



Individualisme méthodologique et cognitivisme

Dan Sperber

► **To cite this version:**

Dan Sperber. Individualisme méthodologique et cognitivisme. Raymond Boudon, François Chazel, Bouvier Alban. Cognition et sciences sociales, pp.123-136, 1997. <ijn_00000014>

HAL Id: ijn_00000014

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00000014

Submitted on 6 Jun 2002

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dans: R. Boudon, F. Chazel & A. Bouvier (eds.) *Cognition et sciences sociales*. Paris: Presse Universitaires de France. (1997) 123-136.

INDIVIDUALISME MÉTHODOLOGIQUE ET COGNITIVISME

Dan Sperber

Je voudrai ici contraster deux interprétations, l'une faible, l'autre forte, de la notion d'individualisme méthodologique, et deux interprétations, l'une faible, l'autre forte, de la notion de cognitivisme. Des quatres façons dont il serait concevable de se vouloir individualiste et cognitiviste à la fois, l'une (où l'on adopte les deux positions dans leur interprétation faible) est de peu d'intérêt. Je soutiendrai qu'une autre façon (où l'on adopte les deux positions dans leur interprétation forte) est incohérente. Je comparerai les deux autres possibilités.

Selon l'individualisme méthodologique (quelle que soit la façon précise dont on l'interprète), on peut expliquer de façon satisfaisante les phénomènes sociaux en montrant qu'ils sont la conséquence des comportements individuels. Comme on le sait bien, l'individualisme méthodologique s'oppose au holisme selon lequel les phénomènes sociaux ne peuvent s'expliquer qu'en invoquant le comportement ou les propriétés d'entités irréductiblement supra-individuelles telles que la culture ou les institutions.

On a moins remarqué que l'individualisme méthodologique s'oppose aussi, en principe, à une autre position concevable que l'on pourrait appeler "infra-individualiste". Selon l'infra-individualisme, une explication satisfaisante des phénomènes sociaux devrait invoquer le comportement ou les propriétés d'entités infra-individuelles. L'explication infra-individualiste se pratique peu en sociologie (Gabriel Tarde faisant exception - voir la présentation de Bruno Karsenti à la réédition des Lois de l'imitation). Elle est de règle en revanche dans cette autre science des phénomènes collectifs qu'est l'épidémiologie. Une bonne explication d'une épidémie infectieuse donne une importance centrale au comportement des agents pathogènes, bactéries ou virus, et à celui des anticorps produits par le système immunitaire. Les individus (dont le comportement est aussi, bien sûr, un élément d'explication) sont des lieux où se produisent ces processus infra-individuels, mais ils n'en sont pas les agents. La conception néo-darwinienne de la culture proposée par Richard Dawkins (1976, 1982; pour une discussion, voir Sperber 1996, chapitre 5), selon laquelle la culture est faite d'unités d'information, les "mèmes", qui se reproduisent dans les individus et se transmettent d'un individu à l'autre à la manière des virus est, elle aussi, une conception infra-individualiste.

On tient pour acquis, aujourd'hui, en psychologie cognitive, que les processus mentaux sont pour la plupart inconscients. Les processus mentaux inconscients

doivent-ils être considérés comme individuels, ou bien comme infra-individuels (c'est-à-dire comme ayant l'individu comme site, mais non comme agent)? Cela dépend de l'interprétation plus précise que l'on donne à la notion d'individu.

Comment définir les "individus" de l'individualisme? S'agit-il des organismes humains tels que les connaît la biologie ou la psychologie naturaliste? S'agit-il des personnes, des acteurs sociaux, des sujets de conscience, qui sont les protagonistes de la psychologie de sens commun, mais en lesquels le psychologue ou le philosophe naturaliste (par exemple Dennett 1991) verrait plutôt les produits d'un processus de socialisation, rejoignant sur ce point certains sociologues et anthropologues anti-individualistes?

