

Laurence KAUFMANN & Fabrice CLEMENT

La sociologie est-elle un savoir infus ? De la nature sociale de l'architecture cognitive

Résumé : L'ontologie contemporaine considère volontiers que l'ordre des choses s'échelonne sur une pyramide de complexité. Pour le sens commun comme pour l'Académie, les entités physiques, les composés chimiques, les phénomènes biologiques, le monde du mental et enfin les organisations sociales se succèdent dans un ordre où la complexité croissante des phénomènes étudiés accroît les risques d'approximation. Bon nombre de sociologues comme de philosophes s'efforcent ainsi à montrer comment le tout naît du particulier, le social de l'individuel. C'est cet ordre ontologique apparemment inébranlable que remet en question cet article. L'éthologie, la psychologie évolutionniste et la psychologie du développement fournissent en effet de nombreux arguments, à la fois phylogéniques, ontogéniques et logiques, pour suggérer que l'ordre des faits sociaux précède en fait celui des faits psychologiques. Les auteurs plaident en particulier pour l'existence d'une « sociologie naïve », i.e. un système d'inférences sociales sans lequel les analyses de type mentaliste ne seraient même pas envisageables. Cette modification de la pyramide ontologique amène ainsi à repenser et revivifier les rapports entre la sociologie et la psychologie.

Mots-clés : Cognition sociale, éthologie, primates, ontogenèse, psychologie évolutionniste, psychologie du développement, action, sociologie naïve

Abstract: **Is sociology core knowledge? The social nature of the cognitive architecture.** Contemporaneous ontology considers that the nature of things can be positioned on a pyramid of complexity. For the common sense as well as for the Academy, physical entities, chemical compounds, biological phenomena, mental realm and social organizations follow one another in an order of growing complexity and approximation. A lot of sociologists and philosophers thus try to show how the social emerges from the individual, the whole from the particular. That's precisely this apparently unshakeable hierarchy order that this article calls into question. Actually ethology, evolutionary psychology and developmental psychology provide numerous arguments, phylogenetic, ontogenetic and logical, for claiming that the order of social facts does indeed precede the order of psychological facts. The authors plead in particular for the existence of a "naive sociology", e.g. a system of social inferences without which mentalistic analyses would not even be possible.

This modification of the ontological pyramid then leads to rethink and revive the relations between sociology and psychology.

Key words: Social cognition, ethology, primates, ontogeny, evolutionary psychology, developmental psychology, action, naive sociology

I. INTRODUCTION¹

De manière plus ou moins explicite, l'ontologie du monde contemporain se présente sous la forme d'une pyramide où les phénomènes s'ordonnent sur une échelle de complexité croissante. C'est l'ordre des choses physiques qui sert de support premier à cette pyramide ontologique. Le niveau de complexité suivant est occupé par le domaine de l'organique, suivi par le monde du vivant. L'avant-dernier étage est réservé aux entités mentales, alors que le sommet de la pyramide est attribué aux phénomènes sociaux.

Cette progression ontologique, qui va des atomes aux molécules, des molécules à la cellule et aux organismes vivants multicellulaires, et enfin de l'esprit à la société, repose sur deux théories très largement acceptées. La *théorie de la matière*, d'une part, dépeint un monde entièrement constitué par des systèmes de particules physiques, munis de propriétés causales. La *théorie de l'évolution*, d'autre part, décrit l'émergence des capacités qui ont permis aux organismes vivants de survivre et de s'adapter à leur environnement naturel. Selon ces deux théories, la complexité croissante des différents niveaux d'organisation de la matière correspond à plusieurs étapes évolutives auxquelles peuvent être associées différentes *sciences*. Au départ, il y a des particules dont la combinaison et les caractéristiques sont analysées par la physique et la chimie. La biologie se penche sur les cellules et les systèmes de cellules que constituent les organismes vivants. La psychologie se centre ensuite sur les mécanismes cognitifs et émotionnels qui motivent l'action de ces organismes alors que la sociologie traite des produits dérivés qui résultent de leur regroupement.

Idéalement, l'étude de l'ensemble des choses existantes devrait former une totalité harmonieuse, structurée par la progression

¹La rédaction de cet article a grandement bénéficié du cadre très stimulant du groupe *Culture & Cognition* de l'université du Michigan, USA, et notamment des discussions avec le prof. Lawrence Hirschfeld. Nous remercions vivement les deux rapporteurs anonymes de la revue *Intellectica* pour leur lecture attentive et leurs précieuses suggestions. Nous sommes reconnaissants au Fonds National de la Recherche Scientifique Suisse pour son soutien financier (bourses n°84SP-056189 et n°8210-061282).

logiquement cohérente des connaissances². Dans les faits, toutefois, les sciences sociales peinent à faire admettre la légitimité de leur objet d'étude et de leurs explications par les tenants des sciences dites « dures ». La tendance à ce que nous proposons d'appeler un *réductivisme* est plus que jamais présente : les phénomènes sociaux ne seraient que les combinats d'actions individuelles, motivées par des états mentaux individuels. Ces derniers ne seraient à leur tour que le résultat de processus biologiques incarnés dans le cerveau, qui ne serait lui-même qu'une organisation matérielle complexe dont l'architecture physique est encore en phase d'exploration. Si ce type de réduction fait trop peu de cas de la nature des phénomènes émergents qui caractérisent la complexité croissante de l'arrangement de la matière, l'intérêt d'une forme de réduction plus modeste n'est pas à exclure. Ainsi, le *réductionnisme*, qui prêche l'établissement de « ponts » entre les différents domaines ontologiques, s'avère nettement plus prometteur. Après tout, il est vrai que les lois de la chimie reposent en dernier lieu sur la structure physique des composants étudiés ; la physique peut ainsi aider à comprendre la *cause* des lois observées au niveau moléculaire. Mais on ne demandera pas pour autant au physicien de rendre compte d'une réaction chimique donnée ; cette dernière sera mieux décrite par le chimiste, qui sera même en mesure d'énoncer des prédictions. De manière similaire, bon nombre de régularités propres à la biologie reposent sur la structure chimique des organismes analysés. Mais il serait peu pertinent de s'escrimer à expliquer tous les phénomènes biologiques en recourant à la chimie. Les interactions disciplinaires se compliquent encore davantage pour les sciences qui s'occupent du sommet de la pyramide ontologique. Si l'on suit la même ligne argumentative, on devrait en effet affirmer que les régularités observées en psychologie dépendent de la biologie, et celles de la sociologie de la psychologie. Nous allons moins nous arrêter sur la première de ces affirmations, qui est sujette à de nombreuses discussions (Gazzaniga 1998 ; Jeannerod 1996 ; Engel 1996), que sur la seconde, qui pose une question cruciale souvent réitérée. La nature du social est-elle réductible aux états mentaux des individus qui

² Le débat philosophique qui est sous-jacent ici est celui dit de l' « unité de la science » : dans quelle mesure est-il possible d'insérer toutes les branches scientifiques au sein d'un système cohérent ? Cette possibilité, autrefois maintenue par les théoriciens du positivisme logique, a plus récemment été défendue par les promoteurs d'une réduction de toutes les théories à une seule théorie basique (il s'agit en général de la physique, une fois celle-ci pleinement réalisée). Voir Oppenheim & Putnam ([1958] 1991). Plus récemment, la notion de « supervenience » (parfois traduite en français par « survenance ») indique la dépendance des objets d'un niveau supérieur par rapport aux objets du niveau ontologique inférieur sans pour autant affirmer que les premiers pourraient être éliminés au profit des seconds. Pour une exposition des différentes manières de concevoir la supervenience, voir Kim (1994).

l'incarnent ? L'objectif de cet essai consiste à revisiter la pointe de la pyramide que nous venons d'esquisser afin de mieux comprendre les rapports complexes qui relient l'ordre du psychologique avec celui du social.

La thèse qui va être défendue remet partiellement en cause l'ordre des choses qu'implique une telle pyramide. En effet, des arguments aussi bien phylogénétiques, ontogénétiques que logiques permettent aujourd'hui de proposer une hypothèse nouvelle : l'ordre des choses sociales, plutôt que d'émerger à partir de l'ordre des faits psychologiques, lui préexiste. Afin d'étayer cette hypothèse, nous allons tout d'abord nous tourner vers l'histoire naturelle et la psychologie évolutionniste afin de rappeler l'existence des sociétés animales. Les sociétés de primates, en particulier, mettent bien en évidence la présence de relations sociales et de hiérarchies complexes sans pour autant nécessiter de la part de leurs membres une vie mentale comparable à celle des héros de Dostoïevski. Nous évoquerons ensuite les recherches récentes qui, au sein de la psychologie du développement, indiquent l'existence de compétences spécialisées dans la résolution des problèmes de nature sociale. Les travaux des psychologues du développement suggèrent que cette compétence sociale (« sociologie naïve ») s'exerce avant même que ne se développe l'habilité à raisonner sur les états psychologiques d'autrui. Enfin, nous évoquerons la raison pour laquelle une certaine compréhension du social précède « logiquement » l'attribution d'états mentaux à nos semblables.

Dans une dernière partie, nous tenterons de donner une place aux institutions au sein de notre nouvelle pyramide ontologique. La prise en compte du monde institutionnel nous permettra de proposer une répartition inédite des tâches entre les différents spécialistes des sciences sociales.

I. DE L'AMEUBLEMENT DU MONDE SOCIAL

La belle progression qui caractérise la pyramide ontologique telle qu'elle est aujourd'hui conçue est remise en question par un constat somme toute élémentaire. Du point de vue *phylogénétique* de l'histoire naturelle, il semble qu'il y ait eu des sociétés bien avant que n'émergent des esprits capables de les penser. La société, loin d'être l'organisation nébuleuse, lointaine et artificielle, que les esprits humains se seraient mis à inventer une fois libérés des exigences immédiates de la survie, est un produit naturel, permanent et archaïque, de l'évolution. L'extraordinaire division du travail des hyènes, l'architecture sophistiquée des castors ou les stratégies pacificatrices des primates (i.e. chimpanzés, bonobos, gorilles et orangs-outangs) témoignent chacune à leur manière de la contribution que l'action collective et la coopération sociale ont apportée à la sélection des organismes évolués. La vie en société procure en effet à ses membres de nombreux avantages en termes de

survie, notamment dans le cas de la recherche de nourriture, de la lutte contre les prédateurs et de la protection de la progéniture.

Bien entendu, un tenant de l'anthropologie culturelle ou de la sociologie des institutions pourrait arguer que la société est bien plus que le vaste réseau de coordinations largement automatiques que dépeignent les théories évolutionnistes. Après tout, le monde social est un monde de culture ; il est jalonné par les rituels, les classifications totémiques, les traditions, les croyances, les œuvres d'art, le langage, le droit ou l'éducation qui font des êtres humains des êtres *cultivés*. La culture renvoie en effet au réseau sémiotique de symboles qui enrichissent et reconfigurent la vie sociale en attribuant des significations ou des fonctions à des entités qui en seraient intrinsèquement dépourvues (Geertz, 1973). Elle manifeste ainsi la capacité, propre à l'espèce humaine, de conférer une sémantique stable à des signes matériels, qu'ils soient sonores, graphiques ou corporels, de tisser des analogies entre des classes d'objets ou d'événements, bref de *créer* un sens qui soit publiquement disponible. Appréhendé dans cette perspective sémiotique, fondamentalement culturaliste, le social ne peut être séparé du culturel : les comportements et les interactions sont enchâssés dans un système de valeurs, de récits et de pratiques qui rend toute tentative d'extraction analytique artificielle, sinon absurde. Et pourtant, l'amalgame de la société et de la culture a des effets malencontreux. Il dénie aux *sociétés* animales le titre de noblesse auquel elles auraient pourtant droit en les renvoyant dans l'ordre fruste de la nature. En rejetant ainsi les comportements sociaux des espèces non humaines, sinon inhumaines, dans le domaine de la biologie et de l'éthologie pour mieux se centrer sur la dimension symbolique et institutionnelle de la culture, l'anthropologie et la sociologie délaissent une part essentielle de l'existence collective. Cette part essentielle, c'est celle qui renvoie aux actions primitives (se battre, chasser, se nourrir, copuler, partager, échanger, consoler, réconcilier), et aux relations sociales de base (l'échange réciproque, la collaboration, les alliances, les luttes de domination) que nous

partagerions notamment avec les primates et les singes (de Waal, 1996, Kummer, 1971, Seyfarth et Cheney, 1988)³.

