

***DES JEUX SYMBOLIQUES AUX
RITUELS COLLECTIFS***

*Quelques apports de la psychologie du
développement à l'étude du symbolisme*

FABRICE CLÉMENT

(à paraître dans J.-Y. Béziau (éd.), *Le langage symbolique, Paris, Ed.
Pétra*)

Introduction

Les dialogues entre les disciplines scientifiques comportent toujours leur part d'aventures, de promesses et de risques. Ainsi, les échanges entre la psychologie et l'anthropologie culturelle ont beaucoup souffert d'une première période de rapprochement où la pensée des « primitifs » a volontiers été comparée à la pensée des enfants (Piaget 1977 ; Lévy-Bruhl 1960). Cette vision, imbibée d'un évolutionnisme social de mauvais alois, a encouragé les anthropologues à désertter les amphithéâtres de psychologie. En réaction, les psychologues ont eu tendance à ignorer les monographies des ethnologues, jugées par trop subjectives. Pourtant, les uns et les autres partagent dans le fond une ambition similaire: mettre au jour la nature de l'Homme, les caractéristiques essentielles qui affleurent sous les infinies variations culturelles et individuelles. Cette parenté, qui pourrait être de nature, est bien perçue par Claude Lévi-Strauss lorsqu'il affirme, dans le Finale de *l'Homme Nu* : « (...) le structuralisme réintègre l'homme dans la nature et [s'il] permet de faire abstraction du sujet — insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique, et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive » (Lévi-Strauss 1971, p. 614).

L'un des phénomènes rapportés par les anthropologues qui intrigue passablement les psychologues est celui des croyances « exotiques ». Ces dernières, qui proviennent le plus souvent du corpus religieux patiemment reconstitué par l'anthropologue lors de son « terrain », comportent souvent des éléments « mystérieux », « paradoxaux » ou encore « contre-intuitifs » qui défient le sens commun occidental. La présence apparemment universelle de telles représentations, souvent qualifiées de *symboliques*, auxquelles les indigènes semblent apporter crédit, soulève des chapelets de questionnements, aussi bien anthropologiques que psychologiques. Comment décrire la nature du « tenir pour vrai » qui leur est associé ? Pourquoi, malgré les contraintes d'un environnement souvent hostile auquel les organismes doivent s'adapter sous peine de disparaître, se sont-elles fixées et stabilisées au sein des populations humaines ? Croit-on de la même manière à la présence sournoise des esprits de la Grande Forêt (ou à l'Eucharistie) et à la future visite dominicale d'une grande tante un

peu trop ponctuelle ? Ces croyances ont-elles une fonction, psychologique et / sociale qui aurait assurer leur persistance au sein de l'espèce humaine ?

Récemment, un nombre de plus en plus important de chercheurs inspirés par les sciences cognitives ont proposé d'intégrer ces questionnements au sein d'une perspective dite « naturaliste », terme désignant une « démarche philosophique consistant à harmoniser l'explication philosophique avec les lois, les théories et les méthodes des sciences de la nature » (Proust 2005). Très schématiquement, deux types de tentatives visant à inscrire les phénomènes culturels au sein de phénomènes jugés plus « ontologiquement » corrects ont été proposées. L'approche « contre intuitionniste », d'une part, insiste sur le caractère surprenant, saillant, des représentations symboliques. Dans cette perspective, les représentations se diffusent et « se font culture » essentiellement parce qu'elles se démarquent de ce qui est ordinairement considéré comme vrai. D'autre part, une approche différente, que nous proposons de qualifier d'« intuitionniste », a pour objectif de montrer que les phénomènes les plus extraordinaires de la culture prennent en fait souche dans le fonctionnement « ordinaire » de la pensée, à un moment ou à un autre de son ontogenèse.

Dans cet essai, qui est à considérer comme un programme de recherche, nous allons tenter de montrer, après avoir exposé brièvement la forme, la pertinence et les limites de l'approche contre-intuitionniste, comment il est envisageable d'interroger des processus sociaux d'ordre symbolique tels que les rituels sous un angle intuitionniste, en les rapprochant des jeux symboliques enfantins. Cette approche, admettons-le, court le risque de rapprocher des phénomènes fondamentalement hétéronomes. Mais nous verrons qu'il existe des analogies troublantes entre la manière dont l'enfant et le groupe assimilent un certain nombre de caractéristiques de leur environnement naturel et social.

1. Le symbolisme des anthropologues

Le Symbolisme en général (Sperber 1974) est un livre qui a changé pour beaucoup la manière d'envisager les représentations symboliques. Dan Sperber, inspiré par la linguistique et les sciences cognitives naissantes, attaqua sans complexe le monument intellectuel que représentait Claude Lévi-Strauss. Par ailleurs, il mettait en

place l'architecture d'un programme de recherche qui motive aujourd'hui de plus en plus de chercheurs attirés par une « nouvelle alliance » entre les sciences sociales et les sciences de la vie, le langage et l'esprit. Le *Symbolisme en général* est toutefois un ouvrage complexe et un peu elliptique dont il convient de synthétiser les principaux apports.

