*L'espace des possibles sociocognitifs pour les pères de la sociologie*

Il est ainsi possible de concevoir deux grands types de position face à la psychologie. Avec Weber et Durkheim, on peut penser que la sociologie n'a pas à recourir aux outils analytiques de la psychologie soit (1) parce que les faits psychiques «sont la matière indéterminée que le facteur social transforme» (Durkheim 1894:5), soit (2) parce que la psychologie, en condamnant la sociologie à un regressus *ad infinitum*, est impuissante à rendre compte des constellations historiques (Weber 1904:128). Au contraire, la psychologie peut être jugée essentielle, soit (1) parce que les actions non-logiques, qui constituent l'essentiel des phénomènes sociaux, proviennent d'un certain état psychique dont l'étude est en fait prise en charge par la psychologie (Pareto 1968: §161), soit (2) parce que c'est la psychologie qui détient, en ultime instance, la clé de la sociologie (Tarde 1893:11).

De la même manière, la nature de l'explication qui est recherchée peut être catégorisée en deux types. D'une part, on peut penser que la direction de causalité des comportements sociaux va, pour ainsi dire, de l'intérieur à l'extérieur, soit (1) parce que les comportements humains reposent sur des motifs qui peuvent être «revécus intérieurement» par le chercheur (Weber 1905: 15), soit (2) parce que les actions humaines ainsi que les dérivations qui les justifient sont fondées sur un «noyau constitué par un résidu ou par un certain nombre de résidus» (Pareto 1968 : §1397). D'autre part, il est également possible de penser que, à l'inverse, l'«intérieur» (les états mentaux) est fondamentalement déterminé par l'«extérieur» (l'environnement socio-culturel) soit (1) parce que «nombre de nos états mentaux, et des plus essentiels, ont une origine sociale» (Durkheim 1914:3), soit (2) parce que «pour prévenir ou apaiser son anarchie intérieure, le moi doit faire appel aux puissances du dehors» (Tarde 1893:75).

Dès le début de la sociologie, la manière d'envisager les liens entre les phénomènes psychiques et les phénomènes sociaux a ainsi été «balisée» par des pensées puissantes qui continuent à marquer la sociologie contemporaine. Toutefois, alors que ces prises de position fondatrices reposaient sur des décisions explicites et une connaissance souvent approfondie des sciences de l'esprit de leur époque (n'oublions pas que Durkheim — et Mead — ont séjourné au laboratoire de Wundt), les courants sociologiques contemporains ont souvent une conception plus floue des recherches en cours sur la cognition.



## II L'esprit et les sciences sociales

Afin de présenter synthétiquement la manière dont les liens entre esprit et société sont aujourd'hui conçus en sociologie, nous allons commencer par brièvement montrer la manière dont deux modèles théoriques qui ont marqué la sociologie francophone de la fin du XX<sup>ème</sup> siècle, en l'occurrence l'individualisme méthodologique de Raymond Boudon et le structuralisme génétique de Pierre Bourdieu, s'opposent quant au fonctionnement qu'ils prêtent à l'esprit humain. En effet, l'un comme l'autre de ces modèles peuvent être qualifiés de *cognitifs*, bien qu'en des sens bien particuliers qu'il nous faudra spécifier. Nous verrons ensuite qu'il existe deux manières de dépasser cette opposition<sup>2</sup>.

### II.1. Boudon et l'esprit transparent

L'oeuvre de Raymond Boudon s'inscrit dans la tradition wébérienne en ce qu'elle refuse de faire appel à des causes qui détermineraient, à leur insu, le comportement des acteurs sociaux. Boudon admet d'ailleurs que l'appel à la rationalité des acteurs est un *postulat* qui n'est, en tant que tel, pas démontrable. S'il propose malgré tout de l'adopter, c'est pour deux raisons principales. Tout d'abord, un tel postulat produit, selon lui, des explications de l'action humaine très satisfaisantes car, comme il le dit (ce volume) en citant James Coleman, « l'action rationnelle est sa propre explication ». Lorsqu'il est possible de rendre compte d'un comportement en faisant appel aux raisons pour lesquelles les acteurs sociaux l'ont adopté, alors on *comprend* pourquoi ils ont agi de cette façon; *grosso modo*, on aurait fait de même si l'on s'était trouvé à leur place. Deuxièmement, le postulat de la rationalité permet d'exclure de l'analyse sociologique les ressorts explicatifs qui échappent à la «reconstitution» intentionnelle qu'il préconise, qu'il s'agisse des «frames», des «biais cognitifs», ou encore des «habitus» qui sont autant de pseudo-facteurs inférés «de manière circulaire, à partir du comportement qu'ils prétendent expliquer» (Boudon 2007:?).

Le parcours de Boudon illustre à quel point il est essentiel, à ses yeux, que l'esprit soit *transparent* pour le sociologue. Dans un premier temps, en effet, il s'est appliqué à montrer que les phé-

---

<sup>2</sup> Pour simplifier et condenser la présentation, nous avons choisi quatre auteurs (Boudon, Bourdieu, Sperber et Descombes) afin de synthétiser quatre grandes prises de positions *logiques* dans le champ de la sociologie cognitive.

nomènes sociaux qui semblent échapper à tout contrôle rationnel résultent «simplement» d'interactions intentionnelles dont les résultats sont imprévus (Boudon 1983). Il s'est ensuite attaché aux idéologies, qui paraissent, de prime abord, bien peu rationnelles. Là encore, sa stratégie consiste à montrer que les individus n'y croient pas *bien qu'ils* soient rationnels, mais *parce que* la rationalité, dans certains contextes, s'applique de façon inappropriée (Boudon 1992b). Pour ce faire, Boudon recourut aux travaux de psychologie pour montrer que les croyances erronées peuvent être expliquées à partir de procédures mentales, en soi tout à fait respectables, qui «dérangent» (Boudon 1992a). Cette stratégie, dont le défaut était de faire jouer un rôle trop important à des mécanismes psychologiques inaccessibles au sociologue, fut abandonnée par la suite. Boudon développa alors le concept de «rationalité cognitive» selon lequel les individus mettent en oeuvre des stratégies cognitives qui fonctionnent dans des conditions normales. Dans ce contexte, les idées fausses sont celles qui, par rapport aux informations à disposition des individus et à leurs compétences, découlent du meilleur système de raisons possibles imaginable. Ce recours aux *raisons* (d'agir et de croire) s'accroît encore par la suite et Boudon tente aujourd'hui d'en faire le coeur de sa sociologie cognitive (Boudon 2003; 2004).

