



**HAL**  
open science

# Une démarche alternative dans l'analyse cognitive de la culture. L'exemple des croyances religieuses

Alban Bouvier

► **To cite this version:**

Alban Bouvier. Une démarche alternative dans l'analyse cognitive de la culture. L'exemple des croyances religieuses . Denis LABORDE (dir.), Faut-il en finir avec la notion de culture?, 2014. ijn\_01081431

**HAL Id: ijn\_01081431**

**[https://hal.science/ijn\\_01081431](https://hal.science/ijn_01081431)**

Submitted on 7 Nov 2014

**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.

## CHAPITRE 7

### **Une démarche alternative dans l'analyse cognitive de la culture. L'exemple des croyances religieuses<sup>1</sup>**

Alban BOUVIER

Université d'Aix-Marseille et Institut Jean Nicod, Paris

#### *1. Présentation*

Dans cet article, je voudrais exposer – et illustrer sur un exemple – un type d'explication cognitive des croyances dites collectives qui emprunte une voie pour l'essentiel symétrique de celle pratiquée par le courant dominant dans ce domaine, celui de la psychologie dite évolutionniste et dont on peut probablement dire que les trois thèmes les plus importants sont l'adaptationnisme néo-darwinien, l'innéisme et la modularité de l'esprit, déclinés les uns et les autres sous des formes diverses<sup>2</sup>. De façon générale, la démarche que je

---

<sup>1</sup> Ce texte est une version considérablement étendue et remaniée jusqu'en 2007 d'un texte présenté au *Colloque de Göttingen*, les 24-25 Octobre 2003 sous le titre : « *Using Abduction in the Cognitive Explanation of Culture. The case of religious beliefs* ». Je n'ai ajouté, pour cette édition (2012), que quelques clarifications et références supplémentaires, notamment concernant le type d'analyse des croyances collectives proposé par Jon Elster.

<sup>2</sup> Gould (2001 : 98-100) considère que trois idées sont caractéristiques de la psychologie évolutionniste : la modularité, l'universalité, l'adaptation. En fait l'universalité en question a toujours un sens génétique et renvoie souvent à l'idée même d'innéité (voir

veux exposer, et que je qualifierai par simplification d' « abductive », part d'un pôle symétrique de celui des partisans d'une approche évolutionniste en sciences sociales. Elle est, en principe, complémentaire de celle-ci puisqu'elle consiste à partir des faits sociaux puis à chercher leur explication en remontant, par voie régressive, vers les diverses théories disponibles déjà plus ou moins bien établies tandis que la démarche des psychologues évolutionnistes en sciences sociales, dont Steven Pinker (2000) a donné la version la plus synthétique<sup>3</sup>, tend à être, au contraire, foncièrement déductive, partant des principes de la psychologie évolutionniste et examinant quelles sont ou qu'elles devraient être leurs implications en sciences sociales. Ces démarches partageant par ailleurs, l'une et l'autre, un même naturalisme et un même matérialisme de principe, devraient, en principe, converger<sup>4</sup>. Mais la différence des démarches conduit pourtant à une appréciation elle-même sensiblement différente des enjeux des sciences cognitives en sciences sociales.

On peut, en outre, que l'on adopte la voie déductive ou la voie abductive, faire preuve de témérité ou, au contraire, de prudence. La prudence invite à la parcimonie, i.e. a) dans la direction abductive : à ne remonter dans l'explication des phénomènes étudiés qu'aussi haut mais pas plus haut qu'il n'est nécessaire, toute hypothèse gratuite, i.e. n'apportant aucun éclairage spécifique, devant alors être abandonnée et réciproquement, b) dans la direction déductive : à ne descendre dans les conséquences des principes que jusque là où celles-ci peuvent être empiriquement étayés. C'est ce qu'on appelle user du principe de parcimonie explicative, dont je chercherai ici à respecter les exigences, m'opposant ici à la psychologie évolutionniste actuelle qui tend, au contraire, à

---

notamment Tooby et Cosmides, 1992 : 34-36). Gould voit en chacune des ces trois idées de grandes faiblesses. Pour un exposé plus en sympathie avec la psychologie évolutionniste, voir par exemple Badcock (2000), et pour les enjeux de celle-ci en sciences sociales, notamment concernant l'analyse de la culture, le texte fondateur et polémique de Tooby et Cosmides (1992).

<sup>3</sup> Pinker (2000) accorde toutefois une importance essentielle à l'idée de computation, que je laisse en tant que telle entièrement de côté ici.