Le « culot » théorique de Sperber consista à remettre en cause l'analyse la plus magistrale et ambitieuse du langage symbolique: l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Ce dernier, inspiré par la linguistique saussurienne, proposait de considérer les représentations symboliques, et en particulier les mythes, comme des systèmes de signes. Conscient du caractère obscur du sens des symboles aussi bien pour les observateurs que pour les pratiquants, Lévi-Strauss s'efforçait de replacer les symboles au sein de systèmes de relations entre signes. Son espoir était de déboucher sur une *grammaire*, c'est-à-dire un ensemble de règles qui sous-tendraient la production des symboles. Contrairement à l'approche traditionnelle, Lévi-Strauss délaissait ainsi l'approche sémantique au profit d'une approche sémiologique, tirant par là-même le symbole du côté du signe. Mais, en faisant parler les systèmes symboliques entre eux, il ne sortait pas d'une forme abstraite qui laissait entière la question de l'apparente irrationalité des représentations symboliques. D'un autre côté, les tentatives de traductions plus sémantiques des systèmes culturels « autres » tentent de mettre en évidence l'existence de *codes*, c'est-à-dire d'ensembles réglés de couples « messages-interprétations ». C'est précisément cette ambition théorique qui est dénoncée par Sperber: dans le cas des symboles, on n'a pas affaire à un ensemble fixé d'interprétations qui correspondraient à chaque symbole. Le concept même de signification n'a plus ici de sens car il est impossible de substituer systématiquement une paraphrase à un symbole. Par conséquent, le réseau sémantique associé à un symbole ne saurait ainsi être circonscrit dans un référent donné. Pour Sperber, il renvoie plutôt, pour reprendre un terme cher à Lévi-Strauss, à un « bricolage » interprétatif qui favorise des processus cognitifs d'un type particulier: les *évoctions*.

Pour Sperber, les représentations symboliques impliquent une forme de prise en charge cognitive tout à fait particulière. Selon lui, nous traitons *symboliquement* les informations qui nous sont communiquées lorsque celles-ci correspondent à des propositions qui ne sont pas assimilables par notre raisonnement « habituel ». C'est lorsqu'une proposition provenant de sources « autorisées » résiste à toute tentative visant à lui attribuer un sens que le dispositif symbolique entrait en scène. La

confiance accordée à ses sources interdit au système cognitif de simplement laisser de côté ces informations ; celles-ci sont alors « emmagasinées » dans le stock de représentations tenues pour vraies. Toutefois, afin qu'elles ne soient pas utilisées comme des représentations propositionnelles dans les raisonnements quotidiens, une forme d'étanchéité leur est attribuée grâce à une inscription dans un format différent. Sperber, utilisant une métaphore aujourd'hui souvent reprise, parle de « mises entre guillemets » (Sperber 1982) - opération qui correspond à une « mise en quarantaine » de leur contenu. Pour pallier à ce relatif échec cognitif, se déclenche toutefois une activation spontanée des informations conservées en mémoire qui pourraient apporter un jour familier à cette « semi-proposition ». Sperber utilise ici la métaphore des odeurs: celles-ci ne sont en fait pas mémorisées en tant que souvenirs représentationnels. Elles sont *reconnues* et éveillent spontanément des grappes de souvenirs qui ont été associés à une senteur particulière. L'odeur en tant que telle est pour ainsi dire remplacée, ou habitée, par tout ce qui entourait son occurrence. L'évocation consiste ainsi à passer en revue le cortège de représentations qui s'activent lorsque l'information symbolique est retenue dans le champ attentionnel.

La suite de la carrière de Sperber a ensuite consisté pour une bonne part à comprendre comment de tels processus, à l'interface entre les sphères cognitives et linguistiques, sont susceptibles de donner naissance à des phénomènes culturels, c'est-à-dire à des représentations largement diffusées et maintenues au sein d'une population¹. Il oscille en fait entre deux types d'explication. Dans un premier temps, il mit en exergue l'importance des évocations partagées, susceptible de créer quelque chose comme une « colonne vertébrale » symbolique pour un groupe social. La répétition des rituels irait dans cette direction, en encourageant la convergence des parcours évocatifs. Les rituels, en réduisant par la répétition les possibilités individuelles d'évocation, entraîneraient la création de parcours évocatifs partagés, favorisant ainsi l'élaboration d'orientations communes (Sperber 1975).