En effet, les primatologues, du moins ceux qui résistent à l'anthropocentrisme en évitant de projeter des interprétations mentalistes et des prouesses conceptuelles sur les comportements animaux, mettent en évidence le socle commun, « pré-culturel », de toutes les sociétés. Plutôt que de mesurer par défaut, comme tendent à le faire les psychologues du développement, tout ce que les primates n'ont pas (langage, métareprésentations cognitives, lecture psychologique des actions, transmission de traditions, etc.), ils révèlent l'héritage *commun* des hominiens. De manière tout à fait intéressante, on retrouve dans ce patrimoine inter-espèces des phénomènes qui ont été soulignés par certains sociologues comme étant l'objet même de la sociologie⁴. Ainsi, pour Max Weber (1995, p.28), l'activité est dite « sociale » lorsqu'elle se rapporte au comportement d'*autrui* pour orienter son déroulement. D'après Georg Simmel (1988), la société est composée d'interactions et d'interrelations dont les formes standardisées, typiques, ne dépendent ni de leurs instanciations particulières, ni des motifs des individus qui les actualisent. Si l'on suit Simmel, la sociologie est la géométrie des formes d'action réciproques que constituent la relation de subordination-domination, le rapport d'antagonisme ou de coopération, la division fonctionnelle des tâches ou encore la relation

³ Nous prendrons comme repère principal les sociétés de primates, plus proches de nous du point de vue évolutionnaire. Cela étant, les relations et les actions sociales de base et les capacités que celles-ci requièrent se retrouvent également dans les meutes de fauves ou les hordes de loups. Ainsi, la chasse implique la coordination des actions des membres du groupe afin de réaliser le but collectif, qui est d'attraper une proie. Pour John Searle, la «division du travail» que manifestent les activités de coopération animales prend racine dans la propension, biologiquement primitive, à vivre en communauté et à voir ses semblables comme des candidats potentiels à l'action conjointe (Searle, 1991, p.241). Il ne fait guère de doute que les animaux ont un tel instinct d'appartenance et que leurs comportements collectifs, qui impliquent un haut niveau de coordination, constituent bel et bien des *faits sociaux*. Comme le dit Durkheim, pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus aient mêlé leurs actions et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau (Durkheim, 1988, p.89). Cette définition, malgré les nombreux travaux qui traitent des fourmilières comme des sociétés parfaitement fonctionnelles, ne semble pas pouvoir s'appliquer aux fourmis. En effet, la fourmilière n'est pas un regroupement d'organismes séparés qui coopèrent pour survivre; elle est plutôt un *macro-organisme* dont les fourmis sont les différents organes, les instruments fonctionnels qui servent à sa reproduction. En dépit de l'extraordinaire coordination de leurs conduites, les fourmis ne semblent pas avoir besoin des capacités sociales que requièrent des organismes plus évolués car leur coordination et leurs échanges d'information ne se situent pas au niveau social, mais au niveau *chimique*.

⁴ Ce n'est pas le cas, bien évidemment, des sociologues qui insistent sur la part culturelle et institutionnelle de la société. Ainsi, pour Durkheim (1988, p.89), la sociologie peut être définie comme la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement.

en-groupe et hors-groupe (Watier, 1996). Dans un tel cadre, les grands systèmes organisationnels et institutionnels ne sont qu'un moyen de *consolider*, dans des cadres durables et autonomes, les actions réciproques qui forment le tissu conjonctif de la société. Afin de reconstituer la vie de la société, il faut ainsi se pencher sur les relations et les actions mineures, ces « synthèses moins vastes » sans lesquelles les institutions s'effriteraient en un grand nombre de systèmes désordonnés (Quéré, 1988, p.78).

Une démarche de ce type, en se centrant sur les interactions dont l'intelligibilité, loin d'être surajoutée de l'extérieur par un symbole culturel arbitraire, est au contraire quasi-perceptible, diminue l'écart *a priori* entre la sociologie et l'éthologie (Conein, 1992). Les éthologues ont en effet montré que les primates sont 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 (dominance, parenté, réciprocité). Par exemple, ils épouillent plus longtemps ceux qui les ont épouillés dans le passé, délaissent les femelles lorsque le mâle dominant s'approche ou encore redirigent systématiquement l'agression dont ils ont été victimes sur un proche parent de l'agresseur (Cheney et Seyfarth, 1988; de Waal, 1996). La complexité de ces interactions suggère que les primates disposent d'une cartographie précise des rapports sociaux et des comportements standards propres à leur communauté d'appartenance. Une telle cartographie, qui est au cœur même de *la cognition sociale*, leur permet de saisir les « saliences » sociales que constituent les statuts hiérarchiques, les pactes d'alliances ou les actions mutuelles.

Nous avons rappelé que, d'un point de vue phylogénétique, l'ameublement du monde social, une fois ce dernier privé des institutions culturelles qui le transfigurent et l'échafaudent symboliquement, est essentiellement composé des formes d'interactions réciproques qui existent d'ores et déjà dans les sociétés animales. Il s'agit à présent de considérer la contrepartie logique de ce « mobilier » social: l'existence de membres sociaux *compétents*. La psychologie évolutionniste prend précisément pour objet le mobilier mental qui a permis aux animaux évolués de survivre dans leur environnement physique, biologique, et social. L'hypothèse principale d'une telle démarche, que nous reprendrons ici à notre compte, est que les sociétés humaines, qui sont aussi des sociétés animales, possèdent les capacités sociales qui ont permis la survie de leurs prédécesseurs sur l'échelle de l'évolution. Certes, une telle hypothèse, par trop continuiste, est parfois remise en question par les sceptiques qui refusent de concevoir l'évolution comme un processus d'additions successives (Povinelli, 2000). Cela étant, même s'il serait abusif de concevoir les prouesses cognitives et sociales des *homo sapiens sapiens* comme une nouvelle « couche », ajoutée au socle

commun des capacités héritées de leurs ancêtres, il est difficile d'imaginer que les « bons trucs » des animaux sociaux, efficaces et rapides, n'aient pas été préservés dans l'espèce humaine.

En articulant les conjectures de la psychologie évolutionniste avec les résultats empiriques de la psychologie du développement, il devient ainsi possible d'extrapoler les différents types de capacités qui caractérisent l'architecture cognitive des espèces socialement évoluées. Nous le verrons, une démarche ainsi centrée sur les compétences a des incidences majeures sur la sociologie et la psychologie savantes. La sociologie, pour rendre compte des compétences sociales, doit changer d'échelle : au lieu de court-circuiter les individus comme étant quantités négligeables, elle doit se pencher sur les dispositifs cognitifs et les mécanismes mentaux dont le siège est par définition l'esprit individuel. Quant à la psychologie, elle ne peut plus se permettre d'adopter une posture « psychologisante » qui tend à réduire la cognition sociale à la manipulation et à l'attribution d'états mentaux. Elle doit prendre acte de l'antécédence phylogénétique et, on le verra, logique, des entités sociales par rapport aux entités psychologiques dont témoigne l'échelle de l'évolution.

II. L'ARCHITECTURE DE L'ESPRIT

Le premier argument destiné à remettre en cause l'architecture traditionnelle de la pyramide ontologique a été d'ordre phylogénétique : du point de vue de l'histoire évolutive, des objets de nature sociale ont existé bien avant que ne se développent des organismes équipés d'états internes susceptibles de représenter la vie mentale de leurs congénères.

Notre deuxième ligne argumentative est d'ordre *ontogénétique*. Nous allons en effet voir que la possibilité d'entretenir des pensées sur ses propres états mentaux ainsi que sur ceux d'autrui n'émerge que progressivement au cours du développement des petits d'hommes. Et pourtant, ces derniers font rapidement preuve de débrouillardise sociale. L'antériorité ontologique des phénomènes sociaux que mettent en exergue les psychologues évolutionnistes tend ainsi à être complétée par l'antériorité d'ordre cognitif que suggèrent les découvertes récentes des psychologues du développement : les capacités perceptives et interprétatives dont les agents sociaux ont besoin pour faire sens du monde qui les entoure n'impliquent pas, contrairement à ce que suggère la définition généralement mentaliste de la cognition sociale, l'attribution d'états mentaux. Nous allons proposer une hypothèse qui, du sein même des disciplines psychologiques, renforce la hiérarchie de notre pyramide ontologique en proposant, pour ainsi dire, sa contrepartie cognitive : l'existence d'une « sociologie naïve » qui précéderait, dans l'architecture cognitive, la « psychologie naïve ». Les arguments qui vont suivre impliquent donc un renversement de perspective. Délaissant le point de vue « externe » qui observe la complexité

progressive des composants du monde, nous allons adopter un point de vue plus « interne » — celui de l'agent cognitif — qui s'attache à décrire la manière dont les organismes appréhendent les différents types d'objets qui peuplent leur environnement.

L'esprit aujourd'hui

Avant de proposer notre thèse sur la sociologie dite naïve, il convient de présenter brièvement le cadre général dans lequel les théories sur l'architecture de l'esprit se développent actuellement. L'idée que les sciences cognitives se font actuellement de l'esprit diffère radicalement de celle qui a longtemps prévalu. Pour comprendre cette nouvelle vision, il faut nous replacer dans une perspective évolutive.

Par certains aspects, l'histoire de la vie correspond à une course à l'information. Pour les organismes qui possèdent une certaine marge de manœuvre dans leurs réactions face aux pressions de l'environnement, la quantité et la qualité des informations recueillies jouent en effet un rôle crucial. Plus un animal est en mesure de constituer une image fiable de son environnement, et plus ses décisions auront de chances d'être adaptées à la situation. Cette adaptabilité s'accroît d'avantage encore lorsque le système nerveux est capable de générer des prédictions sur ce qui est susceptible de se produire dans un futur plus ou moins proche. De telles anticipations procurent un avantage adaptatif dans la mesure où elles permettent à l'individu de se préparer à l'action à venir. Dans cette perspective, l'esprit peut être considéré comme un « générateur d'attentes » (Dennett, 1996). La tentation est ainsi grande de considérer l'architecture cognitive comme un système de résolution de problèmes « généraliste », sélectionné pour résoudre la plupart des problèmes qui se posent à l'individu (Piaget, 1936 ; Von Neumann, 1957).

Une telle conception oublie cependant une autre contrainte imposée par l'évolution : pour être adaptatives, les solutions adoptées doivent non seulement procurer à l'organisme une série d'attentes fiables sur son environnement, il faut également qu'elles soient rapides et économiques. Or une procédure « bonne à tout faire » s'avère plus coûteuse en temps et en énergie. Les psychologues évolutionnistes ont ainsi pu montrer que, lorsqu'un problème se pose de façon récurrente à une espèce, la sélection privilégie un mécanisme spécialisé plutôt qu'une architecture de type généraliste (Cosmides et Tooby, 1994). Cette spécialisation du système cognitif est confirmée par les neuropsychologues, qui ont montré que des atteintes localisées du cerveau pouvaient déboucher sur des déficits psychologiques très spécifiques (Sacks, 1988). Le programme de recherche qui vise à identifier et caractériser ces types distincts de traitement de l'information est actuellement très actif, notamment en psychologie du développement. De nombreuses

expériences ont ainsi montré que les bébés ont vis-à-vis de leur environnement une série d'attentes héritées de leur patrimoine génétique. Ces attentes s'inscrivent au sein de différents « domaines » qui correspondent à autant d'ensembles de problèmes régulièrement rencontrés au cours du passé évolutif de l'espèce. Pour désigner ces domaines d'attentes spontanées, les spécialistes parlent volontiers de « théories naïves » (ou « folk theories »)⁵. Le débat visant à préciser le degré de modularité de ces théories, d'une part, et à déterminer une liste de ces compétences de base, d'autre part, est loin d'être clos⁶. Un certain consensus existe tout de même sur les propriétés principales de ces compétences de base : elles renvoient à des capacités d'inférence, de prédiction et de généralisation qui ne peuvent émerger d'un apprentissage conditionnel, car elles sont sous-déterminées par l'expérience (Hirschfeld & Gelman 1994). Largement imperméables aux contre-évidences empiriques, de telles capacités semblent compenser, par un travail cognitif de triage, d'identification et de catégorisation des informations pertinentes, l'indétermination et l'abondance des stimulations que fournit l'environnement.