Les explications de Boudon reposent ainsi sur une forme de *transparence de l'esprit*. Les ressorts de l'action sont toujours, au moins en principe, accessibles aussi bien à celui qui est engagé dans l'action sociale qu'à celui qui l'observe et l'interprète. La possibilité qu'a le sociologue, une fois le contexte bien explicité, de «se mettre à la place» des acteurs sociaux afin de se saisir par procuration des raisons qui ont guidé leur comportement assurerait ainsi la scientificité de sa démarche. Il ne peut donc rendre compte que des comportements qui peuvent être ramenés à des motivations et à des raisons compréhensibles. Par conséquent, les comportements qui relèvent de biais psychologiques ou d'effets de socialisation n'appartiennent pas au domaine de la sociologie. «Si l'on doit un jour préciser les mécanismes sous-jacents à ces phénomènes, ce sera peut-être le fait des sciences de la vie plutôt que des sciences humaines et sociales» (Boudon 2003:13).

## II.2. Bourdieu et l'esprit aveuglé

La démarche de Pierre Bourdieu s'inscrit bien évidemment dans une tradition bien différente, notamment marxiste, où les phénomènes conscients ont bien moins de poids et où l'idéologie ne se résume pas à l'élaboration de croyances fausses par les individus. Comme il le mentionne à de nombreuses reprises, l'idée du sujet «créateur», possesseur d'un «projet originel» qu'il vise à accomplir en mobilisant rationnellement les moyens à sa disposition, renvoie à l'«illusion de la maîtrise (intellectuelle) de soi, qui est si forte chez les intellectuels» (Bourdieu et Wacquant 1992:108; Clément et al. 2007). Il va jusqu'à parler de «fétichisme de la raison» (Bourdieu 2003:113). Pour Bourdieu, les choix les plus profonds des individus, tels qu'ils se manifestent par exemple dans le goût, sont le produit de trajectoires sociales (Bourdieu 1979). Les agents sociaux sont engagés dans un jeu qui n'est pas le fruit d'une création délibérée et leurs comportements obéissent à des régularités qui ne sont pas explicitées ou codifiées (Bourdieu et Wacquant 1992:73). La logique du quotidien n'est pas la logique détachée du théoricien ; les pratiques devant répondre aux urgences du monde quotidien, il en résulte une logique de l'«à peu près et du flou» (Bourdieu 1980:137). Les agents n'ont ainsi pas accès aux principes qui guident leur pratique et ils ne les découvrent qu'en agissant (Bourdieu 1980:154). Si leurs actions sont souvent appropriées aux conditions dans lesquelles ils évoluent, c'est parce que les acteurs disposent d'un *sens pratique*, «produit de l'exposition durable à des conditions semblables à celles dans lesquelles ils sont placés», ce qui leur permet d'anticiper «la nécessité immanente au cours du monde» (Bourdieu 1987:21).

C'est dans ce contexte que Bourdieu introduit son fameux concept d'*habitus*, «système de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes» (Bourdieu 1980:88). Dans un premier temps, on pourrait penser que ce concept éloigne son modèle de toute interprétation cognitive. En effet, l'*habitus* est clairement inscrit du côté du corps; il est le «social fait corps» (Bourdieu et Wacquant 1992:103). Il renvoie à une nécessité sociale qui a été convertie en schèmes moteurs et en automatismes corporels (Bourdieu 1980:116). Les schèmes de l'*habitus* doivent précisément leur efficacité au fait «qu'ils fonctionnent en deçà de la conscience et du discours, donc hors des prises de l'examen et du contrôle volontaire» (Bourdieu 1980:543). Mais le domaine de la cognition ne se réduit pas aux processus psychologiques conscients, loin de là. Ainsi, si le modèle cognitif de Boudon entre en

résonance avec les recherches menées dans le cadre de la psychologie du raisonnement<sup>3</sup>, la conception bourdieusienne s'ancre, elle, dans un tout autre paradigme cognitif (Lizardo 2004). Cet ancrage devient manifeste lorsque l'on s'arrête sur la dénomination que Bourdieu donne à sa démarche: le *structuralisme génétique*. Cette appellation est précisément celle que le psychologue Jean Piaget utilisa pour désigner sa propre théorie (Piaget 2004). Or, la description que Bourdieu donne du fonctionnement de l'habitus n'est pas sans rappeler le modèle piagétien. Tout d'abord, bien qu'il insiste sur la genèse sociale de ce qu'il nomme un «instinct social», Bourdieu ne nie en rien la réalité *biologique* de l'habitus. Ce dernier résulte bel et bien de l'inscription progressive de l'ordre social dans les cerveaux (Bourdieu 1979:549). Par ailleurs, Bourdieu a souvent associé la notion d'habitus avec celle de *schèmes* moteurs. Or le concept de schème et l'insistance sur la dimension sensori-motrice sont indissociables de la théorie piagétienne du développement de l'enfant (Clément et Malerstein 2003). Pour Piaget, en effet, la connaissance n'est pas la copie passive d'un objet; connaître, c'est être en mesure d'agir sur les objets (Piaget 1947). Pour ce faire, il faut construire des systèmes de transformation qui correspondent plus ou moins à la réalité. Comme les observations menées par Piaget sur les enfants l'ont abondamment illustré, ces modèles isomorphiques n'ont pas à être consciemment représentés par les sujets. Il s'agit d'un savoir faire premier qui, dans certaines situations, peut donner lieu à une prise de conscience (Piaget 1974). La plupart du temps, les situations nouvelles sont ramenées implicitement, grâce à leur ressemblance à une accommodation effectuée avec succès dans le passé, à un schème déjà là. L'habitus, matrice active qui permet aux agents de générer des pratiques nouvelles en élaborant des homologues entre les situations sociales passées et présentes, doit donc beaucoup au modèle cognitif piagétien<sup>4</sup>. Mais Bourdieu, pour d'évidentes raisons «disciplinaires», laisse largement dans l'ombre la nature des capacités cognitives complexes qui permettent aux individus (et aux enfants en particulier) de s'adapter à leur environnement social. Bien que l'esprit qui sous-tende son modèle est *aveugle*, son modèle explicatif est donc tout à fait en mesure de s'articuler avec les recherches psychologiques les plus contemporaines (en particulier en

---

<sup>3</sup> Même si, on l'a vu, il tend aujourd'hui à s'en démarquer.

<sup>4</sup> Un peu curieusement, cette dette n'est que très rarement mentionnée dans l'oeuvre de Bourdieu (cf. Bourdieu 1979: @?) (Bourdieu 2003:232), bien qu'il emprunte souvent des termes à forte consonance piagétienne (Lizardo 2004). Pour illustrer le pouvoir génératif de l'habitus, Bourdieu mentionne par contre de temps en temps, et avec beaucoup de prudence, Chomsky: «ce système de dispositions, on peut le penser par analogie avec la grammaire générative de Chomsky — à la différence qu'il s'agit de dispositions acquises par l'expérience, donc variables selon les lieux et les moments» (Bourdieu 1987:19). Il remarque toutefois par ailleurs l'«erreur épistémologique» de Chomsky, qui fait «comme si les locuteurs étaient des grammairiens» (Bourdieu 1994:225)

psychologie du développement). D'une certaine manière, Bourdieu appelle le développement de telles recherches de ses vœux (Bourdieu 2003:188), même s'il prédit que ce sera une tâche très complexe<sup>5</sup>.