Dans un second temps, il insista d'avantage (relayé notamment par des chercheurs comme Pascal Boyer et Scott Atran) sur l'importance des « transgressions cognitives » qui caractérisent les représentations symboliques. En fait, en trompant

¹ Cette tentative n'est pas sans évoquer également certaines passages de Lévi-Strauss : « (...) pour passer à l'état de mythe, il faut précisément qu'une création ne reste pas individuelle et perde, au cours de cette promotion, l'essentiel des facteurs dus à la probabilité qui la compénétraient au départ et qu'on pouvait attribuer au tempérament, au talent, à l'imagination et aux expériences personnelles de son auteur » (Lévi-Strauss 1971, p.560).

nos attentes de base (tout en laissant toutefois une certaine « prise » pour les inférences spontanées), ces représentations s'avèrent particulièrement *saillantes* (Atran 2002; Boyer 2001; Sperber 1996; Clément 2003). L'explication du « succès culturel » des représentations symboliques est alors à comprendre dans le contexte d'une compétition pour l'attention cognitive. Certaines transgressions catégorielles assurent aux représentations d'être « remarquées » par le système attentionnel, ce qui maximise ensuite leurs chances d'être retenues en mémoire, et enfin d'être retransmises à d'autres membres du groupe.

Cette tentative « contre-intuitionniste » est une des plus intéressantes sur le marché des idées contemporaines et les résultats obtenus sont prometteurs. Toutefois, on reste un peu sur sa faim épistémique pour au moins deux raisons. Tout d'abord, le modèle psychologique utilisé est résolument cognitif, au sens restreint du terme: le coeur du système explicatif repose sur une vision du traitement de l'information « standard », rationnelle. Dans ce contexte, la pensée symbolique désigne alors ce qui résiste à cette prise en charge rationnelle; elle correspondrait à un traitement des « restes » informationnels. Du coup, les travaux qui ont tenté d'explorer empiriquement la manière dont les symboles eux-mêmes sont pris en charge par les processus cognitifs sont laissés dans l'ombre. Ensuite, il faut bien admettre que le paradigme contre-intuitiviste accorde à la dimension sociale du symbolisme une part pour le moins congrue. Dans un premier temps, Sperber insiste certes sur l'importance de répéter les rituels afin de garantir des espaces d'évocation communs, mais il ne dit pas vraiment pourquoi il est si important pour les collectifs sociaux d'avoir en commun de tels territoires symboliques. Cette dimension sociale prendra une importance nettement plus grande au sein du paradigme « intuitiviste » qu'il nous faut maintenant introduire.

2. Les jeux symboliques de l'enfance

L'approche « intuitionniste » s'appuie sur une intuition qui diffère considérablement du paradigme contre-intuitionniste. Le « succès » des représentations symboliques reposerait en effet moins sur leur caractère surprenant que sur leur capacité à s'engrener sur des mécanismes cognitifs et affectifs en grande

partie inaccessible à la conscience. Cette perspective entre ainsi en résonance avec la définition du symbole de Saussure en tant que signe non arbitraire: les représentations symboliques, plutôt que d'être frappées d'ostracisme cognitif, entreraient « en phase » avec certains mécanismes de traitement de l'information.

Avant de tenter de cerner quelques-uns des « penchants de l'esprit » qui pourrait rendre compte de l'attraction cognitive des représentations symboliques, il convient de remarquer que la définition du symbole n'est pas univoque parmi les psychologues. Pour DeLoache (2002; 2004), par exemple, qui s'est fait connaître par de remarquables études sur la naissance des représentations symboliques chez les enfants, le symbole est quelque chose que quelqu'un utilise intentionnellement « à la place de » (ou pour *représenter*) quelque chose qui n'est pas lui-même. Du côté de la philosophie, on retrouve quelque chose de similaire chez Searle (1996), et bien entendu chez Peirce, dont la distinction entre icône, index et symbole renvoie ce dernier à une relation formelle, arbitraire et conventionnelle (Tiercelin, ce volume). Par contre, on retrouve une conception nettement moins « arbitraire » des symboles dans les travaux de Jean Piaget. Dans son ouvrage classique, *La formation du symbole chez l'enfant*, il propose en effet une analyse passionnante de la manière dont les enfants élaborent une représentation du monde en se distanciant progressivement des schèmes premiers avec lesquels ils sont entrés en contact avec la réalité. Si ce modèle va retenir notre attention, c'est parce qu'il penche nettement en faveur d'une conception *intuitionniste* du lien entre le fonctionnement psychologique et les symboles collectifs.

De manière très schématique, rappelons que le système de Piaget vise à décrire comment l'enfant s'adapte au monde qui l'entourne en s'en faisant une représentation de plus en plus fidèle². Selon lui, deux grands mécanismes sont à l'oeuvre au cours de ce processus d'adaptation au réel: l'*accommodation* et l'*assimilation*. Pour reprendre une distinction proposée par Searle, on peut dire que l'*accommodation* se caractérise par une direction d'ajustement qui va de l'esprit au monde, alors que l'*assimilation* va du monde à l'esprit (Searle 1983; Clément et Kaufmann 2005). Lorsque ces deux mécanismes fonctionnent de manière équilibrée, c'est l'intelligence même qui est à l'oeuvre: l'adaptation est pour ainsi dire optimale.

² Ce modèle prête ainsi flanc à la critique philosophique de la représentation-reflet, ou miroir (Putnam 1984), mais nous laisserons faute d'espace cette problématique de côté.