Il est bien entendu que les conséquences involontaires des comportements volontaires intéressent tout particulièrement l'individualiste méthodologique, mais qu'en est-il des comportements involontaires? Et qu'en est-il des aspects involontaires des comportements volontaires? En d'autres termes faut-il s'intéresser aux comportements humains sous tous leurs aspects, ou faut-il s'intéresser essentiellement aux actions humaines? Comment les comportements retenus doivent-ils être expliqués? Par la psychologie avec toutes ses ressources, ou, essentiellement, par les raisons des acteurs?

Dans son interprétation forte, qui est aussi la plus féconde et la plus répandue (de Weber et Hayek à Boudon et Elster), l'individualisme méthodologique propose d'expliquer les phénomènes sociaux en montrant qu'ils sont la conséquence des actions des acteurs, actions qui elles-mêmes s'expliquent par les raisons essentiellement rationnelles de ces acteurs. C'est de l'individualisme méthodologique ainsi entendu que je voudrai me démarquer ici. Quand j'emploierai le terme "individualiste" sans plus de précision, il faudra l'entendre en ce sens fort. En revanche, la conception naturaliste que je défends est individualiste au sens faible. Le naturalisme ne reconnaît de rôle causal qu'à des entités et à des propriétés dont le caractère naturel est manifeste; il s'oppose donc au holisme qui se définit par le rôle donné à des entités supra-individuelles dont le rapport à la nature reste tout à fait mystérieux. Le naturalisme s'oppose aussi, dans une certaine mesure, à l'individualisme au sens fort, car le seul type d'individu manifestement naturel, ce n'est ni le sujet, ni l'agent, et encore moins l'agent rationnel, c'est l'organisme.

La démarche individualiste, dans la mesure où elle se préoccupe des raisons et de la rationalité, s'intéresse à la cognition, c'est-à-dire aux représentations mentales, à leur formation, à leur rôle dans le comportement, et à leur fonction. De façon générale, les sciences sociales, qui ont parmi leurs objets les croyances, les idéologies, les savoirs techniques, etc, comportent une évidente dimension cognitive, et les programmes de recherche qui prêtent une attention particulière à cette dimension peuvent se dire "cognitivistes" dans un sens très faible du terme. Ici cependant, j'emploierai "cognitif" et "cognitivist" dans le sens plus fort que prennent ces termes dans les "sciences cognitives" strictement conçues.

Le "noyau dur" des sciences cognitives consiste en un programme naturaliste et mécaniste d'explication des phénomènes mentaux. Une explication est mécaniste quand elle analyse un processus complexe comme une articulation de processus plus élémentaires, et elle est naturaliste dans la mesure où il y a de bonnes raisons de penser que ces processus plus élémentaires pourraient eux-mêmes être analysés de façon mécaniste jusqu'à atteindre un niveau de description où leur caractère tout à fait naturel ne serait plus du tout problématique.

Le naturalisme n'est pas, en lui-même, un réductionnisme. Il ne demande pas que les niveaux supérieurs soient rabattus sur les niveaux inférieurs. Il demande en revanche que des passerelles soient jetées entre les niveaux. Pour qu'il en aille ainsi, il faut décrire chaque niveau d'une manière qui permette de le mettre en rapport avec les niveaux voisins. Pour ce qui est des processus mentaux, il faut les décrire de manière à mettre en évidence le fait qu'ils sont réalisables par un cerveau. Il n'est pas indispensable pour cela de décrire, pour chaque type de processus mental, les processus neuronaux qui le réalisent en fait (même si cela serait désirable et figure, bien sûr, dans les objectifs à long terme de la discipline). Il suffit de décomposer les processus mentaux complexes en processus élémentaires dont nous savons qu'ils pourraient être effectués par un système de neurones. Autrement dit toute décomposition mécaniste des phénomènes mentaux ne convient pas: il faut une décomposition psychologique qui "parle" à la neurologie.

