

Dan Sperber

Réponse à Gérard Lenclud

Avant de reprendre les principales objections que Gérard Lenclud fait à ma *Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture* (Paris, Odile Jacob, 1996), je voudrais éclairer deux partis pris, celui du naturalisme et celui de ce que Lenclud nomme mon « mentalisme », un terme que je n'emploie guère mais dont je m'accommoderai ici. Le mentalisme en question se ramène à reconnaître sans réserve le rôle du mental dans le social. Le naturalisme auquel j'adhère peut se résumer ainsi : tous les effets et toutes les causes, qu'on les décrive en termes physiques, chimiques, biologiques, psychologiques ou sociologiques, sont des effets et des causes naturels. Tout ce que racontent les diverses sciences est description fragmentaire d'un même monde. Chaque fois que ces fragments peuvent être rendus cohérents entre eux, la compréhension que nous avons du monde s'en trouve doublement augmentée : l'image devient moins fragmentaire et chaque composant gagne en crédibilité du fait de sa cohérence avec d'autres éléments.

Je ne nie pas qu'il y ait, très majoritairement dans les sciences sociales, de nombreux programmes de recherche qui n'ont aucun lien intéressant, direct ou indirect, avec les sciences naturelles, et qui contribuent pourtant à notre compréhension du monde. Mais je maintiens que toute passerelle que l'on pourrait établir sérieusement entre les sciences sociales et les sciences naturelles serait utile – potentiellement aux unes et aux autres. En fait, des semblants de liens existent, en particulier avec la psychologie. L'anthropologie et, plus généralement, les sciences sociales dans leurs versions communes présupposent sans jamais vraiment l'argumenter une psychologie dont on peut fortement douter qu'elle soit compatible avec une conception naturaliste des processus mentaux. Être naturaliste c'est, entre autres, ne pas se satisfaire d'un tel état de choses.

La pensée est à la fois rendue possible et limitée par son médium physique, dont la composante non pas unique, mais principale, est le

Dan Sperber

cerveau. Quand Lenclud met en exergue de son texte le propos d'un personnage d'Albert Cohen qui affirme : « Moi, quand je pense, c'est extérieurement », je ne lui fais pas l'injure de penser qu'il pense que nous pensons littéralement et intégralement « à l'extérieur » du cerveau, mais j'entends bien l'écho de la conception implicite dans les sciences sociales selon laquelle tout ce qui a trait aux contenus, tout ce qui est intéressant, est déterminé socialement, le cerveau n'étant qu'un rouage docile, qui transmet un mouvement sans l'infléchir ni, *a fortiori*, l'impulser. Eh bien, une telle conception, avec le mépris à peine voilé qu'elle implique pour la psychologie, me paraît désespérément naïve. C'est de la matière vivante qui pense et il y a des contraintes biologiques sur le quoi et le comment de la pensée.

Naturalisme et mentalisme sont donc pour moi étroitement associés. Je crains que la présentation que Lenclud fait de mon mentalisme ne prête à malentendu en suggérant que je vois le cerveau individuel comme le lieu par excellence de la culture, ou la culture comme la projection sociale de dispositions individuelles. Ce n'est absolument pas le cas. Il me semble trivialement évident, au contraire, que la culture est un phénomène social et historique, tout comme le sont les phénomènes qu'étudie l'épidémiologie médicale. Mais de même qu'il n'y a pas de bonne épidémiologie médicale qui ignore les mécanismes de la pathologie, de même il n'y a pas de bonne épidémiologie culturelle qui ignore la psychologie. Tout comme les chaînes causales de l'épidémie, les chaînes causales de la culture traversent les organismes individuels, et en particulier les cerveaux, et dans les deux cas ce qui se passe dans ces épisodes intra-individuels est ni moins ni plus essentiel à la compréhension du phénomène socio-historique que ne l'est ce qui se passe à l'extérieur des individus.

J'en viens aux problèmes particuliers soulevés par Lenclud en reprenant ses propres sous-titres.

Le statut des représentations mentales.

Lenclud note que la portée et le caractère naturaliste du projet épidémiologique dépendent du statut ontologique que l'on peut conférer aux représentations mentales. Il souligne justement que ce statut est contesté. Il existe en effet plusieurs tentatives philosophiques pour naturaliser les représentations mentales (en particulier celles de Dretske, Fodor et Millikan) et différentes contestations de la possibilité d'une telle naturalisation (en particulier celles de Davidson, Dennett et Churchland). (Pour un examen critique récent, voir Pierre Jacob, *Pourquoi les choses ont-elles*

un sens ?, Paris, Odile Jacob, 1997.) L'enjeu de ces débats est plus complexe que ne le suggère Lenclud. Il n'y a pas d'un côté les réalistes, qui seraient automatiquement naturalistes, partisans de la thèse d'un langage de la pensée et de l'atomisme sémantique (donc tous d'accord avec Fodor), et de l'autre les interprétationnistes, qui seraient automatiquement anti-réalistes, anti-naturalistes et holistes.