Dans le fond, si les conceptions sociologiques que nous avons cristallisées autour des oeuvres de Boudon et Bourdieu s'opposent si nettement, c'est parce qu'elles reposent sur des visions assez fondamentalement différentes de l'esprit humain. Mais l'une et l'autre seraient en mesure de bénéficier des recherches menées au sein des sciences cognitives, qu'il s'agisse des travaux sur la psychologie du raisonnement, d'un côté, ou de ceux liés à la cognition dite «incarnée» («embodied cognition»), de l'autre (Hutchins 1996; Lakoff et Johnson 1999; Varela et al. 1999). Toutefois, avant d'imaginer une manière de réconcilier ces différentes perspectives au sein d'un modèle plus large de l'esprit humain, il convient de présenter brièvement deux autres stratégies, qui visent également à lier l'esprit et la société.

### *II.3. Sperber et l'esprit infra-conscient*

La première stratégie consiste à dépasser «*par le bas*» l'opposition entre esprit transparent et esprit aveugle. Cette option, qui n'a pas véritablement été développée en sociologie, a surtout été élaborée jusqu'ici en anthropologie, notamment par Dan Sperber. Afin de rapprocher les sciences sociales des sciences de la nature, celui-ci propose de les inscrire au sein d'un programme résolument matérialiste (Sperber 2004). Dans cette optique, la nature des entités traditionnellement traitées par les sciences sociales est problématique. En effet, pour un matérialiste moderne, tout ce qui existe existe «physiquement» (c'est aux physiciens que revient la tâche de nous dire ce que «physiquement» signifie) (Sperber 1990). Pour satisfaire cet impératif ontologique, le naturaliste se doit de décrire les objets et les processus de manière à ce qu'il soit en principe possible d'en identifier les propriétés physiques (Sperber 1996:19-20). Sperber tend dès lors à ne retenir dans ses explications que deux candidats ontologiques : les organismes humains, d'une part, et l'environnement dans lequel ils vivent, de l'autre (Sperber 1996:138). Sperber admet ainsi

---

<sup>5</sup> «En vérité, le problème de la genèse de l'individu biologique socialisé, le problème donc des conditions sociales de formation ou d'acquisition des structures génératives de préférences qui constituent l'habitus en tant que social incorporé, est extrêmement complexe» (Bourdieu and Wacquant 1992:109).

l'existence de trois types d'entité représentationnelle: (1) les «productions publiques», qui désignent «toute modification de l'environnement produite par un comportement humain et pouvant faire l'objet d'une perception humaine» (Sperber 1996:138); (2) les «représentations publiques», artefacts dont la fonction est d'assurer une similarité de contenu entre une de leurs causes mentales dans l'esprit du communicateur et un de leurs effets mentaux dans l'esprit du destinataire» (Sperber 1996:139); et (3) les «représentations mentales», représentations internes que les cerveaux construisent de leur environnement (Sperber 1990:27). Le poids causal repose en dernier lieu sur ces représentations mentales, réalisées physiquement dans le cerveau, car les comportements individuels sont, pour la plupart (sauf les réflexes), des outputs de processus mentaux (Sperber 1997:8). D'après ce modèle, le sociologue ne peut recruter que deux types de mécanismes explicatifs: les mécanismes mentaux individuels, d'une part, et les mécanismes interindividuels qui régulent la communication entre les organismes, d'autre part. Mais les mécanismes mentaux en question, contrairement à ce que suggère Boudon, ne se réduisent pas seulement à des processus conscients; la majorité d'entre eux échappent radicalement à la conscience (*contra* Boudon) (Sperber 1997:16). De plus, les explications proposées au sein du paradigme épidémiologique ne débouchent pas sur la mise en évidence d'un mécanisme global ; elles reposent sur la description au coup par coup des enchaînements des micro-mécanismes qui sous-tendent la stabilisation des phénomènes socioculturels. «Un groupe humain est donc parcouru par des chaînes causales où alternent des modifications mentales et des modifications environnementales, les unes causant les autres. Tout le social est là» (Sperber 1997:9).

Il convient de relever que, a priori, cette approche est compatible avec différentes conceptions de la nature de ces mécanismes, aussi bien intra- qu'inter- individuels. Pour ce qui est des processus communicationnels, Sperber s'appuie quant à lui, sur le modèle linguistique dit de la pertinence (Sperber et Wilson 1986). Quant à son approche des processus mentaux, elle doit beaucoup aux travaux menés aussi bien en psychologie cognitive qu'en psychologie évolutionniste. Dans cette perspective, l'esprit est pensé comme étant composé de systèmes autonomes de résolution de problèmes spécifiques, ou modules, qui ont été sélectionnés durant l'histoire de l'espèce (Boyer 1994; Sperber et Hirschfeld 2004). Cette constitution modulaire, dont le fonctionnement échappe très largement à la conscience, favorise la mise en place de certaines «pentes de l'esprit» (Atran 2002) qui favorisent la dissémination de certaines représentations au détriment d'autres au sein des groupes sociaux. Ce paradigme peut ainsi être qualifié d'*infra-individualiste* (Sperber 1997):

les individus sont des «lieux» où se produisent des processus infra-individuels mais ils n'en sont pas les agents. Une telle perspective, dans la mesure où elle fait appel à des mécanismes qui ne sont réductibles ni à la socialisation (*structuralisme génétique*), ni aux capacités rationnelles (*individualisme méthodologique*), tend bel et bien à dépasser *par le bas* l'opposition entre esprit transparent et esprit aveugle.