Afin de mieux déterminer ces systèmes de triage et de prédiction, il est utile de se replacer au sein de l'espace des problèmes qui se posent de manière récurrente aux êtres humains. Ceux-ci sont en effet systématiquement confrontés à différents types d'entités : des objets physiques, des objets organiques et des objets sociaux. Les psychologues du développement ont ainsi mis en évidence l'existence d'une « physique naïve » : très rapidement, les enfants ont en effet des attentes par rapport à la façon dont les entités du monde physique se comportent. Déjà à deux ou trois mois, les bébés sont par exemple « surpris » lorsqu'un objet qui est lâché devant eux

⁵ L'utilisation du concept de « théorie » dans ce contexte a donné lieu à de nombreux débats. Cette notion sert essentiellement à indiquer que les enfants sont capables de tisser un ensemble de prédictions sur leur environnement qui va bien au-delà de ce qui leur est fourni par les seules données perceptives. Voir, par exemple, Gopnik et Wellman (1992).

⁶ Le concept de « module » est utilisé pour désigner les systèmes de traitement de l'information hautement spécialisés dans la résolution d'un type de problème donné. Un module fonctionne rapidement, se déclenche automatiquement lorsqu'il est confronté à un type d'information donné et son fonctionnement ne dépend pas des systèmes qui l'environnent (Fodor, 1983). Le système de reconnaissance des visages, par exemple, ou celui qui permet de détecter la direction du regard d'autrui, sont autant de modules qui jouent un rôle crucial dans les prédictions effectuées au sein du domaine social. On peut donc concevoir les « théories naïves » comme des systèmes de prédiction spécifiques qui recrutent pour leur fonctionnement différents modules sélectionnés au cours de l'évolution.

reste suspendu en l'air au lieu de suivre sa trajectoire normale⁷. D'autres attentes portent sur les entités qui peuplent le monde organique ; c'est pourquoi on parle dans ce cas de « biologie naïve ». Les enfants semblent ainsi bénéficier d'une propension à catégoriser les choses vivantes sous forme de taxinomies. Cette tendance facilite considérablement l'acquisition de connaissances : il suffit par exemple de constater le comportement d'un seul animal (le miaulement d'un chat) pour s'attendre par la suite à ce que tous les membres de cette espèce agissent de même (Atran, 1990 ; Keil, 1989)⁸. Enfin, de nombreuses recherches ont mis en évidence l'existence d'une « psychologie naïve » ou d'une « théorie de l'esprit », c'est-à-dire la possibilité de rendre compte du comportement de nos semblables (et de nous-mêmes) en recourant à des entités mentales, et en particulier à des croyances et des désirs (Gopnik, & Meltzoff, 1997 ; Wellman, 1990). Si, par exemple, un enfant de plus de quatre ans voit quelqu'un placer des crayons dans une boîte de chocolat à l'insu de l'un de ses camarades, il va s'attendre à ce que ce dernier soit surpris en ouvrant la boîte. Le développement de cette théorie de l'esprit est progressif. Ainsi, un enfant de trois ans qui a assisté au subterfuge pense spontanément que tout le monde sait que la boîte contient des crayons et non du chocolat, même si cette information a été soigneusement gardée secrète. Autrement dit, les enfants ne sont pas capables, dans un premier temps, d'attribuer à autrui des croyances qui diffèrent des leurs (Wimmer & Perner, 1983). La possibilité de recourir aux concepts mentaux pour expliquer le comportement d'autrui ne se développe que progressivement et la capacité à utiliser la notion de croyance exige une maturation du système nerveux central qui n'est acquise que vers l'âge de quatre ans⁹.

⁷ Les expériences consistent à confronter les nourrissons à des événements physiques « impossibles » (objets qui traversent une plate-forme, 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 Baillargeon (1987) ou encore Spelke (1994)

⁸ Certains sont toutefois plus sceptiques quant à l'existence d'une biologie naïve, notamment Carey (1995).

⁹ Ce « saut » vers la psychologie est hors d'atteinte pour les autistes, qui sont semble-t-il incapables d'activer des représentations mentales d'états mentaux (Baron-Cohen, 1995). Ceci semble bien indiquer que cette capacité repose sur l'activation de certains « modules » prédéterminés du cerveau humain. D'autres interprétations, moins innéistes, insistent sur le rôle de l'apprentissage dans l'acquisition de la théorie de l'esprit. Il est maintenant avéré que la maîtrise de cette dernière est beaucoup plus rapide dans les milieux sociaux stimulants, notamment ceux comprenant des frères et sœurs plus âgés (Dunn, 1988), et que les sourds de naissance, dont les parents non-sourds doivent prendre

La théorie de l'esprit constitue donc un système de prédiction du comportement d'autrui qui est réservé à une frange restreinte du monde vivant : les humains de plus de quatre ans qui ne souffrent pas d'autisme. Il existe cependant une forte tendance, dont l'origine est sans doute à rechercher dans l'influence tacite de la pyramide ontologique traditionnelle, à considérer que cette psychologie naïve constitue le cœur même de la cognition sociale. C'est cet a priori *mentaliste* que nous allons maintenant remettre en question.

Les capacités sociales

Pour remettre en question le biais mentaliste qui caractérise la grande majorité des études contemporaines portant sur la cognition sociale, nous allons rester fidèles à la stratégie suivie dans notre première partie. Rappelons en effet que la capacité à attribuer à autrui des états mentaux de manière à comprendre et prédire leurs comportements mutuels est réservée aux humains (de plus de quatre ans). Comment dès lors rendre compte de l'intense activité sociale qui caractérise la vie quotidienne d'autres espèces animales, et en particulier celle de nos cousins les primates ?

Nous avons déjà évoqué la richesse des interactions dans lesquelles sont engagés au quotidien les chimpanzés. Pour maîtriser la complexité du monde social auquel ils sont confrontés, ils doivent être capables de détecter très rapidement la *hiérarchie* et les rapports de domination en vigueur. Ainsi, 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. En plus de l'identification des relations de domination « congelées » dans des statuts hiérarchiques officiels et donc hautement prédictibles, la vie sociale multiforme des primates réclame également la saisie rapide des déplacements informels du pouvoir. Bien avant que le pouvoir du mâle dominant ne soit ouvertement défié par un rival, l'équilibre des forces a été déjà érodé par une longue succession d'alliances et d'affronts, telle la diminution des humbles salutations par les individus de rang inférieur ou la recherche de l'appui des femelles influentes (Kummer, 1971). Les primates, loin de se contenter des rapports dyadiques reliant deux individus, manifestent une « connaissance sociale non-égocentrique » des *réseaux* de relations complexes, triadiques sinon polyadiques, dans lesquels ils ne sont pas eux-mêmes impliqués (Cheney et Seyfarth, 1990 ; Dasser, 1988). Les femelles s'avèrent ainsi extrêmement douées dans l'art délicat de la médiation politique,

du temps pour apprendre le langage des signes, la développent beaucoup plus tardivement (Garfield et al., 2000).

notamment par le biais de la « glue » sociale et de la monnaie d'échange que constitue l'épouillage¹⁰.

Les primates sont également engagés dans d'intenses activités visant à obtenir le concours d'autrui. Des exemples saisissants de coalitions visant à renverser le mâle dominant ont été décrits à maintes reprises par les éthologues (Goodal, 1986 ; de Waal, 1998). Des coopérations plus circonstanciées ont également été observées : en grim pant sur le dos de leurs comparses, les chimpanzés sont en mesure d'attraper un jeu de bananes qui était originellement hors de leur atteinte (Byrne, 2001). Un autre exemple d'interactions sociales qui a récemment donné lieu à une abondante littérature concerne les comportements de tromperie. Franz de Waal décrit comment le chimpanzé Yeroen, après avoir perdu un combat contre son supérieur hiérarchique Nikkie, fait semblant de boiter uniquement lorsque ce dernier se trouve dans les parages (de Waal, 1998). Yeroen montre ainsi qu'il a la capacité d'anticiper la réaction de son opposant, Nikkie le considérant désormais comme un candidat hors-jeu, inoffensif et vulnérable, dans la lutte pour le pouvoir. Une autre illustration célèbre de cette tromperie tactique (« tactical deception ») est le fait que les mâles de rang inférieur, comme d'ailleurs leur partenaire illégitime, retiennent souvent durant l'acte sexuel les cris qui pourraient attirer le mâle dominant (Premack et Woodruff, 1978).

Toutefois, si les aptitudes sociales des hominiens que nous venons de mentionner sont généralement incontestées, c'est en revanche la manière de les interpréter qui diverge grandement. Du biais « psychologisant » que nous avons évoqué découle deux stratégies. La première, mentaliste et symétrique, consiste à inclure l'intelligence sociale au sein de la théorie de l'esprit et à chercher, par tous les moyens, à montrer que les animaux sociaux très évolués, tels les primates, possèdent les rudiments d'une théorie qui leur permet de comprendre ce que les autres veulent, pensent ou ressentent (Whiten, 1991 ; Byrne, 2001 ; Gomez, 1996 ; Premack, 1998 ; Savage-Rumbaugh et al., 1998). Une telle approche se focalise donc sur le niveau d'abstraction des représentations et des attributions mutuelles d'états mentaux que semblent exiger les comportements de conquête, d'alliance et de tromperie. L'énigme privilégiée par une telle démarche est « l'intelligence Machiavélique » dont témoignent les feintes et les duperies auxquelles les primates, en politiciens redoutables, sont coutumiers (de Waal, 1998 ; Whiten, 1991)¹¹. La stratégie inverse, moins

¹⁰ De Waal (1998) montre par exemple comment le chimpanzé Mama, après un conflit opposant deux mâles concurrents, se débrouille pour épouiller l'un puis l'autre jusqu'à ce qu'elle puisse s'effacer en douceur et laisser les anciens rivaux se réconcilier en s'épouillant mutuellement.

¹¹ Il nous faut préciser ici que, dans un tel cadre, le terme machiavélique ne renvoie pas à la portée morale de l'expression (manipulation, feinte, tromperie) qui soulignerait la quête

courante, qui a été adoptée pour rendre compte des capacités sociales, machiavéliques ou non, est une stratégie asymétrique, behavioriste pour les primates, mentaliste pour les humains. Selon cette perspective, la similarité inter-espèce des comportements, comme l'usage d'outils ou la tromperie, ne garantirait en rien un degré comparable de similarité psychologique (Povinelli, 2000). Il s'agit dès lors de montrer, notamment par des expériences artificielles menées en laboratoire, que les primates ne sont pas pourvus des processus psychologiques dont leur apologie mentaliste les avait crédités. Si les primates sont des bons éthologues, ils seraient en revanche de bien pauvres psychologues: ils se contenteraient de suivre des règles comportementales, apprises par un apprentissage conditionnel du type « si ta mère a une expression alarmée, alors évite l'objet ou l'endroit qu'elle regarde ». Une telle démarche conduit à une conception asymétrique d'événements pourtant similaires: le suivi de la direction du regard ou l'attention conjointe sont interprétés comme des connexions psychologiques chez les petits d'homme, mais comme des réflexes automatiques chez les primates¹². Selon les tenants de cette approche, en effet, les primates seraient privés d'une des dimensions essentielles de l'intelligence sociale: celle qui leur permet de saisir les états mentaux inobservables (croyances, désirs, intentions, perceptions) comme étant les causes mêmes du comportement (Povinelli, 2000, p.8).

Le problème est que ces types d'arguments, par-delà leurs différences, partagent le biais anthropocentrique qu'une psychologie de type mentaliste semble imposer à ses adeptes. Au lieu de se pencher sur les capacités sociales *effectives* des primates, ils mesurent ces dernières à l'aune des capacités mentalistes et conceptualistes que les humains, en dignes théoriciens de l'esprit, mettraient en œuvre dans la vie sociale. La cognition sociale sur laquelle se base la comparaison inter-espèces, que celle-ci s'avère positive ou négative pour les non-humains, est définie *a priori* comme un raisonnement psychologique. Or, du point de vue évolutionnaire, la projection rétroactive du mode de fonctionnement, prétendument mentaliste, du monde humain sur le monde animal est un contresens. Il paraît plus rationnel d'utiliser l'argument

de gains personnels au détriment de ceux d'autrui. Il renvoie simplement à la nature indirecte et complexe des stratégies sociales.