Lorsque c'est l'accommodation qui prime, on est selon Piaget dans le domaine de l'*imitation*. Par contre, lorsque la priorité est donnée à l'assimilation, on a affaire aux jeux symboliques. C'est bien entendu sur ces derniers que nous allons nous arrêter.

Les jeux symboliques impliquent la représentation d'un objet absent. L'enfant peut par exemple déplacer une boîte en imaginant qu'il s'agit d'une automobile. Ces jeux sont préparés par ce que Piaget appelle des « jeux d'exercice » quasi-symboliques. L'enfant peut ainsi faire semblant de dormir sur un coin d'oreiller; dans ce cas, son comportement se saisit d'une affordance de son environnement qui pourrait être comparé à un *indice*. Dans le cadre de notre analyse, les exemples les plus intéressants sont ceux où les enfants imitent, dans un monde imaginaire, des comportements qu'ils ont observés autour d'eux; c'est notamment le cas dans les jeux qui mettent en scène des poupées. Piaget parle ici « d'intériorisation de l'imitation ». Des actions appartenant généralement au monde adulte sont rejouées en mobilisant, au rythme de l'enfant, les actes qui prennent place autour d'eux, ou envers eux. L'impact du monde extérieur sur l'enfant est ainsi comme « mis en sourdine ». Grâce au processus de symbolisation par lequel des objets vont « compter comme » autre chose qu'eux-mêmes³, des parcelles de réel peuvent être jouées, entraînées et assimilées par l'enfant (Piaget parle joliment de fonctionnement « à blanc »). Une fois qu'il a saisi et maîtrisé leur emploi (qu'il les a « assimilées »), il peut alors faire entrer de nouvelles parcelles du monde extérieur afin de s'y accommoder.

Il est intéressant de remarquer que, pour Piaget, ce processus est fondé dans un premier temps sur l'*égocentrisme* de l'enfant. Les phénomènes nouveaux sont ramenés à des schèmes connus de l'enfant - en premier lieu sensori-moteurs - au sein d'une pensée qualifiée de *pré-conceptuelle*. Encore incapable de créer une distance mentale entre les objets et sa propre pensée, qui serait comme « modelée » par l'extérieur, l'enfant serait en prise avec le monde d'une manière pratique, non réflexive. Les choses rencontrées sont « soumises à l'activité propre », et l'assimilation est presque pure, orientée par le souci de la satisfaction individuelle. Les schèmes sont ainsi comme « collés » à l'expérience personnelle et les projections qui se font à partir d'eux sur l'environnement sont fortement imprégnés par le point de vue à la première personne de l'enfant. Piaget va jusqu'à parler d'un rapport de

³ Selon John Searle, la formule canonique de tout acte institutionnel, nécessairement symbolique, peut se résumer comme suit : « X compte comme Y dans le contexte C » (Searle 1998).

participation avec le monde, sans dénier la parenté de son modèle avec les conceptions de Lévy-Bruhl.

C'est en cela que Piaget peut être rapproché du modèle « intuitif ». Comme il le mentionne d'ailleurs en passant (ce qui, on l'a dit, n'a pas toujours plu aux anthropologues), les similarités entre les pensées dites « primitives » n'ont pas à être expliquées par une hérédité mystérieuse. « Si haut que l'on remonte dans l'histoire ou la préhistoire, l'enfant a toujours précédé l'adulte, et on peut en outre supposer que plus une société est primitive plus est durable l'influence de la pensée de l'enfant sur le développement de l'individu, puisque la société n'est alors pas encore en état de transmettre ou de constituer une culture scientifique » (Piaget 1994, p.211). Il qualifie d'ailleurs les récits explicatifs qu'il recueille auprès des enfants d'« artificialistes », ou encore d'« animistes », et ajoute que la pensée enfantine relève d'une forme de causalité magico-phénoménale.

3. Les rituels collectifs

L'équation qui rapproche la pensée primitive de la pensée enfantine a quelque chose de choquant pour tous ceux qui ont eu l'opportunité de se frotter à la complexité des systèmes symboliques exotiques. Cet aspect de la pensée de Piaget a d'ailleurs été vivement critiqué; de manière schématique, il paraît pour le moins rapide d'associer les jeux symboliques des enfants, qui rejouent des séquences de comportements observés dans leur environnement culturel, aux mythologies et rituels souvent très sophistiqués qui existent aux quatre coins de la planète depuis, semble-t-il, la nuit des temps.