### *II.3. Descombes et l'esprit objectif*

L'autre stratégie, toute différente, consiste à dépasser «*par le haut*» l'opposition entre esprit transparent et esprit aveugle en mettant l'esprit pour ainsi dire «à l'extérieur». Le penseur contemporain qui propose la vision la plus analytique de cette conception est le philosophe Vincent Descombes. Ses conceptions, d'obédience wittgensteinienne, remettent radicalement en question le mentalisme et l'individualisme qui caractérisent la plupart des tentatives cognitivistes contemporaines. Dans la *Denrée mentale*, il montre que les efforts des mentalistes visant à naturaliser l'esprit reposent sur une erreur de catégorie (Clément 1997). Tout d'abord, comme le déplacement des corps qu'ils observent ne peut pas s'expliquer par les théories qui s'appliquent aux boules de billard, ils supposent qu'il y a dans ces corps «un système complexe qui contrôle le déplacement observable. Ce système complexe s'appelle "esprit"» (Descombes 1995:32-33). Tout contact entre l'organisme et le monde est interprété comme étant médiatisé par des représentations. Mais où et pour qui ces représentations font-elles «acte de présence», se demande Descombes? Qui décide d'agir, ou de croire, une fois ces représentations constituées? Le modèle cognitif, du moins celui de Jerry Fodor sur lequel il appuie sa critique, semble condamné à accepter la présence d'homoncules — minuscules agents internes responsables des décisions comportementales — qui ruinent son ambition naturaliste. En fait, selon Descombes, l'erreur du mentalisme contemporain consiste à vouloir assurer l'autonomie du mental en le détachant du monde extérieur pour se poser ensuite le problème inextricable de l'interaction entre le mental et le physique (Descombes 1995:26).

La conception que Descombes propose est tout autre. Les comportements humains se caractérisent par leur *intentionnalité*. Or, comme le montre Wittgenstein en prenant l'exemple d'un jeune adulte qui se destine à la médecine, une intention ne renvoie pas à un événement mental qui

pourrait être isolé dans le temps et consacré comme *cause* d'un comportement donné. Ainsi, avoir l'intention d'être médecin renvoie à la subordination d'un ensemble d'efforts et de décisions à un but qui n'a pas à être continuellement présent à l'esprit: «c'est cet ordre de subordination des moyens à la fin qui donne son contenu au concept d'intention» (Descombes 1995:52-53). Le comportement de ce jeune homme prend alors sens par rapport à un projet qui motive et organise son action. Or le parcours qui le conduira à cette carrière ne dépend pas de ses états mentaux; il est défini, «hors de lui», par un ensemble d'étapes institutionnelles (études, examens, stages, etc.) qui vont dicter son comportement. Un peu à la manière dont nos comportements verbaux s'organisent en fonction de la langue dans laquelle on s'exprime, les comportements sociaux en général se constituent en fonction d'une *grammaire sociale*, d'une «forme de vie», qui préexiste aux individus qui les mettent en oeuvre (Clément 1996). Pour comprendre le comportement d'un individu, il convient dans cette perspective de s'attacher à la façon dont il est à chaque fois intégré à son milieu (Descombes 1996:17). La métaphore de la fourmi, que Descombes emprunte à Herbert Simon, illustre bien cette perspective «externaliste». Les zigzags tarabiscotés d'une fourmi ne renvoient pas en effet à un plan d'action complexe logé «dans la tête» de celle-ci; son seul but est de rentrer à la fourmilière et tous ses détours sont en fait imposés par le relief ambiant, non par sa structure interne. «Toute la complexité du comportement doit être assignée au milieu extérieur, ce qui veut dire que le comportement reflète la complexité du dehors, pas la complexité du dedans» (Descombes 1996:210-211). Dans le cas des comportements humains, on a «simplement» affaire à un environnement plus complexe. Pour participer à la forme de vie de la société dont il fait partie, l'individu *doit* suivre les usages de son groupe (Descombes 2000). Afin de comprendre le comportement des êtres humains, il convient dès lors de pratiquer une «écologie cognitive», une science des conduites qui doivent être apprises, et qui le seront «conformément aux moeurs et aux habitudes d'un groupe» (Descombes 1996:215). On peut alors parler d'«esprit objectif» car (1) la société repose sur des idées et des valeurs communes qui correspondent aux significations que les personnes donnent à leurs actions; (2) ces idées et valeurs sont extérieures aux individus et existent sous la forme de règles qui ne dépendent d'aucun d'eux en particulier (Descombes 1996: 289).

Ces quatre perspectives, que nous avons brièvement résumées en les structurant, pour les besoins de la présentation, autour d'auteurs particuliers (*l'individualisme méthodologique* de Boudon, le *structuralisme génétique* de Bourdieu, *l'infra-individualisme* de Sperber et le *holisme* de Des-



combes), semblent déboucher sur des conceptions si différentes de l'esprit humain qu'on voit mal comment les réconcilier. Toutefois, en tentant à chaque fois de leur rendre justice, nous avons essayé de montrer qu'elles sont, prises individuellement et accompagnées d'exemples idoines, loin d'être contre-intuitives. Plutôt que de donner tort à l'une ou l'autre, on peut ainsi se demander s'il ne serait pas possible de les articuler au sein d'un modèle de l'esprit composés de facettes multiples. C'est pourquoi nous proposons d'associer ces différentes conceptions à différentes «strates» représentationnelles.

### III. Les strates représentationnelles de l'esprit

Est-il possible de réconcilier les différentes perspectives sur la mission qui devrait être celle de la sociologie cognitive au sein d'un modèle unifié? Nous pensons que, globalement, il est possible d'articuler les conceptions en conflit en les intégrant dans un modèle plus complexe de l'esprit humain et de son fonctionnement. Cette perspective s'inscrit au sein d'un naturalisme modéré (Kaufmann et Clément 2008b) qui tend à remettre en question la séparation radicale entre l'homme et l'animal, la culture et la nature, les sciences humaines et les sciences naturelles (Clément 2007). Toutes les manières d'envisager l'étude des phénomènes sociaux reposent, nous l'avons vu, sur un modèle plus ou moins implicite de l'esprit humain. A notre avis, une sociologie cognitive doit donc développer, en recrutant les recherches et théories des sciences cognitives contemporaines, un modèle de l'esprit humain aussi complet et réaliste que possible. Ce «détour» par les sciences cognitives est susceptible de nous fournir un moyen d'articuler, sinon concilier, en s'attachant à la manière dont le cerveau prend en charge des informations de nature diverse, les différentes conceptions de l'esprit défendues en sociologie. Synthétiquement, il semble possible d'organiser une grande partie des recherches sur la cognition grâce à un modèle stratifié de l'esprit humain. Les quatre strates que nous allons proposer correspondent à autant de manière dont l'information peut être prise en charge en fonction des contenus représentationnels mobilisés.