¹² De manière surprenante, l'*apprentissage* basé en partie sur l'expérience, alors qu'il est vu comme anodin lorsqu'il s'agit des enfants, est généralement utilisé pour dénier aux primates certaines capacités innées. Par exemple, le fait que les indications sur la location de la nourriture procurées par les jeunes chimpanzés soient visiblement considérées comme peu fiables par les plus âgés, qui contrôlent l'information avant de la suivre, serait dû, dicit Premack, à un « simple apprentissage » (Premack, 1988). Une telle dévalorisation de l'expérience est étonnante, quand on sait qu'une des qualités principales des humains est précisément leur capacité d'inférer, à partir de l'*expérience*, des modèles d'actions.

analogique dans l'autre direction en supposant que les êtres humains possèdent, d'une manière ou d'une autre, les capacités sociales qui ont permis la survie de leurs ancêtres. Le détour par les sociétés de primates permettrait de repérer les capacités fondamentales, ou comme le dit si bien Conein (1998), le « sens social » que requièrent la saisie et le maintien de la trame relationnelle que constitue l'environnement de base de tout être en société¹³.

Un tel détour comporte un autre avantage, car il remet en exergue un des principes élémentaires de la sélection naturelle : le principe d'économie. On l'a vu précédemment, ce dernier consiste à court-circuiter les procédures cognitives complexes, coûteuses en temps et en énergie, lorsque celles-ci ne sont pas indispensables pour la survie de l'organisme (anticipation des dangers potentiels, inférence des conséquences de l'action, etc.). Le principe évolutionniste d'économie rappelle ainsi aux interprétations mentalistes trop riches le principe analytique de *parcimonie* – le fameux « rasoir d'Occam » : il ne faut pas recourir à des concepts abstraits ou à des structures complexes pour expliquer un phénomène lorsque des entités observables ou des mécanismes plus simples suffisent. C'est précisément cette économie évolutionnaire et analytique que la générosité théorique de ceux qui rapportent tous les comportements sociaux à des calculs mentaux abstraits tend à négliger.

La question qu'il convient de se poser est donc la suivante : n'y aurait-il pas, par-delà le béhaviorisme et le mentalisme, une troisième voie qui permette de rendre compte à la fois des capacités sociales des primates et de celles des humains? Autrement dit, si la psychologie naïve est une hypothèse trop lourde pour rendre compte des comportements sociaux de base, il est temps de s'interroger sur l'existence d'une « sociologie naïve ».

III. LA SOCIOLOGIE NAÏVE

L'hypothèse fondatrice

Un des principes clés de la psychologie évolutionniste, nous l'avons vu, est qu'il est plus avantageux pour une espèce confrontée à un type récurrent de problème de développer un mécanisme spécialisé dans sa résolution plutôt que de se fier à des procédures générales. Au vu de ce qui précède, il paraît raisonnable de considérer que la vie sociale comprend bel et bien une série de problèmes récurrents ; elle peut donc être considérée comme un « domaine », au même titre que la physique, la biologie ou la psychologie « naïves ».

¹³ Ce « sens social » chez les primates comme chez les humains, serait développé notamment par le biais de l'attention conjointe. Cf. Conein (1998). Pour une intéressante analyse pragmatique de la stratégie intentionnelle, voir également Conein (1990).

La notion de « sociologie naïve » a été proposée pour la première fois par Lawrence Hirschfeld pour désigner la capacité à raisonner en termes de groupes et de catégories sociales (race, genre, parenté, occupation sociale) (Hirschfeld, 1995, 1999)¹⁴. D'après lui, la survie d'une espèce aussi sociale que l'espèce humaine exige une détection rapide des différentes affiliations, appartenances et regroupements en présence. La reconnaissance diligente des groupes et surtout des motivations potentiellement prédatrices qui leur sont associées réduit drastiquement l'indétermination des comportements de leurs membres (Hirschfeld, 1994). D'après Hirschfeld, cet argument évolutionniste est largement confirmé par les données empiriques que ses expériences en psychologie du développement ont mises en évidence¹⁵. Les enfants, dès *trois ans* (avant donc qu'ils ne disposent d'une véritable « théorie de l'esprit »), 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 « suppôts » (Hirschfeld 1995). Ce travail d'essentialisation et de stéréotypification manifeste la présence, dans notre équipement cognitif, d'un ensemble de postulats et d'attentes tacites qui vont bien au-delà des indices visuels et des informations factuelles. Pour Hirschfeld, c'est précisément parce que les pré-categorisations sociales ont la dimension *conceptuelle*, tout à la fois spontanée et infalsifiable, propre aux théories naïves, qu'elles génèrent des descriptions inadéquates mais persistantes du monde réel – telle la « biologisation » erronée de l'appartenance raciale, ethnique ou nationale¹⁶.

Si l'on suit Hirschfeld, la sociologie naïve sélectionne donc les traits essentiels et socialement pertinents qui nous permettent

¹⁴La notion d'un domaine de connaissance spécifiquement social a été suggéré par Jackendoff (1992).

En fait, ce terme d'occupation sociale, un peu surprenant pour un public francophone plus préoccupé de statuts et de classes sociales, renvoie à des professions (infirmier, pompier, enseignant, etc.).

¹⁵D'autres approches, notamment psychopathologiques, plaident en faveur de l'existence d'une faculté à la vie sociale innée: certaines lésions touchant une certaine partie du cerveau (autisme, syndrome d'Asperger) compromettent très nettement l'intelligence sociale des patients, notamment la capacité de naviguer aisément dans le monde social, de s'adapter de manière appropriée aux différents types de situation et de comprendre les statuts hiérarchiques (se montrer trop familier avec un inconnu, dire à quelqu'un que sa maison est d'un goût immonde, etc.).

¹⁶Toutefois, pour Hirschfeld, l'acquisition des catégories sociales est basée sur une compétence spécifique et ne dérive pas d'un simple transfert analogique depuis un autre domaine de connaissance, jugé plus primitif, tel que le domaine biologique. Il s'oppose ainsi à ceux qui, comme Pascal Boyer ou Scott Atran, affirment que la connaissance intuitive des phénomènes naturels, notamment biologiques, est première et qu'elle est simplement projetée sur des phénomènes collectifs tels que race, ethnicité, nationalité et genre.

d'identifier à quelle *sorte* de personne nous avons affaire. Sous cet angle, la cognition sociale ne repose plus en priorité sur une théorie mentaliste de l'esprit; elle repose essentiellement sur la capacité de raisonner sur les « *agrégats sociaux* », de conceptualiser leurs relations réciproques (i.e. 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.) (Hirschfeld, 2001). La théorie naïve de la société ne serait donc pas si différente de la théorie savante des anthropologues sociaux, habitués à décrire et à expliquer les comportements en se basant sur l'identité sociale des agents.

En raison de son inspiration anthropologique, le modèle d'Hirschfeld tend à privilégier les appartenances sociales qui définissent, régulent et organisent les interactions ordinaires. Notre inspiration, on l'a vu dans la première partie, est plus éthologique, car elle se centre sur les interrelations et les actions mutuelles. Ce léger décentrement permet d'intégrer dans la cognition sociale un mode de raisonnement généralement négligé qu'Hirschfeld, par ailleurs, suggère. En effet, deux types de raisonnements peuvent rendre compte des régularités sociales de l'environnement: un raisonnement *essentialiste*, qui se charge de déceler les propriétés essentielles et/ou contingentes des personnes individuées en tant que membres d'un groupe, et un raisonnement *comportementaliste*, qui se centre sur les patterns habituels de comportement (Hirschfeld, 1994, p.218). Or, on va le voir, la mise en évidence d'un processus inférentiel centré sur les comportements donne une inflexion plus pragmatique à la sociologie naïve, jusqu'ici essentiellement conçue comme une théorie conceptuelle d'organisation et d'interprétation des « espèces » humaines.

Des actions qui font sens

Nous avons insisté jusqu'ici sur la capacité à reconnaître les rapports sociaux structurels (statuts) tout comme les relations qui impliquent des autres membres du groupe (*third-party relationship* – e.g. alliance, parenté, appartenance). Une telle capacité, une fois réinsérée dans le champ de la cognition sociale, échappe visiblement à l'emprise de la théorie de l'esprit. L'usage de cette dernière s'avérerait trop compliqué, en effet, dans une situation du type que nous décrivons, là encore, Franz De Waal (1998). La chimpanzé Gorilla est réveillée par la bagarre entre son propre enfant et celui d'une femelle dominante, également endormie. Après quelques efforts silencieux de pacification, elle se résout à réveiller la mère de haut rang en lui montrant leurs enfants; en confiant ainsi à sa supérieure la tâche d'arbitrer la querelle, Gorilla évite que le conflit de son rejeton ne se répercute sur leurs relations.

La maîtrise de l'échiquier social dont font ainsi preuve Gorilla et ses semblables ne semble pas pouvoir reposer sur des « calculs

mentaux ». Mais il n'en est pas de même pour l'identification des actions primitives, généralement rapatriée sous les auspices mentalistes du « mindoscope » qui rapporte les actions intentionnelles d'autrui aux états mentaux invisibles qui les ont produits (Baron-Cohen et al., 1993 ; Baron-Cohen, 1995).

Afin de montrer que l'identification d'une action n'implique pas la lecture de l'esprit de son protagoniste, il convient de rappeler que les animaux sociaux (primates, chiens, coyotes, phoques, etc.) sont en mesure d'identifier les différents *types d'actions primitives* qui caractérisent leur « forme de vie » naturelle et sociale: copuler, manger, récolter de la nourriture, se battre, partager, agresser, protéger ou jouer (Wittgenstein, 1961 ; Clément, 1996). Les coyotes, par exemple, reconnaissent le jeu comme un modèle d'action distinct: après avoir donné, par une face grimaçante et une attitude d'invite, le signal du jeu, ils coopèrent au cours d'action en répondant de manière appropriée à ses exigences (mordiller sans blesser, assaillir sans agresser, inverser les rôles hiérarchiques, etc.) (Bekoff et Byers, 1998). Même les combats pour la prise de pouvoir entre des chimpanzés rivaux prennent une forme suffisamment ritualisée et contrôlée pour qu'aucune blessure grave ne soit en principe infligée, alors même que des combats contre les membres d'un autre groupe s'avèrent souvent mortels. En d'autres termes, les compétitions « politiques », loin de reposer sur la pure expression de la force physique, sont réglées et la violation de ces règles d'action prive très vite le coupable du respect et du soutien de son groupe (de Waal, 1998).

Associer un comportement à une certaine *forme typique* d'action constitue un avantage adaptatif considérable : cela permet d'anticiper, à un temps t_n , l'état possible du monde à un temps t_{n+1} . Or nous avons vu que c'est précisément cette capacité à prédire le futur qui est à l'origine de l'émergence des systèmes spécifiques d'inférence que sont la physique, la biologie et la psychologie naïves. Il paraît ainsi légitime de postuler l'existence d'un mécanisme du même genre, spécialisé dans la production d'inférences sociales basées sur des formats standards d'actions sociales. Le problème consiste dès lors à préciser la façon dont ces inférences peuvent être générées par la sociologie naïve sans pour autant faire appel à la psychologie naïve. De prime abord, la tâche ne paraît pas aisée, car la théorie de l'action est profondément marquée par un vocabulaire *intentionnaliste*. Pour les philosophes analytiques, en particulier, une action n'est rien d'autre qu'un comportement résultant de la combinaison d'un désir (e.g. boire une bière) et d'une croyance (e.g. il reste plusieurs cannettes dans le frigidaire) (Davidson, 1993). Pour asseoir notre hypothèse, nous devons donc montrer que l'identification des actions intentionnelles n'implique pas nécessairement l'attribution d'états mentaux.

Un exemple canonique permet de montrer à quel point les chimpanzés sont en mesure de détecter les buts poursuivis par un acteur donné. La fameuse chimpanzé Sarah se voit montrer un film vidéo où un homme essaie désespérément d'attraper un jeu de bananes hors de sa portée. Une fois le film arrêté, elle parvient à choisir, parmi un jeu de photographies (une fleur jaune dont la couleur correspond physiquement à celle des bananes, l'homme assis sur une chaise, etc.), la photographie représentant l'action qui permet à « l'attrapeur de bananes » de réaliser son but, en l'occurrence monter sur une chaise (Premack et Woodruff, 1978). Les résultats de cette expérience sont généralement utilisés pour prouver que Sarah est capable de décrypter l'état mental intentionnel d'autrui. Le même type d'interprétation est utilisé par Meltzoff (1995), mais pour les enfants cette fois ; d'après lui, les bébés âgés de 14 à 18 mois sont capables de reproduire et de compléter avec succès une action (démonter un haltère) qui avait volontairement été interrompue avant son terme par un expérimentateur. Or, de telles expériences, jusqu'à présent interprétées comme la manifestation de la lecture précoce de l'esprit d'autrui, peuvent à notre avis faire l'objet d'une interprétation concurrente plus parcimonieuse. En effet, l'identification de l'intention qui est requise dans les deux cas n'implique pas une capacité métareprésentationnelle qui irait chercher, *derrière* les comportements observables, les entités inobservables qui leur donnent sens. Elle se base au contraire sur un ensemble d'indices manifestes, que ce soit le mouvement des bras, la posture corporelle, la direction du regard, les émotions ou les états de l'environnement. Ainsi, les enfants semblent inférer quasi-immédiatement la connexion entre un comportement et l'intention spécifique dont il est, par définition, le passage à l'acte. Ils sont notamment en mesure de terminer une action qui a été entamée non par une personne mais par un singe mécanique (Johnson et al., 2001). De même, les bébés qui attribuent spontanément une intentionnalité à de simples formes abstraites auto-propulsées évoluant dans un espace à deux dimensions ne décryptent pas nécessairement des états mentaux – contrairement à ce que suggèrent Premack et Premack (1994). Ils peuvent fort bien se contenter d'identifier la consistance d'un comportement orienté vers un but, de telle sorte que n'importe quel objet, y compris un groupe de points qui se comporte de manière cohérente, peut être conçu comme un système intentionnel pouvant aider, bloquer ou frapper (Bloom et Veres, 1999)¹⁷.