Presque toutes les branches de la psychologie se disent aujourd'hui "cognitives". Quand ce terme est entendu en son sens faible, la seule objection que l'on peut faire à cet emploi, c'est qu'il est redondant. Après tout, mise à part l'éventuelle étude d'affects sans contenu, quelle branche de la psychologie n'a pas à voir avec la formation des représentations mentales ou avec leur rôle dans le comportement? Si, en revanche, on entend "cognitif" dans le sens fort, alors bien des recherches de psychologie contemporaine ne visent pas à fournir des explications mécanistes et naturalistes et ne sont donc pas strictement cognitives, quel que soit leur intérêt par ailleurs.

Dans les sciences sociales, qui, elles aussi, je le disais, ont une dimension cognitive au sens faible du terme, les explications mécanistes ne manquent pas - les explications individualistes en particulier peuvent être interprétées comme mécanistes -, mais elles sont rarement naturalistes. Les disciplines voisines des sciences sociales vers lesquelles, pour développer une recherche vraiment naturaliste, il faudrait jeter des passerelles sont la biologie, l'écologie et surtout, dans ses aspects eux-mêmes naturalistes, la psychologie. Il existe depuis longtemps de telles passerelles entre la démographie et la biologie, et entre la géographie humaine et l'écologie. En revanche, les liens avec la psychologie cognitive sont exceptionnels, et soit ils ont trait à des objets très limités tels que l'évolution des langues ou la classification des couleurs, soit ils restent programmatiques.

Nul ne songe (du moins je l'espère) à intégrer les sciences sociales dans les sciences cognitives. On peut beaucoup plus modestement vouloir ajouter aux programmes de recherche existants dans les sciences sociales un programme d'explication des faits socio-culturels en général qui serait vraiment naturaliste par son enracinement dans les sciences cognitives et offrirait ainsi un éclairage complémentaire sur le social. Un tel programme a été rarement formulé et encore plus rarement illustré (voir cependant Atran 1990; Boyer, 1993; Hirschfeld, 1996; Hirschfeld, & Gelman, 1994; Hutchins 1995; Sperber, 1985, 1987, 1996; Tooby & Cosmides 1992). Pour ma part, j'ai soutenu qu'un tel programme devrait prendre la forme d'une épidémiologie des représentations.

Repartons de l'épidémiologie classique. Une épidémie de grippe est-elle un phénomène social? Au moins marginalement, oui. Une telle épidémie a non seulement des effets sociaux - ce qui est vrai aussi d'une catastrophe purement naturelle comme un tremblement de terre -, elle a aussi des causes sociales: causes favorisantes telle que la concentration et les mouvements quotidiens de la population, et causes inhibantes telles que la politique de santé. Un individualiste pourrait raisonnablement soutenir que les aspects sociaux d'une épidémie de grippe relèvent sans difficulté d'une approche individualiste: les risques pris ou évités par les individus sont des effets de leurs actions, qui elles-mêmes s'expliquent par leurs raisons.

Dans le cas de la grippe, la division du travail entre l'épidémiologue infra-individualiste et le sociologue individualiste se fait sans problème évident. Il pourrait sembler que la division du travail est encore plus facile dans un cas comme le tabagisme. Le tabagisme est un phénomène épidémiologique dont les effets sont physiologiques mais dont les causes sont comportementales. Les causes du tabagisme se ramènent à la répétition de comportements individuels volontaires, au premier rang desquels l'acte de fumer. Au sociologue, donc, les causes, à l'épidémiologue les effets et la tâche d'associer les unes aux autres.

Le syllogisme pratique qui pousse le fumeur à allumer une cigarette, c'est qu'il a envie de fumer, et qu'il sait qu'en fumant, il satisfera cette envie, au moins pour un temps. Il peut arriver que l'envie de fumer ait elle-même une raison plus "sociologique" comme le désir d'imiter autrui, ou celui de se donner une contenance, ce qui est un petit peu moins trivial. Cependant, en général, le facteur causal qui prédit le mieux le moment auquel le fumeur allumera une cigarette, c'est la chute du taux de nicotine dans son sang en dessous d'un certain seuil. Cette cause-là, qui ne relève pas du calcul des raisons, est un élément bien plus intéressant dans l'explication du tabagisme que le syllogisme pratique du fumeur, et bien plus général que des raisons supplémentaires occasionnelles.