#### *IV.1. L'esprit naturel*

La première chose importante qui se dégage des travaux menés en neurosciences et en psychologie est la conception du cerveau en tant que «machine à anticiper». Pour le neurologue Rodolfo Llinás, la fonction ultime du cerveau est la prédiction. En effet, dès qu'un organisme commence à se déplacer dans l'espace, il est essentiel pour sa survie qu'il puisse anticiper le résultat de ses mouvements à partir des stimuli sensoriels que provoque tout changement dans son environnement immédiat (Llinás 2001:21). L'évolution des espèces peut être vue sous l'angle de l'accroissement et de la complexité de ces capacités de prédiction; le nombre des intermédiaires entre les informations venues du monde et les «effecteurs» responsables des actions s'accroît au fil de l'évolution (Vincent 1988: 16). L'avantage évolutif ultime réside, pour reprendre une expression de Dennett, dans la possibilité qu'à l'organisme de «faire mourir des hypothèses à sa place» (Dennett 1996:88). Relevons immédiatement que les capacités qui permettent aux cerveaux d'anticiper, ne serait-ce que de quelques millisecondes, ce qui va se passer, ne requièrent pas la présence de processus conscients. La conscience, prise dans le sens réflexif que nous présenterons plus loin, est plutôt «coûteuse» en temps et en énergie. Dans le cas des organismes humains, elle semble réservée au traitement des situations pour lesquelles l'organisme ne dispose pas d'une réponse directe, ou pour lesquelles le cerveau produit différentes «solutions» mutuellement incompatibles (Clément et Malerstein 2003).

Plusieurs lignes de recherche indiquent la nature spécialisée, ou «domaine-spécifique» de bon nombre de ces traitements non conscients de l'information au sein de l'espèce humaine. Les psychologues évolutionnistes, d'une part, appliquent aux «organes mentaux» les préceptes de la théorie évolutionniste: si certains problèmes se sont posés de manière récurrente dans le passé évolutionnaire d'une espèce, il y a de fortes chances pour que des forces sélectives favorisent l'émergence de mécanismes spécifiques pour les prendre en charge car les mécanismes d'apprentissage généraux sont trop «coûteux» en temps et en énergie (Cosmides et Tooby 1994). Dans cette perspective évolutionniste, nous disposons par conséquent de mécanismes spécifiques d'apprentissage qui nous permettent de saisir les régularités de notre environnement en nous focalisant sur certains types de données pertinentes par rapport à un domaine particulier (Hirschfeld et Gelman 1994). Les travaux des neuropsychologues plaident également pour une vision «modulariste» de l'esprit, certaines pathologies conduisant à des déficits très spécifiques,

comme la prosopagnosie (impossibilité à reconnaître les visages familiers) rendue célèbre par Oliver Sacks dans *L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau* (Sacks 1985; Shallice 1995). Enfin, les recherches contemporaines en psychologie du développement montrent que les bébés font preuve de différents types d'attentes spontanées, ou de prédispositions à apprendre, face aux différentes facettes de leur environnement, qu'il soit physique (Baillargeon 1987; Spelke 1994), biologique (Atran 1990; Keil 1989), ou «psychologique» (Gopnik et Meltzoff 1998; Wellman 1992; Wimmer et Perner 1983). Plus récemment, différents auteurs ont également plaidé pour l'existence de capacités sociales élémentaires permettant aux individus d'anticiper le comportement de leurs semblables sans faire le «détour» par leur esprit (Hirschfeld 1999; Jackendoff 1994; Kaufmann et Clément 2003; Kaufmann et Clément 2008a).

Il existe par conséquent un vaste ensemble de données qui dessinent, de manière de plus en plus détaillée, les contours d'un premier niveau d'attentes «naturelles» que l'esprit humain est susceptible d'entretenir. Les représentations qui émergent à ce niveau de traitement informationnel largement modulaire, automatique et «pré-câblé» sont non conscientes. Elles se constituent «spontanément», pour autant que les enfants soient immergés dans un environnement qui stimule suffisamment l'«appareillage cognitif» dont ils ont hérité durant leur phylogenèse. L'importance des données rassemblées aujourd'hui accorde également un crédit important à la perspective dite «naturaliste», qui vise notamment à tenir compte de l'état de la recherche en psychologie et dans les neurosciences pour dessiner «les pentes de l'esprit». Ce recours à cette couche infra-intentionnelle semble appropriée pour aborder, notamment, les phénomènes de croyances collectives car, en s'attachant à cette strate de traitement de l'information commune à l'humanité, il est possible de mieux comprendre pourquoi certains types de représentations «prennent» mieux que d'autres (Boyer 1994; 2001; Sperber 1996).

#### *IV. L'esprit socialisé*

L'ensemble des opérations mentales qui nous permettent de nous adapter à la vie en société ne se réduit bien entendu pas à cet héritage phylogénétique. D'innombrables représentations sociales s'imposent aux agents sociaux non par un moulage cognitif du *dedans*, mais «du dehors» (Durkheim 1898: 17). Deux questions, encore largement débattues aujourd'hui, se posent. D'une

part, (a) quelle est la nature de cette influence externe sur l'esprit (Clément et Kaumann 2008)? D'autre part, (b) quelles sont les capacités cognitives et affectives qui permettent aux agents sociaux de rapidement acquérir les manières de faire, dire et penser qui sont «appropriées» à leur groupe d'appartenance?

(a) Dans un premier mouvement, les sciences cognitives ont eu tendance à remettre radicalement en cause les ambitions de Durkheim, pour qui les catégories mêmes de la pensée étaient d'origine sociale (Durkheim 2001; Rawls 1996)<sup>6</sup>. Plus récemment, les travaux de Richard Nisbett et de son équipe, notamment, ont montré expérimentalement d'importantes différences dans la manière dont des sujets issus de cultures différentes (nord-américaine vs asiatique) catégorisent, perçoivent ou pensent le monde qui les entoure (Nisbett 2003; Nisbett et Masuda 2003). Bien que ces travaux aient donné lieu à des débats vigoureux quant à la «profondeur» des différences dans les réponses observées (Engel 2007), d'autres courants de recherche, et en particulier la sociologie cognitive d'Eviatar Zerubavel (Zerubavel 1999; Friedman, ce volume), montrent à quel point combien notre vision du monde est marquée par certains «filtres» transmis lors de la socialisation. La nature exacte de ces filtres est encore difficile à préciser. D'une part, ils semblent renvoyer à une certaine structure *attentionnelle*, les membres avisés d'une culture orientant l'attention des nouveaux arrivants vers ce qui est socialement pertinent. D'autre part, les processus qui se déroulent au niveau de cette strate cognitive génèrent également des attentes spécifiques qui ont surtout été étudiées par les psychologues sociaux. Souvent regroupés sous l'appellation générique de «schémas», ces formats représentationnels peuvent porter sur des entités naturelles ou sociales (ex.: le sida, la psychanalyse) — les «représentations sociales», rendues fameuses par Serge Moscovici (Moscovici et Hewstone 1984; Jodelet 1984), sur des événements — les «scripts» (Shank et Abelson 1977), ou encore sur des personnes ou des groupes sociaux — les «stéréotypes». Ils fonctionnent comme des structures de connaissances qui permettent, à partir de la détection d'éléments du contexte jugés similaires à des situations rencontrées dans le passé, d'inférer (de manière éventuellement erronée) la suite des événements (ou les chances que certains événements se produisent). Ces «abrévés décisionnels» (Missika 1996), s'ils ont pris place durant la socialisation, ne nécessitent généralement pas un traitement conscient de la part du sujet.