Pour ne donner qu'un exemple, on peut être réaliste quant à l'existence matérielle des représentations mentales sans être réaliste quant à leurs propriétés sémantiques. Un interprétationniste peut considérer que le sens est une propriété conférée par un attributeur plutôt qu'une propriété objective, tout en pensant que les représentations auxquelles on attribue ainsi un sens sont des objets matériels tout à fait réels, dotés de pouvoirs causaux. Il peut penser en outre qu'une bonne interprétation d'une représentation permet d'en prédire les effets causaux, non pas parce que ce serait le sens qui aurait ces effets, mais parce que susciter une certaine interprétation est déjà un effet causal, et, qui plus est, un effet diagnostique d'autres effets causaux possibles. Je suis plus en sympathie avec une certaine façon de développer ce point de vue qu'avec le réalisme intentionnel à la Fodor auquel Lenclud me pense contraint d'adhérer.

A quoi s'ajoute que cette affaire n'est pas exclusivement du ressort des philosophes. Dans leur pratique, psychologues et neuropsychologues confèrent un pouvoir causal du type reconnu par les sciences naturelles à des représentations mentales, et ils étendent ainsi le pouvoir explicatif de leurs théories. La naturalisation du mental se développe dans cette pratique, plus grossièrement sans doute, mais plus sûrement, que dans les débats des philosophes. Cela dit, imaginons qu'il s'avère, contrairement aux espoirs actuels, que le mental ne peut pas être naturalisé. Que deviendrait en ce cas l'épidémiologie des représentations ? Elle ne constituerait plus un programme vraiment naturaliste, mais elle resterait une façon précise d'articuler l'étude de la culture à la psychologie et à l'écologie, motivée par les bénéfices explicatifs qu'une telle articulation entraîne.

Individuer les représentations.

Lenclud semble penser que le naturalisme en psychologie, et, partant, le programme épidémiologique, implique que les représentations mentales puissent être individuées une à une, et que les mêmes représentations exactement puissent être attribuées aux différents individus qui les « partagent ». En fait, l'atomisme sémantique défendu par Fodor (avec un contenu et des arguments précis que Lenclud ne considère pas) est une

Dan Sperber

position extrêmement minoritaire dans les sciences cognitives naturalistes. Là encore, il y a un large éventail de positions compatibles avec une approche naturaliste, et autant de façons de s'opposer au naturalisme, plutôt que la bipolarisation simpliste entre naturalistes atomistes et anti-naturalistes holistes que Lenclud dépeint.

Pour ma part, non seulement je n'adhère pas à la thèse (différente de l'atomisme) selon laquelle des contenus mentaux identiques se trouveraient littéralement reproduits à travers une population, mais je n'ai cessé de la combattre. Cette thèse, loin d'être typique des sciences cognitives, l'est au contraire des sciences sociales, où il est fréquent d'attribuer une croyance, une idéologie, voire une vision complète du monde, à une population entière. Les affirmations du genre « Les Étrusques pensaient que... », même si on peut les lire charitablement comme des simplifications de chercheurs bien conscients des variations interindividuelles, même si elles peuvent servir à l'occasion de résumé grossier, me paraissent sur-utilisées dans les sciences sociales, comme je l'ai développé dans mon *Savoir des anthropologues* (Paris, Hermann, 1982). On retrouve cette simplification dans certaines approches biologiques – mais très peu cognitives – de la culture comme celle que Richard Dawkins articule autour de l'idée de « mème ». Ici encore, une partie de mes travaux (et tout le cinquième chapitre de *La Contagion des idées*) critique cette façon de voir et propose une alternative que Lenclud ne mentionne pas.

Mon inspiration, ici, est d'ailleurs en partie lévi-straussienne. C'est Lévi-Strauss qui décrit un mythe comme l'« ensemble de ses versions », formule que j'étendrais volontiers à toutes les représentations culturelles. Il peut y avoir des versions intermédiaires entre des mythes différents, de telle sorte qu'individuer un mythe relève d'une justification instrumentale plutôt que théorique. Il en va de même pour les représentations culturelles en général. L'objet intéressant d'une épidémiologie des représentations, ce ne sont pas les interprétations synthétiques au moyen desquelles on caractérise des représentations semblables et liées entre elles, ce sont les enchaînements causaux qui expliquent cette ressemblance relative.

L'antécédence des représentations privées.