Le schéma d'une explication intéressante du tabagisme, est fourni par la boucle rétroactive complexe qui mêle le physiologique, le psychologique, et l'économique: le fumeur fume parce qu'il éprouve le désir de fumer; il éprouve le désir de fumer

parce que son taux de nicotine baisse; la baisse à un moment donné du taux de nicotine incite le fumeur à fumer parce que ce taux est maintenu sur la durée à un niveau moyen assez élevé pour entretenir une dépendance; ce taux est maintenu à un niveau élevé parce que le fumeur fume. A partir de ce mécanisme psychophysologique d'auto-perpétuation d'un besoin, on passe sans difficulté à l'économie sociale du tabagisme: la demande suscite l'offre qui renforce la demande, etc.

Dans une telle explication, on a un enchaînement de causes diverses, les unes internes aux organismes individuels, les autres provenant de l'environnement (y compris l'environnement social). Parmi les causes internes, on a des états mentaux. Parmi les états mentaux, on a les croyances et les désirs qui suscitent les actions, autrement dit, les raisons des acteurs. Appeler ces états mentaux "raisons", c'est mettre en valeur le fait qu'ils relèvent aussi d'une évaluation normative, d'un jugement de rationalité (tout comme nommer certains états mentaux "connaissances" implique qu'il relèvent d'une évaluation normative, cette fois épistémique). Les raisons n'en sont pas moins des causes parmi d'autres, qu'une épidémiologie du tabagisme ne doit ni négliger, ni privilégier.

La démarche individualiste en sociologie, elle, privilégie les raisons. En cela, elle répond à un intérêt légitime. Une explication en terme de raisons fait appel au type d'intelligibilité qui fonde nos interactions avec autrui, et qui, pourrait-on même soutenir, nous constitue comme personnes. En tant qu'acteurs sociaux nous-mêmes, les raisons et les effets des actions, qui peuvent se discuter et qui engagent les responsabilités, nous intéressent au premier chef. Du point de vue naturaliste, cependant, le fait que, dans la sociologie, ce soient des êtres de raison qui étudient des êtres de raison n'est pas plus pertinent que le fait que, dans la biologie, ce soit du vivant qui étudie du vivant, ou que, dans la physique, ce soit de la matière qui étudie de la matière. Comme en épidémiologie, les raisons nous intéressent quand elle jouent un rôle causal, et elles ne nous intéressent a priori ni plus ni moins que tout ce qui joue un rôle causal.

L'épidémiologie au sens le plus général, c'est l'étude de la distribution de conditions particulières dans une population et des processus qui causent cette distribution. Les conditions étudiées peuvent être physiologiques et pathologiques comme dans l'épidémiologie classique, elles pourraient aussi être mentales et "normales".

Une population humaine est habitée par une population considérablement plus vaste de représentations mentales en tous genres: croyances, valeurs, savoir-faire, projets, intentions, etc. Ces représentations mentales sont distribuées dans les cerveaux des individus. Hormis les comportements réflexes, les comportements individuels sont des outputs de processus mentaux et sont causés en partie par les représentations mentales de l'individu. Le comportement d'un individu peut être perceptible par autrui (comme par exemple la marche ou la parole), ou encore il peut laisser des traces perceptibles (comme par exemple des traces de pas ou des écrits): j'appellerai "productions publiques" les comportements et les traces de

comportements perceptibles. Les productions publiques d'un individu peuvent fournir un input aux processus mentaux d'un ou de plusieurs autres individus, et en particulier à la construction chez eux de représentations mentales. Celles-ci peuvent à leur tour causer des productions publiques, qui peuvent causer la construction d'autres représentations mentales chez d'autres individus, et ainsi de suite. Un groupe humain est donc parcouru par des chaînes causales où alternent des modifications mentales et des modifications environnementales, les unes causant les autres. Tout le social est là.