---

<sup>6</sup> Pour un bon exemple de cette perspective innéiste, on peut se référer aux ouvrages de Steven Pinker (Pinker 1996; Pinker 1997)

(b) Dans une perspective sociologique, il est fondamental de se demander comment il est possible, en particulier pour les petits d'hommes, d'acquérir les schémas qui jouent, en l'occurrence, un rôle crucial dans l'orientation des comportements sociaux. Une option, souvent défendue en sociologie, consiste à insister sur la répétition des expériences, processus qui finirait par installer des habitudes. Il en résulterait une «accoutumance» qui nous conduirait à supposer que le futur sera conforme au passé (Lahire, ce volume). Le mécanisme sous-jacent à l'acquisition des schèmes sociaux serait ainsi une forme d'associationnisme, voire de conditionnement, une incorporation liée à un apprentissage implicite mais systématique. Sans entrer dans trop de détails, cette vision quelque peu béhavioriste laisse dans l'ombre les formidables capacités d'apprentissage social de l'enfant. Les travaux de Tomasello, par exemple, montrent que les enfants sont très rapidement en mesure de tenir compte et de prendre en charge les informations qui leur proviennent de leur environnement (Tomasello 2001; Cicourel, ce volume). A 9 mois, par exemple, ils suivent le regard des adultes, prennent garde à leurs expressions émotionnelles et agissent sur les objets de la même manière que leurs aînés (Tomasello et Rakoczy 2003). A 14 mois, ils n'imitent pas de façon aveugle les actions nouvelles qu'ils sont en mesure d'observer mais semblent attribuer une intention aux comportements de leurs semblables (Gergely et al. 2002). Il est ainsi probable que les êtres humains aient hérité de leurs ancêtres une capacité «pédagogique» qui facilite considérablement l'acquisition rapide de la formidable richesse culturelle accumulée par leur groupe d'appartenance (Premack et Premack 2003; Gergely et Cisbra 2006). Enfin, les recherches menées sur les processus analogiques laissent entrevoir une meilleure compréhension de ce que Bourdieu appelait les «homologies» (Bourdieu 1994: 411; Holyoak et Thagard 1996; Gentner et al. 2001, Kaufmann et Clément 2008b). En conclusion, on a bien affaire à la mise en place de *dispositions* au cours de la socialisation, mais les sciences cognitives offrent de superbes perspectives de recherche afin de mieux comprendre comment celles-ci s'ancrent dans le corps / cerveaux des sujets sociaux.

### *IV.3. L'esprit réflexif*

Malgré la défiance que certains sociologues ont éprouvée vis-à-vis des phénomènes conscients, il semble indéniable qu'un nombre important de nos comportements et de nos assentiments est précédé d'une délibération réflexive. Longtemps ignorée par les approches matérialistes en raison de son aspect irréductiblement phénoménal et subjectif (McGinn 2000), la conscience est désormais un sujet d'étude scientifique légitime — et passionnant (Changeux 1983; Damasio 1997; Edelman 1992; Llinás 2001; Varela et al. 1999). Dans la perspective de mettre à jour les différents types de processus cognitifs impliqués dans les actions sociales, c'est en particulier la «conscience-accès» qui est importante (Block 1995). Block désigne par ce terme la possibilité de pouvoir mobiliser intentionnellement certaines représentations afin de les «mettre au travail» pour, par exemple, planifier une action, ou effectuer un raisonnement plus ou moins complexe (Clément 2007). Les origines évolutives de cette capacité à se représenter des représentations sont encore à l'étude (Sperber 2000), mais le résultat est très intéressant d'un point de vue adaptatif: une sorte de «théâtre interne» virtuel ouvre un «espace de travail» où il est possible de manipuler mentalement des contenus mentaux (Baars 1997). Sans entrer ici dans les détails, soulignons que l'étude de ces processus a fait l'objet d'une littérature considérable en psychologie du raisonnement (Rossi et Van den Henst 2007), notamment sur les modèles mentaux (Johnson-Laird 1983). Cet ensemble de travaux justifie à nos yeux le recours à un modèle de l'acteur rationnel pour rendre compte, dans des contextes et des limites qui restent à déterminer, des types de comportements sociaux qui sont sous-tendus par des processus réflexifs.

### *IV.4. L'esprit objectif*

Enfin, encore plus sommairement, il convient de mentionner un dernier type de traitement informationnel possible, qui renvoie à la forme d'«extériorité» des faits sociaux mentionnée par certains sociologues et philosophes. Il existe en effet des représentations culturelles qui peuvent être vues comme des «solutions inventées et transmises de génération en génération» (Descombes 1995:215). Elles consistent en des ensembles, plus ou moins organisés, de visions du monde, d'univers normatifs, de récits mythologiques, qui constituent pour les membres d'une communauté culturelle donnée des *références*, des points d'appui symbolique sur lesquels se ba-

ser, notamment lorsque des disputes ou des doutes surgissent quant à *ce qu'il convient* de faire ou de penser. Ces «macro-représentations» sont réflexives, en ce sens qu'elles peuvent être convoquées par les individus en tant que «ressources symboliques» (Zittoun 2007) et qu'elles impliquent de la part des sujets une forme de «distanciation symbolique» (Valsiner 2008). Mais elles sont également sociales puisqu'elles sont prises en charge, généralement explicitement, par des dispositifs institutionnels de socialisation (notamment par l'École dans les sociétés modernes).

La nature exacte de telles représentations de haut-niveau, ainsi que les capacités cognitives nécessaires à leur maîtrise sont encore peu étudiées. A titre d'hypothèse, on peut supposer que le format privilégié pour ce type d'entités est le *récit*. Au niveau de leur organisation structurelle, d'une part, les récits possèdent des propriétés dynamiques qui permettent de «faire tenir ensemble» un grand nombre de représentations de niveaux inférieurs: cet aspect *holistique* est, on l'a vu, fondamental pour certaines sociologies. Au niveau personnel, d'autre part, les récits permettent d'agencer les événements parfois chaotiques de nos existences par la mise en scène d'«intrigues»; les accidents de la vie s'agencent en une histoire conduisant à un dénouement (Ricoeur 1990). Cette capacité à organiser les événements au sein d'une trame narrative pourrait avoir un fondement neuronal? (Gazzaniga 1996). Ce qui est sûr, c'est qu'une telle capacité se met en place chez l'enfant de façon suffisamment rapide pour que l'on puisse supposer l'existence d'une propension protolinguistique au récit (Bruner 1991). Même des arguments «naturalistes» permettent ainsi d'attribuer à une position «holistique» ou «externaliste» une place de choix au sein de la sociologie cognitive.