¹⁷En d'autres termes, contrairement à l'interprétation que suggèrent Premack, Meltzoff et bien d'autres, ce n'est pas l'identification préliminaire d'un sujet intentionnel qui permet de reconnaître ses actions comme étant orientées vers un but (Premack et Premack, 1994, p.150). C'est, au contraire, l'identification d'une action intentionnelle qui permet d'individuer *après coup* le sujet qui l'a accomplie, que ce soit un groupe de points ou un

Bien entendu, l'intentionnalité des actions au sens pragmatique, téléologique, d'« orientées vers un but » (*goal-oriented behavior*) ne doit pas être confondue avec celle, analytique et potentiellement mentaliste, de la propriété d'*aboutness* des états mentaux qui entretiennent, *dans la tête*, un certain nombre de représentations à propos du monde (Searle, 1983). Seule la saisie d'une intentionnalité au sens premier du terme concerne la théorie de l'action sociale qui nous intéresse ici, car elle n'implique pas la compréhension de ce qui est la pierre de touche des états mentaux: *l'opacité* qui caractérise, pour un individu donné, les autres esprits dont le vécu, les désirs et les croyances restent fondamentalement inaccessibles, sinon mystérieux¹⁸. La prise de conscience de cette opacité requiert une théorie de l'esprit, car elle prend acte des multiples jalons mentaux, partiellement idiosyncrasiques, qui viennent s'interposer entre les esprits et le monde.

En revanche, la saisie des actions et des intentions qu'elles incarnent se base sur les conglomerats quasi-perceptibles et *transparentes* que constituent les formats d'action et leurs préparatifs. Cette perceptibilité est due au fait que les intentions, contrairement aux désirs et aux croyances, ont un rôle immédiat dans la chaîne causale qui relie l'esprit et le monde. Contrairement aux « intentions préalables », qui impliquent une planification à long terme, « les intentions-en-action » ne requièrent ni une succession de représentations mentales de la part des agents, ni un ensemble d'anticipations et d'inférences sophistiquées de la part de leurs interprètes (Searle, 1983). Elles sont identifiées grâce à un dispositif

singe mécanique. Ce serait donc l'accomplissement des actions qui déclenche, par la suite, une enquête sur l'agent qui est susceptible de l'avoir accomplie.

Du coup, notre version pragmatique de la sociologie naïve ne donne pas nécessairement la première place, comme tend à le faire Hirschfeld, aux identités sociales des *personnes per se*. L'ordre métaphysique qui caractériserait le domaine social, comme le propose Descombes (1991, p.576) dans un tout autre cadre, placerait d'abord les *relations* (pour définir les parts de chacun au sein d'un ordre, y compris de parenté, de domination ou d'appartenance), ensuite les *actions* et les passions, enfin les *individus* qui se les approprient

¹⁸Plus techniquement, le phénomène dit de « l'opacité référentielle » renvoie au fait, essentiel du point de vue de la logique ordinaire, que les représentations linguistiques ou/et mentales qui sont introduites par une attitude propositionnelle du type « je pense que » ou « je crois que », ne peuvent passer le « test de substitutivité ». En effet, comme Quine (1977) l'a montré, il n'est pas possible de remplacer l'affirmation ou la croyance selon laquelle « Oedipe désire Jocaste » par l'affirmation « Oedipe désire sa mère ». En effet, Oedipe ignore l'équivalence qui associe, dans le monde objectif, Jocaste et sa mère. De manière plus générale, la notion d'opacité est utilisée pour souligner la dimension subjective, sinon idiosyncrasique, du point de vue à la première personne, que le point de vue à la troisième personne du scientifique comme celui, à la deuxième personne, de l'interlocuteur ne peuvent prétendre restituer dans son intégralité.

de détection qui se baserait essentiellement sur le couplage des mouvements corporels et de la topographie de l'environnement.

Dans cette perspective, on comprend mieux pourquoi les enfants de 2 et 3 ans, les chimpanzés et les orangs-outangs différencient aisément les actions intentionnelles des actions accidentelles (Call et Tomasello, 1998)¹⁹. On comprend également mieux pourquoi les enfants de 3 ans tendent à confondre *l'intention* de faire quelque chose, par exemple de glisser sur un toboggan, qui renvoie à un état futur, et *l'action* elle-même (Astington et Gopnik, 1991). Car en l'absence d'une théorie de l'esprit qui leur permet de départager les moyens et les fins, les intentions et les buts, ils ne peuvent comprendre l'aspect différé de la chaîne causale qui relie l'intention et l'action – un différé que seule la présence des variables mentales peut réellement expliquer.

Les jeunes enfants comme les primates succombent ainsi « *au biais réaliste* » dont parle Mitchell (1994) : d'après lui, en effet, les enfants se focalisent tout d'abord sur les traits causaux du monde réel, ainsi que sur les liens causaux qui relient les individus et leur environnement (perception, intention en action). Ce n'est que plus tard, une fois les régularités du monde réel découvertes à travers leurs sens et explorées à travers leurs actions, qu'ils peuvent commencer à prendre en compte les représentations erronées d'autrui et donc à douter des connaissances et des croyances de leur entourage. En réalisant progressivement que le lien immédiat, expressif et causal, entre l'action et l'intention qu'elle manifeste est susceptible d'être cassé par les « tricheurs » qui visent précisément à exprimer une chose et à en fomenter une autre, les enfants et peut-être les primates ébauchent la transition du principe de réalité au *biais représentationnel*. Ce dernier, en prenant en compte le contexte singulier et nécessairement oblique des autres esprits, donne une nouvelle impulsion, typiquement mentaliste, à la course aux armements cognitifs²⁰.

Le rôle des affordances sociales

Au vu de ce qui précède, la détection des actions intentionnelles, au sens d'actions orientées vers un but, n'implique pas nécessairement une théorie de l'esprit, ni même ce que Wellman (1991) appelle, de manière quelque peu paradoxale, « une théorie non mentaliste et non cognitiviste des états internes ». Tout comme

¹⁹Après les avoir fait associer la présence d'un signet sur une boîte avec la présence de nourriture dans la boîte en question, l'expérimentateur marquait deux boîtes, une accidentellement en faisant tomber le marker dessus, l'autre volontairement, avant que le sujet n'ait eu le temps de faire son choix. Tous les sujets, y compris les primates, sélectionnaient de préférence la boîte qui avait été marquée volontairement. (Call et Tomasello, 1998).

²⁰ Sur l'idée de course aux armements cognitifs, voir Krebs & Dawkins (1984).

la saisie des rapports sociaux, elle met en oeuvre des inférences de nature sociale qui économise un certain nombre de procédures cognitives superflues et coûteuses. En effet, le système d'inférences auquel renvoie la sociologie naïve ne convoque pas des états épistémiques opaques: il se base sur la quasi-perceptibilité des « *affordances* » sociales que constituent les actions intentionnelles, les rapports sociaux et les émotions.

Comme le suggère Gibson (1979), les « *affordances* » renvoient aux propriétés objectives et tangibles de l'environnement que les individus 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 réponse après une question). Les *affordances* sont des valeurs fonctionnelles, des opportunités d'action et des prises tangibles offertes aux organismes qui explorent leur environnement en vue d'organiser leurs conduites (Quéré, 1999). La détection de telles *affordances* demande un traitement cognitif minimal, quasi-Gestaltique, qui consiste essentiellement à les *voir comme* des exemplaires d'un type donné, transposable dans une infinité de situations empiriques (e.g. jeu, alliance, rage). Ainsi, l'identification rapide d'une action telle que « jouer » permet de réagir en conséquence et de prédire la chaîne d'événements qui en constitue le déroulement logique : le jeu implique notamment un pacte de non-agression auquel tous les participants doivent se tenir, sinon ils ne jouent plus mais se battent. C'est la quasi-perceptibilité des *affordances* sociales qui en font des excellents outils de prédiction et de coordination. Elles bénéficient en effet de la « *manifesteté mutuelle* » dont parle Sperber et Wilson (1989), mais sans le long processus d'« *indiciation* » qui consiste à inférer, à partir de signes matériels et corporels, les états mentaux inobservables d'autrui (Quéré, 1990, 1999).

La perceptibilité ou l'observabilité des *affordances* sociales reste toutefois partielle car, contrairement au rejet total des inférences cognitives auquel pourrait mener un usage radical de cette notion, elles requièrent bel et bien un travail inférentiel. Un tel travail cognitif permet d'aller derrière les pures séquences physiques pour repérer des patterns de comportement dont la généralité n'a pu être inférée d'une expérience personnelle ou d'un apprentissage conditionnel aveugle. Par définition, en effet, les inférences sont cognitives et non pas associatives : comme le souligne Zentall (1999), la cognition implique une organisation interne et active des stimulus. Elle impose une structure abstraite entre les inputs et les outputs, notamment en posant des relations d'équivalence ou d'identité entre des occurrences empiriques distinctes. C'est cette dimension cognitive des inférences qui accorde à la sociologie naïve un statut quasi théorique analogue à celui de la physique et de la biologie naïves. Une telle théorie mettrait en œuvre une lecture des

actions et des rapports sociaux non pas mentaliste ou behavioriste mais *situationniste*²¹. Cette théorie sociale, loin d'être l'apanage des créatures qui ne maîtriseraient pas, ou pas encore, les rouages de la théorie de l'esprit, est une stratégie extrêmement économique à laquelle les humains recourent sans cesse dans la vie publique. Comme l'a bien relevé l'éthnométhodologie, les agents ordinaires, qu'ils soient dans une relation filiale, dans une situation de conflit ou dans un cours d'action conversationnel, nourrissent un certain nombre *d'attentes* normales qui leur permettent de prédire le comportement d'autrui (Garfinkel, 1967 ; Quéré, 1983). Ces attentes et prédictions formelles vont au-delà des indices comportementaux pour évaluer ce qui est possible ou impossible, probable ou improbable étant donnée la situation sociale.

L'hypothèse de la sociologie naïve permet ainsi d'ancrer de nombreuses intuitions sociologiques dans une histoire évolutive. Par-delà le béhaviorisme et le mentalisme, il existe donc bel et bien une troisième voie, que l'on pourrait qualifier d'*agentive*, qui permet de rendre compte des capacités sociales partagées par de nombreuses espèces animales, *dont* les humains. Ces capacités sociales inter-espèces, loin d'être de l'ordre d'une psychologie de l'esprit de bas étage, seraient plutôt de l'ordre d'une *sociologie de l'action* de haut niveau.

²¹ Comme le suggère Perner (1988, 1991), les enfants se montreraient des théoriciens des *situations* particulièrement doués, car ils saisissent très vite que les gens se comportent d'une certaine manière dans certaines situations. Dans un tel cadre, même la capacité de « faire-semblant » échappe à l'interprétation mentaliste qui la conçoit comme la création d'un monde *mental* alternatif, dans lequel l'agent doit se représenter et partager la « fausse » représentation de son partenaire (cette banane est un téléphone) (Leslie, 1987). Une interprétation, nettement moins coûteuse, consiste à rattacher le faire-semblant non à un « faire-croire » mais plutôt à un « *agir comme si* », une imitation à petite échelle d'un comportement adulte significatif.