Parmi ces chaînes causales, certaines ont un effet stabilisateur. Elles assurent la distribution à travers le groupe humain de représentations mentales sinon identiques du moins semblables, et la distribution dans l'environnement du groupe d'artefacts familiers et fiables. Des paroles encouragent leur destinataire, une fois convaincu, à convaincre à son tour d'autres destinataires. Des marcheurs ouvrent une trace que d'autres marcheurs suivent, et puis d'autres encore, inscrivant progressivement un chemin dans le paysage. Tout phénomène social stabilisé, qu'on le décrive comme une pratique sociale, comme une représentation culturelle, comme une institution, est le produit de tels processus de distribution.

Une description du social de ce point de vue épidémiologique est mécaniste et naturaliste. Les processus complexes sont décomposés en enchaînements de processus élémentaires. Ces processus élémentaires relèvent pour les uns de l'écologie, c'est-à-dire de l'étude des interactions complexes entre des entités matérielles diverses: paysages, organismes, mouvements, artefacts, etc., pour les autres d'une psychologie cognitive résolument naturaliste. En d'autres termes, l'épidémiologie des représentations ne reconnaît de pouvoir causaux qu'à des phénomènes matériels: modifications de l'environnement et processus mentaux donc cérébraux.

Un individualiste méthodologique devrait, me semble-t-il, accorder qu'une explication causale de la distribution des représentations dans les groupes humains, si elle était possible, épuiserait l'explication causale de l'objet des sciences sociales. Dans la mesure où une telle explication traiterait les raisons des acteurs comme des causes mentales de leurs actions, elle inclurait l'explication par les raisons. L'individualiste pourrait cependant soutenir qu'un tel projet d'explication causale, s'il était jamais réalisé, mettrait en évidence le caractère primordial des raisons. L'épidémiologie des représentations finirait donc, au mieux, par converger, après un laborieux détour par les voies étroites du naturalisme, avec l'individualisme méthodologique. Si tel était le cas, j'en conviens, le sociologue n'aurait guère à se soucier des sciences cognitives, ou alors seulement pour contrer leur prétention grandissante à avoir quelque chose à dire sur le social.

Il me semble cependant que les exemples ne manquent pas où des facteurs psychologiques sans rapport avec le choix rationnel jouent un rôle patent dans la stabilisation de phénomène socio-culturels. J'ai mentionné le cas du tabagisme. J'ai

ailleurs considéré les cas des classifications, des croyances et des traditions orales (voir Sperber 1985, 1990, 1994), et j'y reviendrai brièvement avant de conclure.

J'évoquerai tout d'abord le cas de la linguistique historique (voir aussi Salmon 1995) qui me paraît fournir un argument particulièrement convaincant car les conditions en principe les plus favorables à une explication individualiste s'y trouvent réunies.

La linguistique historique est une des sciences sociales les plus accomplies. Elle est depuis longtemps individualiste au sens faible, c'est-à-dire qu'elle cherche à expliquer ces phénomènes collectifs que sont les langues et leur évolution par l'effet combiné d'une myriade de comportements individuels: les actes de parole. Il n'est guère d'activité où la volonté se manifeste de façon plus riche et subtile que dans la parole. Il se trouve que par leurs choix de mots, de formes grammaticales, de registre de langue, etc., les locuteurs modifient de façon localement imperceptible la distribution des données linguistiques qui déterminera la langue qu'acquerra la génération suivante.