Pourtant, en relisant prudemment les descriptions des jeux symboliques enfantins, on peut difficilement s'empêcher d'apercevoir des analogies frappantes entre les jeux symboliques enfantins et les comportements rituels. Concentrons-nous donc, plutôt que sur l'analogie entre la pensée enfantine et la pensée « primitive », sur une comparaison entre les jeux symboliques et les rituels collectifs. Tout d'abord, on retrouve dans les deux cas l'utilisation d'objets — symboliques, précisément — qui tiennent la place de quelque chose d'autre qu'eux-mêmes. Par ailleurs, les comportements observés dans les rituels ont un « air de famille » avec les activités par lesquelles les enfants revivent des parcelles d'expériences sociales, plus ou moins

pénibles, qu'ils ont vécues. L'anthropologue Harvey Withehouse (1995) décrit par exemple un repas d'offrande cérémonielle en l'honneur des ancêtres qui a périodiquement lieu en Nouvelle-Guinée. La manière dont les Papous préparent dans les moindres détails la table de ce repas virtuel (les ancêtres sont supposés venir « manger » ce qui a été préparés pour eux) nous a irrésistiblement fait penser aux actions concentrées des enfants jouant à la... dînette⁴. Le côté « modèle réduit » qui caractérise de nombreux comportements rituels a d'ailleurs été relevé par Lévi-Strauss en personne : « Plus petite, la totalité de l'objet apparaît moins redoutable ; du fait d'être quantitativement diminuée, elle nous semble qualitativement simplifiée. A travers la miniature, la réalité peut être saisie, soupesée dans la main, appréhendée d'un seul coup d'oeil » (Lévi-Strauss 1962, p.35). Un travail comparatif devrait bien entendu être effectué avant de tirer une conclusion définitive mais il semble que cet effet « réconfortant » lié à la miniaturisation est présent dans de très nombreux rituels.

Une autre parenté entre les jeux symboliques et les rituels peut être mise en évidence. Tous deux reposent en effet sur la croyance — pré-réflexive — que les comportements mis en œuvre ont un effet sur la réalité qu'ils symbolisent (efficacité symbolique). Ainsi, l'assimilation progressive accomplie par les enfants, en prélevant des tranches de plus en plus grandes de réel, est fondamentalement égocentrique dans le sens où ce sont les schémas acquis de l'enfant qui se projettent sur le monde, en le rendant ainsi familier et maîtrisable (illusoirement). L'exemple paradigmatique de ce type d'illusion égocentrique proposé par Piaget est la manière dont le bébé « fait bouger » les objets de son environnement (qui restent en fait sur place) en mouvant sa propre tête. Les représentations symboliques, comme le relève d'ailleurs Piaget lui-même dans ses *Études sociologiques*, seraient quant à elle « socio-centriques ». En les comparant aux représentations des enfants au stade de la pensée « intuitive », justement, Piaget mentionne les pérégrinations de l'empereur de Chine, qui devait accomplir autour de son royaume et de son palais un mouvement analogue à celui du soleil au cours des saisons, sous faute de catastrophes naturelles (Piaget 1977)⁵...

⁴ La description de Whitehouse rappelle sans doute des souvenirs d'actions rituelles maintes fois exécutées lors du rituel de l'Eucharistie à tous ceux qui ont été enfants de chœur...

⁵ « Le petit enfant, au niveau de la pensée intuitive, admet ainsi que les astres le suivent dans ses marches, notamment la lune et les étoiles qui semblent rebrousser chemin quand il revient sur ses pas. Lorsque le primitif admet que le cours des astres et des saisons est réglé par la succession des événements sociaux, et que le Fils du Ciel, chez les anciens Chinois étudiés par Granet, assure leur marche régulière en faisant le tour de son royaume, puis de son palais, la centration sur la tribu ou même sur l'empire, remplace la centration sur l'individu, c'est-à-dire que le sociocentrisme se substitue

Ces profondes ressemblances entre les jeux et les rituels symboliques laissent penser qu'ils pourraient tout deux s'enraciner dans des processus psychologiques similaires. C'est précisément ce que suppose ce que nous avons proposé d'appeler le paradigme intuitionniste : si les représentations symboliques sont aussi prégnantes, c'est parce qu'elles s'engrènent sur des rouages psychologiques universellement partagés. Toutefois, si les travaux de Piaget consacrés aux jeux symboliques s'intègrent bien dans la perspective symbolique, deux questions se posent encore. Tout d'abord, comment décrire le type d'attitude mentale qui serait engagée aussi bien dans les jeux que dans les rituels? De plus, si les jeux symboliques renvoient à une forme d'assimilation du réel par l'enfant, peut-on également parler d'assimilation dans le cas des rituels ? Si tel est le cas, de quel type d'assimilation s'agit-il?

4. La force réalisante des émotions

Les travaux que Piaget avait consacrés aux jeux symboliques ont récemment fait l'objet de développements et de prolongements intéressants en psychologie du développement. Ces recherches portent à vrai dire sur ce que les gens de langue anglaise appellent la « pretense », le faire semblant. C'est un phénomène bien connu des parents de jeunes enfants qui a été soumis à une série de manipulations expérimentales : leurs remarquables capacités à « faire comme si ». Les enfants sont en effet non seulement en mesure d'imaginer qu'une banane est un téléphone, ou qu'une tasse vide en plastique est en fait remplie de thé chaud (Leslie 1987); ils « jouent le jeu » en mobilisant leur savoir pratique et en tirant les conséquences des actes imaginaires qu'ils mettent en scène. Ainsi, si la tasse — vide — se renverse, le sol sera « mouillé » et il faudra aller changer ses chaussettes « humides », ou encore chercher un linge pour s'essuyer. Les mondes qui sont émulés par les enfants ne manquent donc pas de réalisme.