IV. L'ESPRIT SOCIAL

L'antériorité logique du social

Comme on l'a maintes fois suggéré, le premier argument en faveur de la sociologie naïve est *évolutionnaire*. Conformément au principe de parcimonie auquel obéit Mère Nature, les humains, limités dans leurs capacités à traiter l'information, sont « naturellement » équipés pour réagir rapidement aux problèmes récurrents posés par leur environnement social. L'hypothèse d'une cognition spécifiquement sociale, et non mentaliste, renverse l'analogie qui est souvent suggérée entre les primates et les humains: s'il n'y a pas de bifurcation qualitative dans « la grande chaîne de l'Être » (Savage-Rumbaugh et al., 1998), ce n'est pas parce que les primates recourent à des entités mentales pour décrypter et prédire leurs comportements. C'est parce que les humains ne recourent pas, eux *non plus*, à une psychologie naïve dans une grande partie de leurs interactions. Comme leurs proches cousins, ils se basent sur une sorte d'heuristique sociale, indépendante de l'interprétation des états mentaux d'autrui, pour déterminer les possibilités et les orientations d'action de leurs semblables – comme d'ailleurs de leurs propres actions.

Mis à part l'argument évolutionnaire, un autre argument, d'ordre logique, plaide en faveur de l'existence d'une sociologie naïve. En effet, la méthode d'interprétation de ce que les autres *croient* ou *pourraient croire* n'est pas seulement dispendieuse en temps et en énergie ; elle est logiquement impossible tant qu'elle n'est pas précédée par l'identification préalable de ce que les autres *font* ou *pourraient faire*. Comme le suggère Whiten (1991), l'attribution d'états mentaux n'est pas basée sur la télépathie, mais sur des indices extérieurs, observables et publics, à partir desquels des inférences plus spéculatives et mentalistes sont possibles. Par exemple, quand un enfant voit deux personnes se disputer, il doit être en mesure d'identifier qu'il s'agit d'une dispute avant de pouvoir en imaginer les raisons. Cette première étape, loin d'être neutre et insignifiante, implique la description correcte de l'action en cours – la description de *quoi* il s'agit précédant logiquement la tâche d'expliquer *pourquoi* cette même action est accomplie (Ricoeur, 1977). Grâce à la description sociale préalable, « en grains épais », de ce qui est en train de se passer, l'éventail théoriquement infini des interprétations psychologiques « en grains fins » est réduit de manière drastique.

Bien entendu, une telle identification, quasi-immédiate pour des actions primitives, qu'elles soient sensori-motrices (attraper un objet, ouvrir le frigo, boire une bière) ou sociales (communiquer, se battre, consoler), est plus problématique lorsqu'il s'agit de comportements culturels complexes, propres aux humains. Ainsi, les actions « aller à la boulangerie » ou « poster une lettre » sont associées à des situations et à des pratiques culturelles qui réclament un

apprentissage minimal de la part de leurs interprètes. Mais là encore, ces actions ne peuvent être directement rapportées aux raisons psychologiques, individuelles, de ceux qui les accomplissent – par exemple, elle va à cette boulangerie parce qu'elle est amoureuse du fourmier, ou il écrit quotidiennement à sa mère parce qu'il se sent coupable d'avoir déménagé aussi loin de la maison familiale. Car avant de pouvoir passer au niveau de l'explication *intentionnaliste* d'un comportement donné, basée sur ses causes hypothétiques, mentales et subjectives, les interprètes du monde social doivent d'abord procéder à son identification et à sa description *intentionnelle*, basée sur les traits objectifs, impersonnels et publics, qui le caractérisent (von Wright, 1971 ; Kaufmann, 1999).

Ce n'est donc qu'une fois que les prédictions situationnelles fournies par la sociologie naïve sont parvenues à rétrécir l'espace logique des actions et des relations possibles que le recours optionnel à la psychologie naïve devient envisageable. Sans changer pour autant les schémas comportementaux de base qui caractérisent le monde social, la psychologie naïve affine leur décryptage et leur organisation. L'origine évolutionnaire de cette capacité à « lire » les autres esprits est probablement à rechercher, on l'a vu, dans l'émergence de possibilités de tromperie de plus en plus complexes, notamment par le biais de la communication (Krebs et Dawkins, 1984 ; Hauser, 1996). Bien souvent, en effet, il est plus avantageux pour un individu de transmettre une information fautive, mais qui peut entraîner pour lui des conséquences positives. Ce danger de manipulation a pu favoriser la sélection de mécanismes visant à « deviner » ce que l'autre croit ou désire véritablement sans forcément l'exprimer par son comportement manifeste (Sperber, 2000 ; Clément, 2001).

Alors que la sociologie naïve tend à traiter des possibilités *d'actions* alternatives qui séparent les actions antécédentes et leurs résultats conséquents, la psychologie naïve explore plutôt le réseau des possibilités de *croyances et de désirs* que tel ou tel individu est susceptible d'entretenir en son for intérieur. Ce faisant, la psychologie naïve met un terme à la correspondance heureuse entre les autres esprits et le monde postulée par les réalistes sociaux naïfs, que ce soit par nécessité (les enfants et les primates) ou par commodité (les humains dans l'espace public). Car elle implique l'opacification, le remplissage et l'allongement progressif de la chaîne des intermédiaires qui relie le monde et les différences de perspectives, volitionnelles ou épistémiques, que les individus peuvent entretenir à son propos.

Un des instruments essentiels qui permet ainsi à la psychologie naïve de meubler l'espace mental d'entités étranges, intangibles et invisibles, est le *langage*. Si l'on suit certaines recherches récentes, en effet, les enfants sourds ayant des parents « normaux » qui prennent du temps à réaliser leur handicap et surtout à maîtriser le

langage des signes montrent un retard important dans le développement de leur théorie de l'esprit (Garfield et al., 2001). Le rôle charnière du langage ne se réduit pas, toutefois, aux inputs conversationnels qui permettent aux enfants de réaliser progressivement la relativité des points de vue sur le monde. Il fournit la structure syntaxique nécessaire à l'enchâssement des représentations, fausses, impossibles ou mensongères, dans des propositions subordonnées qui les rattachent directement à des attitudes subjectives (e.g. «il pense que», «tu crois que», etc.) (Villiers, 2000). Autrement dit, grâce au système représentationnel que constitue le langage naturel, il est possible de capturer les référents abstraits et inobservables qui peuplent le monde opaque du mental (Kaufmann, 2003). Appréhendés dans cette perspective, les états mentaux sont donc bel et bien, tout au moins en partie, les «créatures» de nos «croyances linguistiquement infectées» (Dennett, 1990).

Bien que l'importance du langage dans la formation de la théorie de l'esprit soit une hypothèse qui gagne de plus en plus d'adeptes, nombreux sont ceux qui insistent plus sur les *capacités méta-représentationnelles* dont le langage ne serait pas l'origine mais plutôt le produit dérivé (Leslie, 1987). Sans qu'il soit possible de trancher ici dans ce débat, il est clair que l'appréhension d'entités imaginaires exige de l'esprit des capacités qui vont au-delà d'une maîtrise perceptuelle ou quasi-perceptuelle. Pour que la croyance d'un individu prenne sens pour ses congénères, par exemple, il faut que ces derniers s'en représentent le contenu, par définition invisible à leurs yeux. Les interprètes doivent donc maîtriser des représentations de haut niveau : dans le cas présent, c'est en se représentant la représentation d'autrui qu'ils sont en mesure d'accéder à ce que celui-ci croit. Ainsi, contrairement aux affordances qui s'ancrent dans l'ici et maintenant en se *présentant* aux sujets, les méta-représentations s'émancipent partiellement du contexte pour traiter, en leur *absence*, des situations possibles, hypothétiques ou conditionnelles. Par ailleurs, la capacité à opérer sur des représentations de représentations permet de *redécrire* des savoir-faire acquis de manière purement implicite à un niveau supérieur plus explicite (Karmiloff-Smith, 1992 ; Povinelli, 2000). Elle fournit ainsi un nouveau format représentationnel qui permet aux individus de se détacher des urgences de l'expérience et des sollicitations du contexte immédiat pour réfléchir sur le monde qui les entoure, planifier des actions à long terme et raisonner sur les intentions d'autrui.

Appréhendée dans cette perspective, la psychologie naïve se situe clairement du côté des capacités représentationnelles de haut niveau et du langage : elle redécrit, sous un mode mentaliste qui tend à privilégier les mécanismes explicatifs sophistiqués, les repères sociaux que la sociologie naïve a permis d'identifier. Toutefois, cette capacité supplémentaire ne remplace pas définitivement et

systématiquement les capacités antérieures dont les animaux sociaux font preuve : l'émergence d'un nouveau format représentationnel qui permet de suspendre ou de différer son activité ne signifie pas nécessairement la disparition des formats antérieurs, plus frustes. On peut ainsi supposer que, pour les humains, la sociologie naïve et la psychologie naïve constituent deux niveaux complémentaires d'individuation et de reconnaissance du monde social entre lesquels les individus doivent choisir en fonction de la situation.

Bien entendu, une telle hypothèse requiert de nombreuses recherches empiriques, qui viendraient compléter les arguments phylogénétique et logique que nous avons esquissés. Ces recherches se situeraient dans l'ordre de *l'ontogenèse*, puisqu'elles viseraient à déterminer la manière dont les enfants identifient et misent sur des régularités agentives pour prédire le comportement d'autrui (Kaufmann, 2003). Dans la mesure où les capacités méta-représentationnelles et l'usage des attitudes propositionnelles apparaissent assez tardivement (3-5 ans), il est fort à parier que l'antériorité de la sociologie naïve sur la psychologie naïve se retrouve au cours du développement de l'enfant.

Le problème des institutions

Afin de rendre nos arguments plus incisifs, nous avons soigneusement écarté de notre réflexion une difficulté qu'il nous faut maintenant affronter. Le monde social des humains est peuplé d'entités étranges qui n'ont pas d'équivalent dans le reste du monde animal : les institutions. Quelle place peut-on leur attribuer dans l'architecture cognitive qui a été esquissée ?

Rappelons tout d'abord que la culture peut être considérée comme un réseau sémiotique de symboles qui enrichissent et reconfigurent la vie sociale en attribuant des significations ou des fonctions à des entités qui en seraient intrinsèquement dépourvues. Dans ce contexte, les institutions peuvent être considérées comme des renforcements de comportements et d'affordances sociaux préexistants. Transmuté par le langage et les capacités méta-représentationnelles, le *voir comme* des affordances sociales se transforme en un *compte comme*. Si l'on suit Searle (1995), en effet, le « squelette logique » des faits institutionnels est spécifié par un système de règles qui peut se réduire à la formule « x compte comme y dans un contexte c ». Ainsi l'expression « je promets » compte comme une obligation dans un contexte solennel. A la différence de l'usage situé des affordances, les attributions symboliques sont trans-situationnelles et permettent à un objet donné, par exemple un mur, de se « charger » d'une fonction qui est valable pour chacun, dans ce cas celle de « frontière ». Appréhéné dans ce contexte, le langage lui-même, en tant qu'institution première, peut être envisagé comme une reconfiguration d'interactions préexistantes. Telle est du moins l'hypothèse de Dunbar (2001), pour qui le langage aurait remplacé,

dans les sociétés de primates de plus en plus larges et complexes, l'interaction de face-à-face qu'exige la pratique de l'épouillage mutuel. Une telle pratique, centrale pour assurer la confiance mutuelle et maintenir le lien social, nécessite en effet un contact physique de proximité que des communautés plus larges ne peuvent plus assurer. Grâce à l'institution du langage, l'échange des informations sur le réseau des relations sociales, sur la location de la nourriture ou sur le comportement des prédateurs franchit désormais les limites étroites de la co-présence.

On peut également supposer que le raisonnement dit *déontique*, qui permet aux humains de prédire les comportements régis par des règles et de repérer les tricheurs qui ne suivent pas les normes sociales, dérive de la détection primitive des statuts et des interdits hiérarchiques (Cosmides et Tooby, 1989). Evolutionnairement parlant, la capacité à identifier les permissions, obligations, prohibitions, menaces et avertissements qui quadrillent l'espace social est une condition indispensable à l'intégration et à la survie dans un groupe (Cummins, 1996). Elle permet également de repérer ceux qui ne jouent pas le jeu de la coopération et violent les règles tacites d'échange réciproque et de subordination qui maintiennent le tissu social. Bref, la capacité déontique à saisir et à répondre de manière appropriée aux normes d'une situation donnée redouble et complexifie l'intelligence sociale rudimentaire qui a permis aux animaux non humains de s'adapter à la structure de la vie en groupe.