L'évolution des langues devrait être un cas parfait où l'individualisme méthodologique au sens fort devrait démontrer sa fécondité. Inversement, si la démarche individualiste forte n'apporte qu'une contribution marginale à l'explication de l'évolution des langues, alors la conception selon laquelle les phénomènes collectifs peuvent s'expliquer comme l'effet involontaire d'actions volontaires elles-mêmes expliquées par leur raisons trouverait ici un contre-exemple particulièrement persuasif. Il n'y a pas de doute, je le répète, que les micro-événements, à savoir les comportements verbaux, qui ensemble causent l'évolution des langues sont des actions volontaires, il n'y pas de doute que cette évolution est un effet involontaire de ces comportements; toutes les conditions étant réunies, si néanmoins l'explication individualiste au sens fort échoue, c'est que la méthode n'a pas la généralité qu'on revendique pour elle. Comment l'explication individualiste forte pourrait-elle ici échouer? Parce que, aussi volontaire que soit une action, elle comporte toujours des aspects involontaires dont les effets causaux ne sont pas a priori moindres que ceux des aspects volontaires.

De fait, l'analyse cognitive de l'acte de parler montre comment, dans processus causaux qui produisent un énoncé, se mêlent inextricablement les aspects volontaires et involontaires (voir Levelt, 1989). Le choix des mots par exemple dépend en partie des intentions du locuteur, en partie de contraintes syntactiques, en partie de l'accessibilité changeante dans le cours même de la parole des items lexicaux. Des considérations d'économie complexes (puisqu'il s'agit à la fois d'économie d'articulation pour le locuteur, et d'économie de traitement pour l'auditeur) affectent de façon involontaire la forme de l'énoncé. L'évolution d'une langue est donc l'effet involontaire des aspects intentionnels aussi bien qu'inintentionnels de cette action intentionnelle par excellence qu'est la parole. La linguistique historique est individualiste, mais pas au sens fort.

La linguistique historique est l'exemple même d'une discipline épidémiologique, qui n'ignore ni ne privilégie ce qui relève du choix rationnel, et qui envisage tous les facteurs, physiologiques et psychologiques (à tous les niveaux de la psychologie), dont les effets sur les comportements individuels ont des conséquences sociales.

On objectera: la linguistique historique est une discipline à part, avec ses propres spécialistes, ses propres méthodes. Ses explications font appel à des facteurs et à des mécanismes causaux qui, pour une grande part, sont spécifiques au langage. La linguistique historique ne constitue donc pas un bon modèle pour les sciences sociales en général. Tout cela est vrai, mais précisément: le cas de la linguistique historique me paraît comporter, par sa particularité même, une leçon générale. Toute méthodologie qui trierait a priori, parmi les facteurs cognitifs, ceux qu'une sociologie peut invoquer - par exemple, les raisons -, et ceux qui relèvent de la seule psychologie, renverrait à des disciplines particulières, telle la linguistique historique, l'étude de pans entiers du social. On finirait par définir le domaine de la sociologie comme celui-là même où la méthodologie choisie se révèle féconde. Or aucune science empirique mature ne se définit par ses instruments.

Plus important encore, l'exemple de la linguistique historique tend à mettre en doute la possibilité même d'une explication homogène des faits sociaux. Dans une perspective épidémiologique, on ne doit pas s'attendre à ce que le modèle qui explique un phénomène social particulier puisse automatiquement s'appliquer à d'autres phénomènes sociaux. L'épidémiologie est une discipline riche en instruments conceptuels mais sans théorie générale parce qu'elle étudie l'effet combiné de micro-mécanismes très divers, différentes combinaisons de micro-mécanismes étant à l'oeuvre dans différents cas: il suffit pour s'en convaincre de comparer le tabagisme et le paludisme. Dans une épidémiologie des représentations, de même, il faut s'attendre à ce que les explications causales invoquent des micro-mécanismes environnementaux et psychologiques différents à chaque fois, et différemment articulés entre eux. En particulier, il n'y a lieu ni de récuser, ni de privilégier a priori le pouvoir explicatif des actions et des choix rationnels.