Pourtant, il n'y a pas confusion entre ce qui est imaginé (ou « symbolisé ») par l'enfant et le monde réel. Cette capacité à distinguer la réalité du monde imaginaire a notamment été mise en évidence grâce à des questions portant sur les propriétés des objets réels par rapport aux objets imaginés (Wellman et Hickling 1993). Par contre,

à l'égoïsme, mais il demeure une indéniable parenté de structure entre ces deux sortes de «centrismes», par opposition aux opérations décentrées de la raison » (Piaget 1977, p.73).

ces situations imaginaires déclenchent des émotions qui, elles, sont bien réelles (de la même manière que nos émotions de peur ne sont pas feintes face à un bon film d'horreur). On peut d'ailleurs supposer que les systèmes d'évaluation émotionnelle qui sont mis à l'oeuvre au sein des mondes de fiction, et donc de « faire semblant », sont les mêmes que ceux qui ont pour tâche d'évaluer l'impact des événements réels sur notre bien-être (Damasio 1999).

La nature des engagements épistémiques propres au symbolisme peut être éclairée grâce à une série d'expériences ingénieuses menées par Paul Harris (2000). Ainsi, par exemple, si vous faites imaginer à des enfants (4-6 ans) qu'il y a un lapin ou un monstre dans une boîte fermée, boîte dont ils ont pu constater de leurs yeux qu'elle était vide, une partie des sujets ont peur d'être laissés seuls dans la pièce avec la boîte, et une autre partie des enfants, pas très rassurés, vont ouvrir la boîte sitôt l'expérimentateur sorti de la salle. Tout se passe comme si l'émotion est *si vraie* qu'elle tend à faire croire qu'*il y a dans le monde une cause bien réelle à ce qui est ressenti*.

Un autre facteur important est que, lorsque le phénomène du « faire semblant » est induit par l'adulte (en commençant à raconter une histoire, par exemple), il existe un ensemble de signaux, pas forcément explicites, qui indiquent à l'enfant que ce qui est en train de se passer n'est pas « pour de vrai ». Il peut notamment s'agir d'intonations de la voix, d'expressions faciales, ou alors d'une formule consacrée, comme « Il était une fois... »⁶. Notons toutefois qu'il existe des cas où le doute s'instaure, notamment lorsque la mère ou le père prend la fiction trop au sérieux; soudain déstabilisé, voire effrayé, il arrive alors que l'enfant demande à être rassuré.

De tels indices, indiquant que la situation n'est pas à envisager sous le mode de l'habituel ou de l'usuel, existent également au sein de l'univers des rites. Les actions rituelles se « détachent » en effet des actions quotidiennes et sont ainsi assez aisément repérables (Boyer 1994; Lawson 2001). Par contre, il existe une différence essentielle dans le cas des conduites rituelles : les « parenthèses » qui signalent qu'une action est à appréhender en tant qu'épisode rituel n'indiquent en rien que ce qui se passe n'est

⁶ Il est intéressant de relever que des phénomènes analogues existent auprès de nombreuses espèces animales. Le jeu est en effet une situation où les jeunes animaux effectuent « pour semblant » certains comportements qui leur seront utiles dans le monde des adultes. C'est en particulier le cas des combats, luttes et agressions où les coups sont retenus, les morsures inhibées pour devenir des pincements. Gregory Bateson a montré qu'il existe certains signaux qui indiquent que les comportements en cours s'inscrivent sous le mode du jeu (Bateson 1972).

« pas pour de vrai ». Au contraire, dans l'immense majorité des cas, c'est le sens du solennel domine. Les enfants qui assistent à un rituel doivent rapidement en percevoir la nature particulière : ils voient les adultes qui s'inclinent, qui parlent à l'invisible, qui s'activent en suivant des plans relativement inflexibles de peur de chambouler un ordre des choses qui est fixé de toute éternité, le tout avec un sérieux qui n'a rien à voir avec l'air faussement grave que les « grands » adoptent parfois avec eux par jeu.

Par ailleurs, comme l'avait déjà remarqué Durkheim (1912), les rituels éveillent dans le corps social des émotions souvent considérables, faisant vibrer à l'unisson les sentiments des individus participant à la cérémonie rituelle. Toutes les conditions sont donc remplies pour que l'univers symbolique qui est évoqué par les dispositifs rituels déclenche un fort « sentiment de réel » chez les participants. Premièrement, contrairement aux jeux symboliques qui ont un caractère éminemment privé, les actions rituelles mettent en jeu des perspectives croisées, une attention conjointe en direction d'objets intentionnels qui, par un mécanisme qui pourrait être rapproché de la preuve sociale, implique une forme d'engagement ontologique (Tomasello et Rakoczy 2003; Cialdini 1990). D'une certaine manière, les regards concentrés des adultes sur un point invisible, accompagnés des évocations liés aux symboles engagés dans le rituel, dessinent en creux la présence des entités invoquées (Claverie 1990; Kaufmann 2006). Deuxièmement, il s'ajoute à cette convergence sociale de l'attention, une dimension de *sérieux* qui empêche l'enfant (puis l'adulte) de se tourner vers son voisin afin de s'assurer que le monde imaginaire dans lequel il est en train de s'immerger « n'est pas pour de vrai ». Du coup, les émotions vécues, qui tendaient déjà à donner du crédit ontologique aux jeux imaginaires de l'enfance, assurent aux mondes évoqués collectivement un poids de réel non négligeable.