Bien entendu, la création culturelle et la multiplication des différents contextes institutionnels ne se contentent pas de renforcer les repères sociaux que la sociologie naïve prend en charge. Tout en s'ancrant dans des formes de vie bien antérieures à leurs instanciations symboliques (socialisation, hiérarchie, etc.), la majorité des institutions (Ecole, Etat, etc.) crée des champs d'actions totalement nouveaux. Grâce à la structure sémantique, proprement culturelle, qui permet de référer au futur, au contrefactuel et à l'hypothétique, grâce également à la triangulation propre à l'attention conjointe, les collectivités humaines peuvent créer de concert des repères institutionnels. Les modalités d'une telle création institutionnelle sont multiples : pour certaines institutions, telles les organisations locales, on peut imaginer qu'elles résultent de l'accord collectif qui permet aux membres d'un groupe d'adopter un certain nombre de mesures pour résoudre les problèmes de la vie en commun. Dans ce cadre volontariste et associationniste, les normes, régulations ou autres repères conventionnels peuvent être considérés comme des *instruments* de coordination. En revanche, d'autres institutions, plus « traditionnelles », comme l'Etat, l'armée, l'Eglise, le mariage etc., ne semblent guère pouvoir reposer sur un acte de

baptême originel de type performatif²². Elles s'imposent plutôt comme des précipités d'activités de coordination passées qui subsistent au flux des générations.

Il est à remarquer que la multiplication des institutions, qu'elles soient créées par un contrat volontaire ou par le travail au long cours des interactions impersonnelles et des contraintes réciproques, n'est pas forcément synonyme d'imprévisibilité et d'indétermination. En effet, les normes institutionnelles et les dispositifs situationnels sont des outils de prédiction et de coordination extrêmement efficaces. Ainsi, pour prédire le comportement d'une vendeuse dans un supermarché, d'un professeur dans un séminaire ou d'un candidat politique en campagne électorale, les agents ordinaires utilisent les repères sémantiques et culturels qui remplissent les postes de la « grammaire sociale » que déploient, pour ainsi dire en creux, les rudiments de la sociologie naïve (Jackendoff, 1992).

Cette hypothèse, en suggérant un continuum sans failles entre le monde social et le monde culturel et institutionnel, a une lourde implication pour la psychologie naïve. Celle-ci, loin de se placer dans l'ameublement ontologique du monde *avant* le social et l'institutionnel, se présente elle aussi comme une *institution* ou une « prothèse culturelle », pour reprendre l'expression de Bruner et Feldman (1993, p.288). On a vu, en effet, qu'elle requiert les représentations de haut niveau et, très probablement, la structure syntaxique nécessaire aux édifices institutionnels. Cela étant, la psychologie naïve dispose d'un statut particulier. Aussi universelle et ancienne que le langage, elle constitue une institution primordiale qui pourrait bien s'être implémentée de manière partiellement innée dans l'architecture cognitive. Etant donné l'apparition relativement récente des institutions, il est peu probable, en revanche, que leur émergence ait donné lieu à un mécanisme de détection spécifique qui renverrait à une sorte de *nomologie naïve*. Il est plus raisonnable de supposer que les cours d'action qui prennent place dans des environnements institutionnels mettent en œuvre les mécanismes propres à la sociologie naïve (dans nos rapports à la hiérarchie, par exemple), ou à la psychologie naïve (comme le montre notre tendance à subjectiver les institutions – l'État ne cédera pas, la Justice est aveugle, etc.). Ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que les institutions, y compris les plus « abstraites », ne finissent pas par s'incarner dans le corps et l'esprit des agents sociaux (Bourdieu, 1981, 1992).

²²Pour un développement philosophique de cette thèse, voir Searle (1995). Searle, dans sa tentative visant à rendre compte de l'ontologie des faits sociaux, n'a mis en évidence que le pan instrumental des institutions. On lui a ainsi reproché de souscrire à un « mythe de la scène sociale primitive » (Clément & Kaufmann, 1996).

CONCLUSION

L'objectif de la réflexion qui touche ici à sa fin était de montrer que la manière dont l'ordre des choses est traditionnellement envisagé mérite d'être revisitée. Il existe en effet de bonnes raisons pour penser que les phénomènes sociaux, habituellement placés au sommet de la pyramide ontologique, juste après l'ordre des phénomènes psychologiques, occupent en fait l'étage précédent. La succession des mondes s'échelonnerait alors selon un ordre légèrement différent: au monde des choses physiques succéderait l'ordre des composés chimiques, puis celui des organismes biologiques, suivis des entités sociales, de l'univers mental et, enfin, par ce que nous pourrions appeler la « nomosphère », ou monde des institutions. Afin de justifier cette réorganisation, nous nous sommes essentiellement appuyés sur des arguments d'ordre évolutionnaire, en insistant en particulier sur l'existence d'une « sociologie naïve », savoir social infus qui permet aux êtres sociaux d'interagir avec leurs semblables sans avoir à « entrer dans leur tête ».

Au terme de notre réflexion, il nous faut brièvement esquisser les conséquences que le statut plus fondamental de la sociologie dans la pyramide ontologique pourrait impliquer pour la pratique des sciences sociales. Tout d'abord, l'hypothèse de la sociologie naïve, telle que nous l'avons définie, rend particulièrement pertinente l'ethnométhodologie et les approches d'inspiration éthologiques, comme les approches d'Erving Goffman et de Georg Herbert Mead (Goffman, 1967 ; Mead, 1962). Ces dernières, en effet, en se centrant sur les unités d'interaction plutôt que sur les structures institutionnelles, mettent au cœur de la trame du monde social les attentes ordinaires et les qualités quasi-perceptibles des situations concrètes. Dans un tel cadre, l'objet de la sociologie savante ne serait rien d'autre que les manifestations publiques de la sociologie naïve, mâtinée de langage, dont disposent tous les membres ordinaires de la communauté (Garfinkel, 1967 ; Quéré, 1994)²³.

Contrairement aux approches classiques, toutefois, la démarche que nous avons proposée vise à ouvrir la *boîte noire* des compétences qui permettent aux « sociologues naïfs » de saisir les faits de la vie sociale. En prenant en compte le développement psychologique des capacités de catégorisation, de généralisation et de référenciation, une telle démarche consiste à préciser, *côté sujet*, la mystérieuse « base d'inférence et d'action » qui rend possible l'expérience commune du monde social. Toutefois, notre programme de recherche, bien que centré sur les processus cognitifs qui sous-tendent les actions sociales, ne correspond pas à celui de

²³ Dans cette perspective, les membres ordinaires de la communauté sont tous « des sociologues » : ils réfléchissent, par une « réflexion sans concept », les possibilités et les contraintes de leur organisation sociale (Quéré, 1994, p.32).

l'individualisme méthodologique. Pour les individualistes, en effet, l'homme est avant tout à considérer comme un être réflexif, muni de capacités qui lui permettent de résoudre rationnellement les problèmes que lui pose son environnement, aussi bien naturel que social. De ce point de vue, les phénomènes sociaux en général, et les institutions en particulier, sont les résultats non intentionnels d'ensembles complexes d'actions intentionnelles (Boudon, 1979, p.45). Certes, nous n'avons pas totalement exclu la part réflexive dans la création de certaines institutions (coopératives, associations, etc.) et, dans ce contexte, l'individualisme méthodologique n'est pas dénué d'intérêt. Néanmoins, cette perspective, en se concentrant sur les actions réflexives, laisse dans l'ombre une part considérable de la vie sociale. De plus, il est probable qu'elle gagnerait à moins se fier au modèle abstrait de l'homme rationnel et à intégrer dans sa réflexion les mécanismes propres aux différentes « théories naïves » (Sperber, 1997 ; Clément, 1999).

Afin de confirmer et d'enrichir l'hypothèse de la sociologie naïve, c'est bien plutôt vers la psychologie du développement qu'il faut se tourner. Afin d'ouvrir la boîte de Pandore des représentations que les sociologues tendent à laisser hermétiquement close et de décrire les compétences cognitives mises en œuvre par les agents sociaux, il convient d'interroger le lent processus par lequel les enfants se familiarisent aux règles qui orchestrent la vie en commun. Le patient travail empirique auquel s'astreint le psychologue du développement est susceptible de déchiffrer aussi bien le rythme avec lequel les inférences se mettent en place — nous avons prédit un développement plus précoce pour la sociologie naïve que pour la psychologie naïve — que la nature des objets sociaux qui sont retenus par ces mécanismes spécifiques de détection (hiérarchie, statuts, scénarios, situations, etc.).

Enfin, les efforts des approches qui visent à décrire les institutions en tant que telles, en particulier l'anthropologie culturelle, s'inscrivent particulièrement bien dans le cadre de l'étage « nomologique » de notre pyramide. Toutefois, la perspective réductionniste que nous avons adoptée tend ici aussi à suggérer que la compréhension des phénomènes institutionnels de haut niveau a tout à gagner à se pencher davantage sur les mécanismes cognitifs qui participent à leur incarnation. L'approche anthropologique des systèmes symboliques, en particulier, est volontiers teintée d'une forme de « mystérianisme ». La prise en compte d'un processus cognitif souvent négligé, l'analogie, pourrait ainsi contribuer utilement à « naturaliser » quelque peu les phénomènes sur-naturels (Hirschfeld, 2000). Dans ce contexte, les apports de la psychologie culturelle sont importants car ils s'attachent à tisser une passerelle entre l'esprit et la culture en étudiant les formes culturelles canoniques d'interaction et de mise en récit (Bruner, 1990 ; Shweder, 1991).

La division des tâches entre sciences sociales, que nous venons d'esquisser sommairement, redéfinit par conséquent les rapports entre sociologie et psychologie, disciplines trop souvent « ennemies ». Dans la mesure où le social imprègne profondément l'architecture cognitive, le psychologue ne peut se permettre de l'ignorer en privilégiant uniquement la vie mentale de haut niveau de ses semblables. De leur côté, les sociologues comme les anthropologues ont tout intérêt à appréhender la dimension cognitive des phénomènes qui les intéressent. Après tout, l'objectivité et l'efficacité dont bénéficient les alliages institutionnels ne sont possibles que parce qu'il existe des esprits capables de les reconnaître et de les subir.

Références bibliographiques

- Astington, J.W. et Gopnik, A. (1991). Developing Understanding of Desire and Intention, in A. Whiten (éd.) *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Oxford, UK, Cambridge, Mass. Basil Blackwell, pp.39-50.
- Atran, S. (1990). *Cognitive foundations of natural history: Towards an anthropology of science*, Cambridge, England, Cambridge University Press
- Atran, S. (2002) *In Gods we trust. The evolutionary landscape of religion*, Oxford, Oxford University Press
- Baillargeon, R. (1987). Object permanence in 3¹/₂ and 4¹/₂-months-old children, *Developmental Psychology*, 23, pp.655-664.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Baron-Cohen, S., Tager-Flusberg, H. et Cohen, D.J. (éds.) (1993). *Understanding other minds. Perspectives from Autism*, Oxford, New York, Tokyo, Oxford University Press.
- Bekoff, M., et Byers, J. A. (éds.) (1998). *Animal Play: Evolutionary, Comparative and Ecological Approaches*. New York, Cambridge University Press.
- Bloom, P. et Veres, C. (1999). The perceived intentionality of groups, *Cognition*, 71, pp.1-9.
- Boudon, R. (1979). *Effet pervers et ordre social*, Paris, PUF [1^{ère} éd. 1977].
- Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.
- Bourdieu, P. (1992). *Réponses*, Paris, Seuil.
- Boyer, P. (2001). *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer les religions*, Paris, Robert Laffont.
- Bruner, J. & Feldman, C. (1993). Theories of mind and the problem of autism, in S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg & D. J. Cohen (ed.) *Understanding other minds. Perspectives from Autism*, Oxford, New York, Tokyo, Oxford University Press, pp.267-291.
- Bruner, J., (1990). *Acts of meaning*, Cambridge-Mass, London-England, Harvard University Press.
- Byrne, R.W. (2001). Social and Technical Forms of Primate Intelligence, in F. de Waal (éds) *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us*