Ce qui vaut ici pour la linguistique historique vaut aussi bien pour tout le champ du social. Je n'en donnerai qu'un exemple. Considérez les mythes d'une société de tradition orale. Deux types de raisons ont été invoqués pour expliquer que les membres d'une telle société croient en ses mythes. Dans la tradition intellectualiste, de James Frazer à Robin Horton, on fait valoir que ces mythes fournissent, dans ce genre de société, les meilleures réponses disponibles aux questions que chacun peut se poser sur la vie, la mort, l'identité du groupe, la légitimité du pouvoir etc. J'ai pour ma part mis l'accent sur autre type de raisons (Sperber 1982, chapitre 2). Les individus naissent et grandissent dans une société où ces mythes sont déjà présents; ils les entendent de la bouche d'aînés en qui ils ont de bonnes raisons d'avoir confiance; ils les acceptent donc en vertu d'un "argument d'autorité". Trouveraient-

ils, même, un certain mythe invraisemblable à première vue, ils devraient trouver invraisemblable aussi que tous leurs aînés se trompent, et une modestie intellectuelle raisonnable leur commanderait de suivre l'opinion commune plutôt que leur propres ratiocinations.

Qu'on explique la croyance aux mythes par l'un ou l'autre type de raisons - par la valeur de réponse des mythes, ou par l'autorité reconnue à ceux dont on les apprend - , ou même qu'on invoque simultanément les deux types de raisons, on est loin d'avoir expliqué pourquoi les mythes ont les contenus qu'ils ont. Si les individus sont motivés dans leur croyance par la recherche de réponses à des "grandes questions", et si leur entendement est assez laxiste pour pouvoir se satisfaire du genre de réponse que donnent les mythes, alors il reste à expliquer pourquoi, dans le vaste champ des réponses possibles, n'est exploité qu'une étroite parcelle, avec ses variations prévisibles sur les mêmes thèmes. L'argument d'autorité est lui aussi compatible, bien sûr, avec un éventail indéfini de contenus. Pour expliquer le contenu si caractéristique des mythes, il faut alors se tourner vers la psychologie cognitive, et plus particulièrement vers deux de ses branches, la psychologie de la mémoire et celle des "théories naïves".

Dans une société de tradition orale, les limitations de la mémoire humaine filtrent les contenus susceptibles de se stabiliser. Ce filtrage n'est pas seulement quantitatif, il est aussi et surtout qualitatif: les narrations se retiennent mieux que les descriptions, parmi les narrations, celles qui ont une "bonne forme" se retiennent mieux que les autres; parmi les narrations qui ont une bonne forme, celles qui mettent en scènes certains types de personnages et d'objets se retiennent mieux que les autres, etc. Les thèmes qui se retiennent les mieux sont enracinés dans des théories naïves qui elles-mêmes sont enracinées dans des dispositions cognitives génétiquement déterminées (voir Boyer 1993, Sperber 1985, 1990). Les contenus des mythes ne sont que faiblement sélectionnés par des mécanismes d'évaluation rationnelle. Ils sont fortement sélectionnés par d'autres mécanismes cognitifs qui agissent dans l'individu, mais à son insu.

Dans ces conditions l'explication des mythes doit faire appel à un ensemble de facteurs, les uns écologiques comme la volatilité des représentations verbales dans une société sans écriture, les autres psychologiques. Parmi les facteurs psychologiques, les uns ont trait à des processus conscients ou, en tout cas, capables de conscience, comme la réflexion spéculative ou le choix de qui croire. Les autres - plus importants - ont trait à des processus qui échappent radicalement à la conscience, comme la mémorisation, et la formation spontanée des connaissances intuitives.

Une explication plausible des mythes, tout comme une explication plausible de l'évolution des langues, doit être cognitive au sens fort, et donc ne peut être individualiste qu'au sens faible.