<sup>4</sup> J'appelle ici matérialisme de principe une position ontologique qui considère, au moins par méthode, que les seules entités existantes au sens propre du terme sont de nature matérielle, toute autre entité à laquelle on prête éventuellement l'existence (entités mathématiques ou idées abstraites, par exemple), n'étant dotée de cette existence au mieux que par métaphore et faute de trouver un meilleur terme. Sur les questions d'ordre religieux, elle exclut notamment, au moins par méthode, là encore, que l'on assume l'existence des dieux et des âmes. Par naturalisme de principe, j'entends une position épistémologique qui considère que les sciences de l'homme et de la société constituent une partie même des sciences de la nature.

faire preuve d'une grande prodigalité dans l'application de ses principes aux sciences sociales<sup>5</sup>.

La psychologie évolutionniste est, enfin, étroitement associée à l'adoption, explicite ou implicite, d'une méthodologie infra-individualiste, laquelle enjoint, dans l'explication des phénomènes sociaux, de partir de principes d'explication inférieurs au niveau de la personne humaine prise comme individu, i.e. de partir d'éléments « infra-individuels » (modules cognitifs ou neurones, éventuellement même gènes, etc.). A priori, rien n'empêcherait, dans une démarche de type déductif, de parvenir ensuite au niveau des individus, voire de rejoindre celui des entités collectives. Pour le dire autrement, rien n'empêcherait, a priori, de faire succéder à un infra-individualisme méthodologique (prenant des entités infra-individuelles telles que les modules ou les gènes pour atomes de l'explication)<sup>6</sup> un individualisme méthodologique, qui reconnaîtrait dans les individus un niveau supérieur d'analyse pouvant justifier qu'on les prenne provisoirement comme atomes du social. Et rien n'empêcherait même, en dernière analyse, de soutenir une forme de holisme méthodologique, dont la vocation serait de faire des entités collectives un autre niveau d'analyse. Une telle gradation serait d'autant plus légitime qu'on considérerait qu'à chaque niveau il y a des phénomènes émergents ou « survenants » (l'individu n'est pas seulement la somme de ses parties, la société n'est pas seulement la somme des individus qui la compose, etc) et qu'il existe par conséquent une discontinuité d'un niveau à un autre.

Cependant, il n'est pas du tout certain que les problèmes se posent strictement de la même manière à chacun des niveaux, car si un individu (une personne humaine) est un objet empirique, ce n'est pas le cas d'une société ou d'une nation, dont on considérera qu'elles ne sont guère appréhendables empiriquement qu'à travers ceux qui les composent. La psychologie évolutionniste, en tout cas, récuse absolument toute pertinence au holisme, dans lequel Tooby et Cosmides (1992) voient un des éléments essentiels du Modèle Standard en Sciences Sociales (SSSM), qu'ils prennent sous le feu d'une virulente critique. D'ailleurs, la psychologie évolutionniste tend même à porter un jugement similaire, quoique avec moins de vigueur, à l'égard de

---

<sup>5</sup> Cf. Rose (2001 : 251-252) qui oppose les explications par le plus proche (proximal) aux explications par le plus lointain (distal). Il n'y a pas de différence de style entre les éclairages, incontestablement suggestifs mais que chacun s'accorde à trouver extrêmement spéculatifs, que donne Pinker des relations familiales (notamment *in* Pinker, 2000, chap. 7) et les analyses qu'en ont donné des psychanalystes eux-mêmes très spéculatifs tels que Mélanie Klein. Je me permets de renvoyer à ce que dit Pinker des relations parents-enfants et frères-sœurs (*idem* : 465-485). Il ne s'agit guère plus ici que d'un « roman de l'esprit ».

<sup>6</sup> L'expression « infra-individualisme méthodologique » a été suggérée par Dan Sperber, à qui je l'emprunte ici (*cf. infra* indications bibliographiques, Sperber, 1997).

l'individualisme méthodologique<sup>7</sup>. Ni dans un cas ni dans l'autre, elle ne justifie beaucoup ce parti pris continuiste (i.e. la tendance à nier les phénomènes de seuil ou la spécificité des niveaux et à tomber sous le coup de la critique de réductionnisme). Sans défendre un discontinuisme métaphysique, je soutiendrai un point de vue gradualiste, examinant pas à pas la pertinence explicative possible de chaque niveau, sans préjuger a priori de l'existence ou de la non-existence de quelque entité que ce soit, y compris celle des entités collectives, la parcimonie explicative engageant elle-même à ne pas passer d'un niveau à un autre s'il n'en résulte pas un surcroît d'intelligibilité des phénomènes dont on est parti.<sup>8</sup>