Le fait même que Lenclud parle de « représentations *privées* », alors que je ne parle que de représentations *mentales*, indique un malentendu. Seules des représentations mentales conscientes méritent d'être appelées « privées » : elles sont accessibles au sujet, mais pas à autrui. En revanche, des représentations mentales inconscientes ne sont pas plus accessibles à la personne privée qu'elles ne le sont au public. Du point de vue cognitif,

le gros de la vie mentale et des représentations qu'elle met en œuvre est inconscient. La propriété qu'ont certaines représentations d'être conscientes et le rôle que joue cette propriété demeurent assez obscurs.

« Les sciences de l'esprit, écrit Lenclud, se doivent donc de porter sur les activités humaines telles qu'elles s'accomplissent dans le monde social et telles que ceux qui les effectuent leur confèrent un sens déjà trouvé, immédiatement disponible, sans en passer obligatoirement par des représentations forgées en eux. » Je note tout d'abord qu'il y a une certaine tension entre cette objection et l'objection précédente de Lenclud : si les individus empruntaient leurs significations au domaine public plutôt que de les construire (à partir, entre autres, d'éléments empruntés au domaine public, bien sûr), alors ils devraient être sinon unanimes, du moins nombreux à partager les mêmes significations, et l'individuation des représentations ne poserait pas de grand problème (Lenclud lui-même évoque cette tension dans le dernier paragraphe de son article).

J'abonde dans le sens de Lenclud pour dire que les « sciences de l'esprit » (je préférerais l'expression « sciences cognitives ») doivent, entre autres tâches, faire ce qu'il dit (et que je décrirais autrement, mais passons). Elles doivent aussi se pencher sur la vie mentale du bébé dans sa première année, dont la vie cognitive est intense mais auquel il est difficile de soutenir que les significations publiques sont « immédiatement disponibles ». Elles doivent encore se pencher sur la vie mentale d'animaux non humains, dans l'univers desquels il n'y a pas ou presque pas de représentations publiques et qui pourtant ont des représentations mentales de leur univers. Elles doivent enfin se pencher sur les micro-mécanismes cognitifs de la perception, de l'inférence, de la mémoire et de l'action, qui sont pour l'essentiel inconscients – auxquels aucun sens, public ou privé, n'est donc *conféré* – et qui déterminent pourtant quelles représentations publiques sont reconnues, comment elles sont comprises, le cas échéant, quand elles sont restituées, et au prix de quelles transformations.

Je suppose que Lenclud ne nierait pas que les sciences cognitives ont ces tâches, ni n'accuserait les chercheurs qui s'y emploient de ne brasser que du vent. Peut-être veut-il simplement réitérer le point de vue commun en anthropologie selon lequel tout cela est sans implications significatives pour la compréhension des phénomènes socioculturels. C'est ainsi que je comprends son emploi de l'exemple du racisme : les faits du racisme sont si clairement manifestés au niveau socioculturel qu'on ne voit pas, semble-t-il dire, ce que l'étude des états mentaux des individus concernés ajouterait à la compréhension sociologique du phénomène.

Lenclud ne parle que du racisme « savant », mais ce racisme-là serait beaucoup moins intéressant s'il ne prenait pas ses racines et ne trouvait

Dan Sperber

pas un écho massif dans un racisme ordinaire dont le caractère « contagieux » est particulièrement frappant. Pourquoi les idées racistes prennent-elles si facilement, et ce dès l'enfance, y compris dans des milieux indifférents, voire hostiles au racisme ? Voilà un problème épidémiologique par excellence et qui, justement, a été traité dans une telle perspective par l'anthropologue et psychologue Lawrence Hirschfeld dans son livre *Race in the Making: Cognition, Culture and the Child's Construction of Human Kinds* (MIT Press, 1996). On y voit comment des mécanismes cognitifs qui jouent un rôle dans le développement de la compréhension du monde social par l'enfant, et qui n'ont pas du tout pour fonction de développer des notions de race, sont néanmoins hautement réceptifs à des idées raciales présentes dans l'environnement social et contribuent ainsi à les stabiliser culturellement.

Le partage culturel des significations.

Lenclud écrit : « Les pratiques humaines, ou simplement l'action de l'homme en société, sont étrangement absentes de [l']ouvrage [de Sperber]. » Pourtant mon propos est de souligner que, dans la vie sociale, les actions humaines et leurs produits sont à la fois les causes et les effets des représentations mentales, et réciproquement. Mais sans doute Lenclud entend-il par « actions » et « pratiques » quelque chose de différent, qui englobe tout, et qui pourtant m'échappe. Je reste en effet perplexe lorsque, par exemple, il écrit : « L'habitat de ma représentation du feu rouge comme signal d'arrêt est dans l'action de mon pied droit sur la pédale de frein. » Sans doute acceptera-t-il que sa représentation « habite » aussi dans cet énoncé même que pourtant il n'a pas écrit avec son pied. Et habite dans toutes ses « pratiques » automobiles, piétonnes, pédagogiques, langagières où un feu rouge aura été en jeu. L'habitat de sa représentation du feu rouge est-il pour autant irrémédiablement dispersé ? N'y a-t-il rien, à l'intérieur du corps de Lenclud, qui lie entre elles toutes ces pratiques ? Tout peut-il jouer un rôle dans cette histoire sauf le cerveau ?