Je récapitule. J'ai opposé deux versions de l'individualisme. L'individualisme au sens faible s'oppose seulement au holisme. L'individualisme au sens fort, qui conçoit l'individu comme sujet de conscience et qui privilégie les actions et les raisons, s'oppose non seulement au holisme, mais aussi à un infra-individualisme pour lequel des processus qui se produisent dans les organismes individuels sans être le fait de l'agent ont un rôle important à jouer dans l'explication des faits sociaux. J'ai opposé aussi deux versions du cognitivisme. Le cognitivisme au sens faible, c'est la reconnaissance, somme toute assez triviale, du fait que des phénomènes cognitifs jouent un rôle dans l'explication des faits sociaux. Le cognitivisme au sens fort, c'est l'adhésion au programme mécaniste et naturaliste des sciences cognitives.

Il va sans dire que les versions fortes sont, dans les deux cas, plus intéressantes: plus contestables, certes, mais potentiellement beaucoup plus fécondes. Tout mon propos visait à montrer qu'il n'est pas possible d'opter simultanément pour les deux versions fortes, de l'individualisme et du cognitivisme. Il existe aujourd'hui une sociologie individualiste au sens fort et cognitiviste au sens faible qui a fait ses preuves et qui continue à être féconde. J'ai voulu suggérer que, comme tout programme de recherche, cette sociologie comporte des limites, des limites peut-être plus étroites qu'il n'est reconnu. J'ai tenté de montrer en quoi pourrait consister, et quel intérêt pourrait avoir un programme qui serait, lui, individualiste au sens faible et cognitiviste au sens fort - donc mécaniste et naturaliste* .

Références

Atran, Scott (1990). Cognitive foundations of natural history. Cambridge: Cambridge University Press.

Barkow, J., L. Cosmides & J. Tooby (Eds.) (1992) The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture. New-York: Oxford University Press.

Boyer, Pascal (1993). The naturalness of religious ideas. Berkeley: University of California Press.

Dawkins, Richard (1976). The selfish gene. Oxford: Oxford University Press. Traduction française: (1991) Le gène égoïste, Paris: A. Colin.

Dawkins, Richard (1982). The extended phenotype, San Francisco, Freeman.

Dennett, Daniel (1991). Consciousness explained. New York: Little, Brown, & Co. Traduction française: (1993) La conscience expliquée. Paris: Odile Jacob.

Hirschfeld, L.A. (1996). Race in the making: Cognition, culture and the child's construction of human kinds. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Hirschfeld, L. A. & S. A. Gelman (eds), (1994). Mapping the Mind: Domain specificity in cognition and culture, New York: Cambridge University Press, 201-233.

Hutchins, Edwin (1995). Cognition in the wild. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Levelt, Willem J. M. (1989). Speaking: From intention to articulation. Cambridge, Mass.: Bradford Books, M.I.T. Press.

Salmon, Merrilee H. (1995). Causal explanations of linguistic behavior. Communication au 10ème Congrès International de Logique, Méthodologie et Philosophie des Sciences. Florence, Août 1995.

Sperber, Dan (1982). Le Savoir des anthropologues. Paris: Hermann.

Sperber, Dan (1985). Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations (The Malinowski Memorial Lecture 1984). Man (N.S.) 20, 73-89.

Sperber, Dan (1987). Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme. Le Débat, 47, 105-115.

Sperber, Dan (1990). The epidemiology of beliefs. Dans Colin Fraser & George Gaskell (eds.) The social psychological study of widespread beliefs. Oxford: Clarendon Press, 25-44. [Chapter 4, this volume].

Sperber, Dan (1994). The modularity of thought and the epidemiology of representations. In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (eds), Mapping the Mind: Domain specificity in cognition and culture, New York: Cambridge University Press, 39-67.

Sperber, Dan (1996). La contagion des idées. Paris: Odile Jacob.

Tarde, Gabriel (1890). Les lois de l'imitation. Nouvelle impression avec une "présentation" de Bruno Karsenti. Paris: Kimé, 1993.

Tooby, J. & Cosmides L. (1992). The psychological foundations of culture. In J. Barkow, L. Cosmides & J. Tooby (Eds.) The adapted mind:

Evolutionary psychology and the generation of culture. New-York: Oxford University Press.