5. Conclusion : l'assimilation collective

Cet essai avait pour objectif d'explorer une zone de rapprochement possible entre l'anthropologie et la psychologie autour du phénomène symbolique. Contrairement à une approche qualifiée de « contre-intuitionniste », qui insiste sur l'importance des dissonances psychologiques dans le succès des représentations culturelles, nous avons proposé une approche « intuitionniste ». Dans cette perspective, qui n'entre pas forcément en contradiction avec la précédente, si certaines pratiques et représentations

symboliques « prennent » aussi bien dans une population, c'est parce qu'elles « suivent les pentes naturelles de l'esprit » (Atran 2002). Comparer les jeux symboliques de l'enfance avec les phénomènes rituels collectifs constitue ainsi une tentative de montrer en quoi les seconds pourraient s'ancrer dans des processus de traitement des informations émotionnelles et imaginatives « hérités » de l'enfance.

La comparaison entre les jeux symboliques et les rituels montre que ces derniers prolongent effectivement la dimension *accommodatrice* des jeux symboliques. En condensant la réalité au moyen de dispositifs symboliques ingénieux, puis en mobilisant en commun des actions systématiques et stéréotypées, les individus réunis en un collectif semblent être en mesure d'assimiler une réalité dont l'aspect hasardeux et menaçant est très anxiogène. De plus, en orientant conjointement l'attention des participants sur les « objets » de la fiction communément partagée, les référents gagnent une résistance ontologique non négligeable (Kaufmann 2006). Enfin, en suspendant l'attitude de « faire semblant » propre aux jeux symboliques, les émotions ressenties lors des rituels renforcent encore l'aspect « factuel » de ce qui est censé les déclencher.

En conclusion, il nous reste à évoquer l'autre aspect des jeux symboliques mis en évidence par Piaget: leur dimension *assimilatrice*. Pour Piaget, la tâche essentielle de l'enfant (de son « Moi », comme il le précise) est de s'adapter au monde qui l'environne. La période des jeux symboliques aurait précisément pour fonction de lui permettre d'assimiler progressivement ce qu'il voit et expérimente dans son environnement. On l'a vu, les rituels comportent une indissociable dimension collective. Mais qu'assimile le *Nous* du collectif engagé dans ces jeux symboliques si sérieux que sont les rituels?

Cette assimilation pourrait certes porter, comme dans le cas des jeux symboliques selon Piaget, sur le monde réel, naturel et technique, qui constitue la toile de fond de la vie des différentes communautés culturelles. Certains mythes, ou l'Histoire (en tant que discipline) semblent d'ailleurs jouer ce rôle en montrant combien nos collectifs résultent d'un destin partagé ; les nouveautés, notamment technologiques, doivent ainsi bien être, en un sens, *assimilées* par le Grand Récit de l'Histoire qui rend compte de notre destin commun. Mais il paraît plus intéressant de se souvenir ici des intuitions de Durkheim. Dans le fond, le monde auquel le *Nous* doit s'adapter pourrait bien être *la société elle-même* : sa structure, son organisation, son système de parenté, sa hiérarchie, ses normes et ses valeurs. S'il est un point sur lequel s'accordent les

philosophes moraux écossais, les sorciers maliens ou les tenants contemporains de la psychologie évolutionniste, c'est que le collectif est toujours dans un équilibre précaire. Les intérêts divergents des uns et des autres, les rivalités et la compétition risquent à tout moment de faire éclater la collectivité. Au risque d'approcher d'un peu trop près un fonctionnalisme aujourd'hui réprouvé en anthropologie et en sociologie, on peut émettre l'hypothèse que bon nombre de rituels perdurent parce qu'ils ont la propriété de transformer de l'obligatoire en désirable⁷.

Dans ce cadre, les symboles ont une propriété *socialement pertinente*. En favorisant l'émergence de systèmes de correspondance, ils raccrochent, pour reprendre le terme de l'anthropologue Victor Turner, le « pôle idéologique » propres aux valeurs et aux normes sociales, toujours suspectes d'arbitraire, au « pôle sensoriel » (Turner 1967). Les valeurs sociales sont de ce fait assimilées à des valeurs intrinsèques, à des certitudes corporelles et existentielles qui permettent ainsi une forme de *réification du monde social*⁸; raccrochés à des intuitions psycho-physiques profondes, les faits institutionnels se mettent, au moins durant le temps du rituel, à aller de soi.