- about *Human Social Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, pp.147-172.
- Call, J. et Tomasello, M. (1998). Distinguishing intentional from accidental actions in orangutans (*Pongo pygmaeus*), chimpanzees (*Pan troglodytes*) and human children (*Homo sapiens*), *Journal of Comparative Psychology*, Vol 112(2), pp.192-206.
- Carey, S. (1995). On the origins of causal understanding, in S. Sperber, D. Premack, et A. Premack, (éds.), *Causal Cognition*. Oxford: Clarendon Press, pp.268-308.
- Cheney, D. L., et Seyfarth, R. M. (1990). *How Monkeys See the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clément, F. (1996). Une nouvelle forme de vie pour les sciences sociales, *Revue Européenne des Sciences Sociales*, Tome XXXIV, n°106, pp.155-168.
- Clément, F. (1999). Les rapports de l'âme et du corps dans la philosophie de l'esprit contemporaine, *Revue de théologie et de philosophie*, v.131, n°1, pp.1-24.
- Clément, F. (2001). *La crédulité. Perspectives philosophiques et empiriques*, Thèse de doctorat, EHESS, Paris.
- Clément, F. et Kaufmann, L. (1996). Esquisse d'une ontologie de faits sociaux. La psychologie de John Searle, *Réseaux*, 79, pp.123-161.
- Conein, B. (1998). Les sens sociaux: coordination de l'attention et interaction sociale, *Intellectica*, 1-2, 26-27, pp.181-202.
- Cosmides L. et Tooby, J. (1989). Evolutionary Psychology and the Generation of Culture. Case Study: A Computational Theory of Social Exchange, in *Ethology and Sociobiology*, 10, pp.51-97.
- Cosmides L. et Tooby, J. (1994). Origins of domain specificity: The evolution of functional organization, in L.A. Hirschfeld et S.A. Gelman, *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.85-116.
- Cummins Dellarosa, D. (1996). Evidence for the Innateness of Deontic Reasoning, *Mind & Language*; Vol. 11(2), pp.160-190.
- Dasser, V. (1988). A social concept in Java monkeys, *Animal Behaviour* 36, pp.225-230.
- Davidson, D. (1993). *Actions et événements*, Paris, PUF [1^{ère} éd. 1967].
- De Villiers, J. (2000). Language and theory of mind: what are the developmental relationships?, in S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg & D. J. Cohen (ed.) *Understanding other minds. Perspectives from Developmental Cognitive Neuroscience*, Second Ed., Oxford, New York, Oxford University Press, pp.83-123.
- De Waal, F. (1998). *Chimpanzee politics. Power and Sex among Apes*, Baltimore Maryland, John Hopkins University Press [1^{ère} éd. 1982].
- De Waal, F. et Aureli, F. (1996). Consolation, reconciliation, and a possible cognitive difference between macaques and chimpanzees, in A.E. Russon, K.A. Bard et S. Taylor Parker (éds.), *Reaching into thought. The minds of the great apes*. Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, pp.80-110.

- Dennett, D. (1990). *La stratégie de l'interprète, Le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard [1^{ère} éd. 1987].
- Dennett, D. (1996). *Kinds of Minds. Towards an Understanding of Consciousness*, London, Weindenfeld & Nicolson.
- Descombes, V. (1991). Le pouvoir d'être soi, *Critique*, n529-530, pp.545-576.
- Dunbar, R.I. (2001). Brains on Two Legs: Group Size and the Evolution of Intelligence, in F. de Waal (éd.) *Tree of Origin. What Primate Behavior Can Tell Us about Human Social Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, pp.173-191.
- Dunn, J. (1988). *The Beginnings of Social Understanding*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Durkheim, E. (1988). *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion [1^{ère} éd. 1894].
- Engel, P. (1996). *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.
- Fodor, J.A. (1983). *The Modularity of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Garfield, J.L., Peterson C.C., et Perry, T. (2001). Social Cognition, Language Acquisition and the Development of the Theory of Mind, *Mind & Language*, Vol.16, no5, pp.494-541.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Polity Press.
- Gazzaniga, M. S. (1998). *The mind's past*, Berkeley, University of California Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Gibson, J.J. (1979). *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- Godall, J. (1986). *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Goffman, E. (1967). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*, New York, Pantheon books.
- Gomez, J.C. (1996). Ostensive behavior in great apes: The role of eye contact, in A.E.Russon, K.A.Bard, et S.Taylor Parker (éds.) *Reaching into thought. The minds of the great apes*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press, pp.131-151
- Gopnik, A. et Wellman, H. (1992). Why the Child's Theory of Mind Really is a Theory, *Mind and Language*, Vol. VII, n° 1&2, pp.145-171.
- Gopnik, A. et Meltzoff, A.N. (1997). *Words, Thoughts and Theories*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Hauser, M.D. (1996). *The Evolution of Communication*, Cambridge, MIT Press.
- Hirschfeld, L.A. (1994). Is the acquisition of social categories based on domain-specific competence or on knowledge transfer?, in L.A.Hirschfeld et S.A. Gelman (éds.) *Mapping the Mind. Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.201-233.
- Hirschfeld, L.A. et Gelman, S.A. (éds.) (1994). *Mapping the Mind. Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Hirschfeld, L.A. (1995). Do children have a theory of race?, *Cognition*, 54, pp.209-252.
- Hirschfeld, L.A. (1996). *Race in the Making: Cognition, Culture, and the Child's construction of Human Kinds*, Cambridge Mass. /London-England, MIT Press.
- Hirschfeld, L.A. (1999). Naïve sociology, in R.Wilson & F.Keil (éds), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- Hirschfeld, L.A. (2000). Analogies, cognition and culture, Conférence présentée à l'American Anthropological Association, San Francisco, California.
- Hirschfeld, L.A. (2001). On a Folk Theory of Society: Children, Evolution, and Mental Representations of Social Groups, *Personality and Social Psychology Review*, Vol.5, n°2, pp.107-117.
- Jackendoff, R.S. (1992). *Languages of the Mind: Essays on Mental Representation*, Cambridge, MIT Press.
- Jeannerod, M. (1996). *De la physiologie mentale. Histoire des relations entre biologie et psychologie*, Paris, Odile Jacob.
- Johnson, S., Booth, A., et O'Hearn, K. (2001). Inferring the goals of a nonhuman agent, *Cognitive Development*, Vol.16, 1, pp.637-656.
- Karmiloff-Smith, A. (1992). *Beyond Modularity*, Cambridge, MIT Press.
- Kaufmann, L. (1999). Esprit, es-tu là? Le sociologue et l'autorité de la première personne, *Information sur les Sciences Sociales/Social Science Information*, vol.38, n°2, pp.203-248.
- Kaufmann, L. (2003). At the Origins of the Social World, en préparation
- Keil, F. (1989). *Concepts, kinds, and cognitive development*, Cambridge MA, MIT Press.
- Kim, J. (1994). Supervenience., in S. Guttenplan (éd.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, London, Blackwell, pp.575-583.
- Krebs, J. R. & Dawkins, R. (1984). Animal Signals: Mind-Reading and Manipulation, in *Behavioral Ecology*, 2e éd., Blackwell, Oxford, pp. 282-309.
- Kummer, H. (1971). *Primate Societies*, Chicago, Aldine.
- Leslie, A. M. (1987). Pretence and Representation: The origins of "Theory of Mind", *Psychological Review*, Vol. 94, n° 4, pp.412-426.
- Mead, G.H. (1962). *Mind, self, and society : from the standpoint of a social behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, [1^{ère} éd. 1934].
- Meltzoff, A.N. (1995). Understanding the intention of others : re-enactment of intended acts by 18-months-old children, *Developmental Psychology*, 31, pp.838-850.
- Mitchell, P. (1994). Realism and Early Conception of Mind: A Synthesis of Phylogenetic and Ontogenetic Issues, in C. Lewis et P. Mitchell (ed.), *Children's Early Understanding of Mind: Origins and Development*, East Sussex, UK, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, pp.19-45.
- Oppenheim, P. et Putnam, H. (1991) Unity of science as a working hypothesis, in R. Boyd, P. Gasper et J.D. Trout, *The Philosophy of Science*, Cambridge, MIT Press [1^{ère} éd. 1958].

- Perner, J. (1988). Developing semantics for theories of mind: From propositional attitudes to mental representation, in J.W. Astington, P.L. Harris & D.R. Olson, *Developing Theory of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.141-172.
- Perner, J. (1988). *Understanding the Representational Mind*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- Piaget, J. (1936). *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchatel, Paris, Delachaux & Niestlé.
- Povinelli, D.J. et al. (2000). *Folk Physics for Apes. The chimpanzee's theory of how the world works*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- Premack, D. (1988). "Does the chimpanzee have a theory of mind?" revisited, in A. Whiten et R.W. Byrne (éds.) *Machiavellian intelligence. Social expertise and the evolution of intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Oxford, Clarendon Press, pp.160-179.
- Premack, D. et Premack, A.J. (1994). Moral beliefs: Form versus content, in L.A. Hirschfeld et S.A. Gelman (éds.) *Mapping the Mind. Domain specificity in cognition and culture*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.149-168.
- Premack, D. et Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind?, *The Behavioral and Brain Sciences*, 1, pp.516-526.
- Quéré, L. (1983). L'argument sociologique de Garfinkel, in *Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*, tome 3, CEMS, EHESS-CNRS, pp.100-137.
- Quéré, L. (1988). Sociabilité et interactions sociales, *Réseaux*, 29, pp.77-91.
- Quéré, L. (1990). Agir dans l'espace public. L'intentionnalité des actions comme phénomène social, *Raisons pratiques*, 1, pp.85-112.
- Quéré, L. (1994). Sociologie et sémantique. Le langage dans l'organisation sociale de l'expérience, *Sociétés contemporaines*, 18/19, pp.17-41.
- Quéré, L. (1999). Action située et perception du sens, in M. de Fornel et L. Quéré (dir.), «La logique des situations», *Raisons Pratiques* 11, pp.301-338.
- Quine, W.V.O. (1977). *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion [1^{ère} éd. 1960].
- Ricoeur, P. (1977). Le discours de l'action, in D. Tiffeneau (dir.) *La sémantique de l'action*, Paris, CNRS, pp.3-137.
- Sacks, O. (1988). *L'homme qui prenait sa femme pour un chapeau*, Paris, Seuil.
- Savage-Rumbaugh, S., Shanker, S.G. et Taylor, T.J. (1998). *Apes, language and the human mind*, Oxford University Press, New York, Oxford.
- Shweder, R. (1991). *Thinking Through Cultures. Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Searle, J.R. (1985). *L'Intentionnalité, Essai de philosophie des états mentaux*, Paris, Ed. de Minuit, [1^{ère} éd. 1983].
- Searle, J.R. (1995). *The Construction of Social Reality*, Allen Lane, The Penguin Press,
- Seyfarth R.M. et Cheney DL. (1988). 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, pp.69-84.

- Simmel, G. (1981). *Sociologie et épistémologie*, Paris, PUF [1^{ère} éd. 1917].
- Spelke, E.S. (1994). Initial knowledge: Six suggestions, *Cognition*, 50, pp.431-455.
- Sperber, D. (2000). Metarepresentations in an evolutionary perspective, in Sperber, D. (éd.), *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*, Oxford, Oxford University Press, pp.117-137.
- Sperber, D. et Wilson, D. (1989). *La Pertinence. Communication et cognition*, Paris, Ed. de Minuit, 1989 [1^{ère} éd. 1986].
- Sperber, D. (1997). Individualisme méthodologique et cognitivisme, in R.Boudon, A.Bouvier & F. Chazel, *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, pp.123-135.
- Von Neuman, J. (1958). *The computer and the brain*, New Haven, Yale University Press.
- Von Wright, G.H. (1971). *Explanation and understanding*, New York, Cornell University Press.
- Watier, P. (1996). Compréhension, socialité et constitution de la société, *Société* n°53, pp.205-222.
- Weber, M. (1995). *Les catégories de la sociologie*, Economie et société, tome 1, Paris, Plon [1^{ère} éd. 1922].
- Wellman, H. (1990). *The Child's Theory of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Wellman, H. (1991). From Desires to Beliefs: Acquisition of a Theory of Mind, in A.Whiten (ed.), *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Oxford, UK, Cambridge, Mass. Basil Blackwell, pp.19-38.
- Whiten, A. et Perner, J. (1991). Fundamental Issues in the Multidisciplinary Study of Mindreading, in A.Whiten (ed.), *Natural Theories of Mind. Evolution, Development and Simulation of Everyday Mindreading*, Oxford, UK, Cambridge, Mass. Basil Blackwell, pp.1-17.
- Wimmer, H. et Perner, J. (1983). Beliefs about beliefs: Representations and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception, *Cognition*, 13, pp.103-128.
- Wittgenstein, L. (1961). *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard [1^{ère} éd. 1945].
- Zentall, T.R. (1999). Animal Cognition: The Bridge Between Animal Learning and Human Cognition *Psychological Science*, vol.10, n°3, pp.206-208.