Dans le même esprit, Lenclud m'oppose comme exemple de « ces règles qui ne s'inscrivent pas, d'une manière ou d'une autre, dans une pensée, de ces significations communes enfermées seulement dans des pratiques », le cas du langage. L'argument est que la communication linguistique est d'emblée sociale. C'est l'évidence même. Tout comme il me paraît évident que cette activité sociale recrute les capacités mentales des interlocuteurs. Deirdre Wilson et moi-même, dans *La Pertinence. Communication et cognition* (Paris, Minuit, 1989), avons essayé de dire comment. Les progrès essentiels de la linguistique en ce siècle ont été faits à partir du

mentalisme de Chomsky. La linguistique historique est l'exemple même d'une discipline épidémiologique dans le sens où je l'entends (voir mon « Individualisme méthodologique et cognitivisme », in R. Boudon, F. Chazel et A. Bouvier [eds.], *Cognition et Sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 123-136). Certes, on peut être en désaccord avec toutes ces recherches, mais on ne peut pas, comme le fait Lenclud, mentionner le cas du langage comme le contre-exemple flagrant et définitif, et qui m'aurait jusque-là échappé, à la conception épidémiologique des faits culturels.

Conclusion.

Lenclud conclut en contrastant deux « camps », l'un représenté ici par Wittgenstein et Louis Dumont, l'autre par moi-même. Merci, mais la vérité est que nous sommes fort peu nombreux à remettre en question d'un point de vue naturaliste et cognitif ce que John Tooby et Leda Cosmides ont appelé le « modèle standard des sciences sociales » (voir leur « Psychological Foundations of Culture », in J. Barkow, L. Cosmides et J. Tooby [eds.], *The Adapted Mind : Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 19-136). Lenclud attribue à notre « camp » un innéisme débridé, selon lequel tous les concepts seraient innés (ici encore, il ne voit pas à quel point cette position de Fodor est minoritaire dans les sciences cognitives), tandis que l'acquis et donc la culture seraient réduits à très peu de choses, « lilliputiens », dit-il.

Il y a là deux erreurs. La première est de croire qu'un point de vue naturaliste implique nécessairement un innéisme fort, voire extrême. Il suffit de regarder les recherches actuelles en sciences cognitives pour s'apercevoir qu'il n'en est rien. Tout le mouvement connexionniste, en particulier, vise, entre autres, à donner une interprétation naturaliste de l'idée d'intelligence générale. Ce que présuppose le naturalisme, c'est seulement de ne pas récuser *a priori* les questions sur les capacités et les limites du cerveau humain et de ne pas disqualifier *a priori* (pas plus qu'accepter *a priori*) les hypothèses innéistes. La seconde erreur est de croire que l'inné et l'acquis varient en proportion inverse (une vieille erreur, celle-là, je l'avais déjà combattue dans « Contre certains *a priori* anthropologiques », in Edgar Morin et Massimo Piatelli-Palmarini [eds.], *L'Unité de l'homme*, Paris, Éd. du Seuil, 1974, p. 491-512). En fait, plus un organisme est capable d'apprentissage, plus il doit avoir des capacités innées puissantes. Dans le dernier chapitre de *La Contagion des idées*, je tente de montrer comment même une conception innéiste assez forte non seulement est compatible avec la reconnaissance de l'extraordinaire diver-

Dan Sperber

sité et richesse des cultures humaines, mais fournit même des instruments originaux pour contribuer à les expliquer.

Bref, j'ai le sentiment de m'être mal fait comprendre. Gérard Lenclud est passé assez largement à côté de ce que j'ai tenté de faire. Cela dit, le seul fait qu'il ait bien voulu discuter la conception épidémiologique de la culture mérite commentaire. En effet, si je comprends bien le deuxième paragraphe de son article, il lui a fallu pour cela se désolidariser d'une politique d'« ignorance méthodique » et de « disqualification par principe » vis-à-vis d'une entreprise comme la mienne, politique qui serait de règle parmi les anthropologues au nom de la « défense de la discipline », contre un point de vue « à la solde de l'étranger, en l'occurrence les sciences cognitives ». J'espère que Lenclud plaisante, mais s'il ne plaisante pas, ou s'il ne plaisante qu'à moitié, qu'il soit remercié de son audace.

Dan SPERBER
CNRS. GREA

ISSN 0588-8018
ISBN 2-02-034344-4

COMPOSITION : I.G.S. CHARENTE-PHOTOGRAVURE À L'ISLE-D'ESPAGNAC
IMPRESSION : NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A. À LONRAI
DÉPÔT LÉGAL : MAI 1998. N° 34344 (980690)