## Conclusion

Ce chapitre avait une ambition «oecuménique»: montrer en quoi les principales intuitions qui sont à la source de conceptions différenciées du domaine propre à la sociologie cognitive peuvent être réconciliées au moyen d'une vision «stratifiée» des processus représentationnels qui sous-tendent nos comportements sociaux. Pour ce faire, nous avons dans un premier temps montré combien les conceptions des pères de la sociologie, encore si influentes aujourd'hui, reposaient chacune sur une certaine «posture cognitive». Selon la manière de concevoir les liens entre l'esprit et la société, la psychologie et la sociologie, le type de démarche et les causalités recher-

chées varient du tout au tout. Ensuite, afin de montrer de quelle manière ces tensions épistémiques structurent encore le champ des sciences sociales, nous avons décrit synthétiquement quatre manières idéal-typiques d'envisager *l'esprit social* aujourd'hui.

Le pari est alors le suivant: si ces grandes orientations semblent radicalement irréconciliables, c'est parce qu'elles ont tendance à se focaliser sur une seule facette de l'esprit humain. Or ce dernier est avant tout à concevoir comme une notion «tiroir» recouvrant des types de traitement de l'information très diversifiés. Certains processus renvoient à des inférences très spécialisées, automatiques et non conscientes qui auraient émergé au cours de l'évolution afin de prendre en charge des problèmes qui se posaient de manière récurrente à notre espèce. D'autres manières d'anticiper le cours des événements sociaux reposent sur des structures dispositionnelles acquises, de manière largement implicite, au cours de notre socialisation. D'autres inférences encore dépendent de l'activation consciente de croyances et de désirs afin de planifier des actions le plus efficacement possible. Enfin, le besoin de se situer par rapport à des valeurs partagées et transcendantes favorise une activité cognitive de type plus organisationnelle, qui mobilise des ressources culturelles partagées afin de donner sens à sa vie, qu'elle soit intime ou publique.

Si la perspective développée ici s'avérait pertinente, elle constituerait alors un plaidoyer pour un rapprochement entre la sociologie et les sciences cognitives. D'une part, le modèle «stratifié» de l'esprit, encore à développer grâce aux efforts des éthologues, des psychologues et des neuroscientifiques, favorise l'articulation des réflexions issues de paradigmes sociologiques différents plutôt que leur rejet mutuel; la sociologie, tout en gardant les pôles d'intérêts et les types de démarches qui la distinguent, aurait une chance de s'engager dans une conception plus cumulative de la connaissance. D'autre part, la sociologie, en insistant sur les multiples déterminants externes du comportement, est en mesure de jouer un rôle essentiel dans l'élargissement des sciences cognitives, pour l'instant centrées sur des causalités de type «interne». Un drapeau blanc se lève sur un vieux champ de bataille académique: la nature humaine est sociale et les sciences sociales n'ont plus à avoir peur des sciences «naturelles».

## Références



- Atran, S. (2002). *In gods we trust : the evolutionary landscape of religion*. Oxford ; New York: Oxford University Press.
- Atran, S. (1990). *Cognitive foundations of natural history: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baars, B. J. (1997). *In the theater of consciousness : the workspace of the mind*. New York: Oxford University Press.
- Baillargeon, R. (1987). Object permanence in 3 1/2 and 4 1/2 months-old children. *Developmental Psychology*, 23, 655-664.
- Block, N. (1995). On a Confusion about a Function of Consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, 18, 227-287.
- Boudon, R. (1983). *La logique du social*. Hachette Littérature.
- Boudon, R. (1992a). *L'art de se persuader*. Paris: Seuil.
- Boudon, R. (1992b). *L'idéologie, ou, L'origine des idées reçues*. Paris: Seuil.
- Boudon, R. (1995). *Le juste et le vrai*. Paris: Fayard.
- Boudon, R. (2003). *Raison, bonnes raisons*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Boudon, R. (2007). *Essais sur la théorie générale de la rationalité*. Presses Universitaires de France - PUF.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction*. Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1980). *Le Sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*. Les Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2003). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1992). *Réponses*. Seuil.
- Boyer, P. (1994). *The naturalness of religious ideas : a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. (2001). *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion*. Paris: R. Laffont.
- Bruner, J. (1991). The Narrative Construction of Reality. *Critical Inquiry*, 18, 1-21.
- Changeux, J.-P. (1983). *L'Homme neuronal*. Paris: Fayard.
- Clément, F. (1996). Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales. *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIV(106), 155-168.
- Clément, F. (1997). Du bon usage de la psychologie en philosophie. *Critique*, 599, 227-246.
- Clément, F. (2007). La conscience plurielle. Les formes de la conscience au cours du développement. In F. Pons & P.-A. Doudin (Eds.), *La conscience*. Québec: Presse Universitaire du Québec.
- Clément, F., Escoda, M. R., Schultheis, F., & Berclaz, M. (2007). *L'inconscient académique*. Editions Seismo.
- Clément, F. & Kaufmann, L. (Eds.). (2008). *Cognition, Culture and Society. What cognitive scientists have to say to social scientists*. *Intellectica*.
- Clément, F. & Malerstein, A., J. (2003). What is it like to be conscious? The ontogenesis of consciousness. *Philosophical Psychology*, 16(1), 67-85.
- Cosmides, L. & Tooby, J. (1994). Origins of domain specificity: The evolution of functional organisation. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Damasio, A. R. (1997). *L'erreur de Descartes*. Paris: Odile Jacob.
- Dennett, D. C. (1996). *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*. London: Weindenfeld & Nicolson.