⁷ Ces réflexions s'inspirent de discussions et travaux menés avec Laurence Kaufmann sur la nature des phénomènes sociaux (voire, par exemple, Kaufmann et Clément 2003 ; Kaufmann & Clément 2006).

⁸ Laurence Kaufmann (2003), en parlant du « travail » de métaphorisation qui a eu lieu lors de la Révolution française, parle fort justement de « littéralisation idéologique ».

Références

- Atran, S. 2002. *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford : Oxford University Press.
- Bateson, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*. New York: Chandler.
- Boyer, P. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas. A cognitive Theory of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. 2001. *Et l'homme créa les dieux : Comment expliquer la religion*, Paris : Robert Laffont.
- Claverie, E. 2003. *Les Guerres de la vierge : Une anthropologie des apparitions*, Paris : Gallimard.
- Clément, F. 2003, Les dieux disséqués. Vers une science du religieux, *Critique*, 677, pp.747-762.
- Clément, F., Kaufmann, L. 2005. *Le monde selon John Searle*, Paris: Cerf.
- Cialdini, R. B. 1990 / 1984. *Influence et manipulation*. Paris: First.
- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York : Harvest Book.
- Durkheim, E. 2003/1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: PUF.
- DeLoache, J. 2002. The symbol-mindedness of young children. In W. W. Hartup & R. A. Weinberg (Eds.), *Child psychology in retrospect and prospect: The Minnesota Symposia on child psychology*, vol. 32, Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum, pp. 73-101.
- DeLoache, J. 2004. Becoming symbol-minded. *Trends in Cognitive Sciences*, 8, p. 66-70.
- Harris, P. 2000. *The work of imagination*, Oxford: Blackwell.
- Kaufmann L. 2003. In Search of a Cultural “Common Denominator”. Metaphors, Historical Change and Folk Metaphysics, *Social Science Information*, 42 (1), pp. 107-142.
- Kaufmann, L. 2006. Les voies de la déférence. De la nature des concepts

- sociopolitiques, *Langage et Société* (à paraître).
- Kaufmann L., Clément F. 2003. La sociologie est-elle un savoir infus? De la nature sociale de l'architecture cognitive». *Intellectica*, pp. 36-37.
- Kaufmann L., Clément F. 2006, Les formes élémentaires de la vie sociale. *Enquête*, 6 (sous presse).
- Lawson, E. T. 2001. Psychological perspectives on agency. In J. Andresen (ed.), *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leslie, A. M. 1987. Pretence and Representation: The origins of « Theory of Mind », *Psychological Review*, Vol. 94, n° 4, p. 412-426.
- Lévi-Strauss, C. 1985 / 1962. *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1971. *L'Homme Nu*, Paris: Plon.
- Lévy-Bruhl, L. 1960 / 1922. *La mentalité primitive*, Paris : PUF.
- Lillard, A. 2002. Just through the looking glass: children's understanding of pretense. In Mitchell, R. (ed.), *Pretending and imagination in animals and children*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Piaget, J. 1923. La pensée symbolique et la pensée de l'enfant, *Archives de psychologie*, t. XVIII, n°72, p. 273-304.
- Piaget, J. 1977 / 1965. *Etudes sociologiques*, Genève: Droz
- Piaget, J. 1994 / 1946. *La formation du symbole chez l'enfant*, Lausanne: Delachaux & Niestlé.
- Proust, J. 2005. *La nature de la volonté*, Paris : Gallimard.
- Putnam, H. 1984 / 1981. *Raison, vérité et histoire*, Paris: Minuit.
- Searle, J. R. 1985 / 1983. *L'Intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris: Minuit.
- Searle, J. R. 1998 / 1996. *La construction de la réalité sociale*, Paris: Gallimard.
- Sperber, D. 1974, *Le symbolisme en général*, Paris : Hermann.
- Sperber, D. 1975, Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?, *L'Homme*, XV (2), pp.5-34.
- Sperber, D. 1982. Apparently Irrational Beliefs», in Hollis, M. & Lukes, S., *Rationality and Relativism*, Oxford : Blackwell.

- Sperber, D. 1985. Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations, *Man*, Vol. 20 (1), pp.73-89.
- Sperber, D. 1996. *La contagion des idées*, Paris : Odile Jacob.
- Tomasello, M., Rakoczy, H. 2003. What Makes Human Cognition Unique? From Individual to Shared to Collective Intentionality. *Mind and Language*, Vol. 18, n°2, pp. 121-147 (repris dans F. Clément & L. Kaufmann (éd.), *Culture and Cognition*. Numéro spécial de la revue *Intellectica* – à paraître).
- Turner, V. 1967 / 1958. *The forest of symbol. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.
- Wellman, H. M., Hickling, A. K. 1993. Understanding pretense as pretense. *Monographs of the Society for Research in Child Development*. Vol 58(1), pp. 93-102.
- Whitehouse, H. 1995. *Inside the cult : religious innovations and transmission in Papua New Guinea*, Oxford : Clarendon Press.