- Descombes, V. (1995). *La denrée mentale*. Paris: Editions de Minuit.
- Descombes, V. (1996). *Les institutions du sens*. Paris: Editions de Minuit.
- Descombes, V. (2000). Philosophie des représentations collectives. *Revue scientifique*, 13(1), 37-49.
- Durkheim, É. (2001). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1894). Les Règles de la méthode sociologique.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
- Durkheim, E. (1898). Représentations individuelles et représentations collectives.  
<http://classiques.uqac.ca/>
- Durkheim, E. (1912). Les formes élémentaires de la vie religieuse.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
- Durkheim, E. (1914). Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales. *Scientia*, XV, 206-221.
- Edelman, G. M. (1992). *Biologie de la conscience*. Odile Jacob.
- Engel, P. (2007). Is There a Geography of Thought? *Cognitio*, 8.
- Gazzaniga, M. (1996). *Le cerveau social*. Paris: Odile Jacob.
- Gentner, D., Holyoak, K. J., & Kokinov, B. N. (2001). *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*. The MIT Press.
- Gergely, G., Bekkering, H., & Kiraly, I. (2002). Rational imitation in preverbal infants. *Nature*, 415(6873), 755.
- Gergely, G. & Csibra, G. (2006). Sylvia's recipe: The role of imitation and pedagogy in the transmission of cultural knowledge. In N. J. Enfield & S. C. Levenson (Eds.), *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition, and Human Interaction*. Oxford: Berg.
- Gopnik, A. & Meltzoff, A. N. (1998). *Words, Thoughts, and Theories (Learning, Development, and Conceptual Change)*. The MIT Press.
- Hirschfeld, L. A. (1999). Naïve sociology. *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*. (pp. ?). Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Hirschfeld, L. A. & Gelman, S. A. (1994). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Holyoak, K. J. & Thagard, P. (1996). *Mental Leaps: Analogy in Creative Thought*. The MIT Press.
- Hutchins, E. (1996). *Cognition in the Wild (Bradford Books)*. The MIT Press.
- Jackendoff, R. S. (1994). *Patterns in the mind. Language and Human Nature*. New York: Basic Books.
- Jodelet, D. (Ed.). (1989). *Les représentations sociales*. Paris: PUF.
- Johnson-Laird, P. (1983). *Mental Models (Cognitive Science, No 6)*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Kahneman, D. & Tversky, A. (1972). Subjective probability: A judgment of representativeness. *Cognitive Psychology*, 3, 430-454.
- Karsenti, B. (2002). L'imitation. Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde. In C. Chauviré & A. Ogien (Eds.), *La régularité*. (pp. 183-215). Paris: EHESS.
- Kaufmann, L. & Clément, F. (2003). Is sociology core knowledge? The social nature of the cognitive architecture. *Intellectica*. No 36-37 2003, 421-457).

- Kaufmann, L. & Clément, F. (2008a). Les formes élémentaires de la vie sociale. In M. De Fornel & C. Lemieux (Eds.), *Enquêtes. Constructionnisme versus naturalisme? Esquisses pour une "troisième voie"*.
- Kaufmann, L. & Clément, F. (2008b). How culture comes to mind: From Social Affordances to Cultural Analogies In F. Clément & L. Kaufmann (Eds.), *Intellectica. "Culture and cognition. What cognitive scientists have to say to social scientists"*.
- Keil, F., C. (1989). *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh : The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. HarperCollins Publishers.
- Lizardo, O. (2004). The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 34(4), 375-401.
- Llinás, R. R. (2001). *I of the vortex : from neurons to self*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- McGinn, C. (2000). *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. Basic Books.
- Missika, J.-L. (1995). Les abrégés de décision. *MédiaPouvoirs*, 38, 53-62.
- Moscovici, S. & Hewstone, M. (1984). De la science au sens commun. In S. Moscovici (Ed.), *Psychologie sociale*. Paris: PUF.
- Nisbett, R. E. (2003). *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently and Why*. New York: Free Press.
- Nisbett, R. E. & Ross, L. (1980). *Human inference : strategies and shortcomings of social judgment*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Nisbett, R. E. & Masuda, T. (2003). Culture and Point of View. *PNAS*, 100(19).
- Pareto, V. (1968). *Traité de sociologie générale*. Genève: Droz.
- Piaget, J. (1947). *La représentation du monde chez l'enfant* (Nouv. éd ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Piaget, J. (2004). *Le structuralisme* (12e ed.). Paris: Presses universitaires de France.
- Piaget, J. (1974). *La prise de conscience*. Paris: PUF.
- Pinker, S. (1996). *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Pinker, S. (1997). *How the Mind Works*. New York: W. W. Norton & Company.
- Premack, D. & Premack, A. J. (2003). *Original intelligence : unlocking the mystery of who we are*. New York: McGraw-Hill.
- Rawls, A. W. (1996). Durkheim's epistemology: the neglected argument. *American Journal of sociology*, 102(2), 430-482.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Rossi, S. & Van der Henst, J.-B. (Eds.). (2007). *Psychologies du raisonnement*. Bruxelles: De Boeck.
- Sacks, O. (1985). *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*. Paris: Seuil.
- Shallice, T. (1995). *Symptômes et modèles en neuropsychologie. Des Schémas aux réseaux*. Paris: PUF.
- Shank, R. & Abelson, R. P. (1977). *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structure*. New York: Hillsdale.
- Spelke, E. S. (1994). Initial knowledge: Six suggestions. *Cognition*, 50, 431-455.
- Sperber, D. (1996). *La contagion des idées*. Odile Jacob.
- Sperber, D. (1997). Individualisme méthodologique et cognitivisme. In R. Boudon, F. Chazel, & A. Bouvier (Eds.), *Cognition et sciences sociales*. (pp. 123-136). Paris: Presse Universitaires de France.

- Sperber, D. (2000). Metarepresentations in an evolutionary perspective. In D. Sperber (Ed.), *Metarepresentations*. Oxford: Oxford University Press.
- Sperber, D. (1990). The epidemiology of beliefs. In C. Fraser & G. Gaskell (Eds.), *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. (pp. 25-44). Oxford: Clarendon Press.
- Sperber, D. (2004). Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme. In D. Andler (Ed.), *Introduction aux sciences cognitives*. (pp. 493-542). Paris: Gallimard.
- Sperber, D. & Wilson, D. (1989). *La Pertinence : communication et cognition*. Paris: Editions de Minuit.
- Sperber, D. & Hirschfeld, L. The cognitive foundations of cultural stability and diversity. *Trends Cogn Sci*, 8(1), 40-46.
- Tarde, G. (1893). *La logique sociale*.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
- Tarde, G. (1895). *Les lois de l'imitation*.  
[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)
- Tomasello, M. (2001). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press.
- Tomasello, M. & Rakoczy, H. (2003). What makes human cognition unique? From individual to shared to collective intentionality. *Mind & Language*, 18(2), 121-147.
- Valsiner, J. (2008). Returning to the Future of Psychology: Cultural psychology and the study of mental self-regulatory processes. *Intellectica*, 46-47.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1999). *L'inscription corporelle de l'esprit*. Seuil.
- Vincent, J.-D. (1986). *Biologie des passions*. Paris: Odile Jacob.
- Weber, M. (1996). *Economie et société*. Paris: Plon.
- Weber, M. (1904). L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale.  
<http://classiques.uqac.ca/>
- Weber, M. (1917). Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques. <http://classiques.uqac.ca/>
- Wellman, H. J. (1992). *The Child's Theory of Mind (Bradford Books)*. The MIT Press.
- Wimmer, H. & Perner, J. (1983). Beliefs about beliefs: representing and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception. *Cognition*, 13, 103-128.
- Zerubavel, E. (1999). *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zittoun, T. (2007). The Role of Symbolic Ressources in Human Life. In J. Valsiner & A. Rosa (Eds.), *Cambridge Handbook of Socio-Cultural Psychology*. (pp. 343-361). Cambridge: Cambridge University Press.