L'approche abductive, parcimonieuse et graduelle en ces matières n'a, en tant que telle, rien d'original et des sociologues classiques comme Weber, Simmel et Pareto l'ont utilisée et défendue très consciemment<sup>9</sup>. Je voudrais, dans ce contexte, l'appliquer à une question plus précise, une question très classique aussi en anthropologie de la culture depuis au moins Lévy-Bruhl, Pareto et Malinowski, renouvelée par toute une série d'études depuis une vingtaine d'années jusqu'à nos jours<sup>10</sup>, mais à la résolution de laquelle la psychologie évolutionniste apporte elle-même une contribution originale. Il s'agit de la question de la rationalité des croyances dites collectives. C'est à partir de cette question précise que j'aborderai la question plus générale du sens et de la légitimité de la notion de culture. Les croyances collectives d'une société ou d'un groupe ne représentent, en effet, pas toute la culture de cette société ou de ce groupe (il faut y compter aussi les pratiques et les rites, les institutions, les langues, etc.), mais il est évident qu'elles constituent une part importante de celle-ci. Je restreindrai encore mon analyse en ne considérant, dans le cadre de cet article, que les croyances collectives religieuses, lesquelles constituent la plupart du temps une part importante soit de la culture présente

<sup>7</sup> Voir par exemple Sperber, 1992 et 1997. Dan Sperber, dans ses aspects les plus originaux en anthropologie, doit, il est vrai, plus à l'héritage de Tarde qu'à celui de Darwin mais il s'inscrit néanmoins désormais clairement dans ce dernier paradigme.

<sup>88</sup> La question de la pertinence explicative des niveaux d'analyse respectifs est revenue au premier plan de la philosophie des sciences sociales. Pour une synthèse, je me permets de renvoyer à Bouvier (2011).

<sup>9</sup> Le plus explicite à ce niveau est Pareto (1968 [1916]). Il envisage lui-même déjà, selon ce principe, la pertinence des modèles biologiques en sciences sociales. Pareto parle de méthode « inductive » mais le sens du terme induction est notoirement très large et, avant les analyses de Peirce conduisant à créer le terme original d'abduction, il a très classiquement désigné tantôt le processus de généralisation (l'« induction généralisante »), tantôt le processus d'abduction, tantôt un composé des deux (Blanché, 1973). Pareto fait suivre sa démarche abductive d'une démarche déductive ; toutefois celle-ci repart des principes mêmes découverts par abduction pour explorer d'autres phénomènes sociaux.

<sup>10</sup> Cf. par exemple, Hollis et Lukes (1997)[1982], Boudon (1990).

des sociétés (penser aujourd'hui particulièrement à l'Islam et l'hindouisme) soit de l'arrière-fond historique de cette culture (dans les sociétés occidentales, notamment). Par manque de compétence sur les autres religions, ce sont les religions chrétiennes que je considérerai de plus près.

Je m'engagerai dans la résolution de cette question classique de la rationalité des croyances en formulant un certain nombre de présuppositions. J'utiliserai une variante du principe de rationalité mais je n'en donnerai pas une interprétation aussi forte, par exemple, que celle du principe de charité de Davidson (2004). Je ne supposerai ainsi pas a priori que les croyances des individus sont des croyances logiquement cohérentes ni non plus qu'elles sont en accord avec la réalité, pour peu qu'on les comprenne comme il faut, car il y a trop d'exemples contraires, solidement établis par l'expérience courante et raisonnablement étayés par la psychologie expérimentale pour qu'on ne soit pas autorisé à voir en ce principe une exigence excessive. Je ferai donc mien d'emblée le point de départ des économistes contemporains qui supposent les acteurs dotés, d'un côté, d'une *rationalité* procédurale *limitée*, et, de l'autre, d'informations *imparfaites*.

Cependant, je considérerai, à titre de présupposition psychologique :

a) que les individus *tendent* à cette cohérence logique et à cet accord avec le réel soit intentionnellement en vertu d'une exigence intellectuelle minimale qui pourrait être fort communément répandue, soit, plus prosaïquement, en raison d'un processus proprement mécanique et universel (du type réduction de la dissonance cognitive, équilibration cognitive, etc.), certaines pathologies mises à part<sup>11</sup> ;

b) que, le plus souvent, les individus, au moins quand ils sont mis au défi, cherchent à convaincre les autres que leurs croyances sont vraies, i.e. à la fois logiquement cohérentes et en accord avec la réalité, même s'ils appartiennent à des cultures qui n'ont pas développé ni même intégré science et philosophie rationaliste<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> On pourrait admettre qu'il se peut fort bien que cette cohérence logique aussi bien que cet accord avec la réalité aient été sélectionnés par des processus darwiniens, mais il s'agit là, en tout état de cause, d'une hypothèse supplémentaire qu'il ne me paraît nullement nécessaire de faire.

<sup>12</sup> L'attitude intellectuelle des Zandé étudiés par Evans-Pritchard (1972)[1937] constitue un argument empirique de premier ordre à l'appui de la vraisemblance de ces deux présuppositions, aussi bien qui retient l'idée d'une exigence intellectuelle minimale que celle attribuant cette cohérence logique et cet accord avec le réel à un processus mécanique et universel. Confrontés aux objections de l'ethnologue concernant les incohérences de leurs croyances sur la sorcellerie et la magie, les informateurs d'Evans-Pritchard les défendaient en effet pied à pied, les reformulant et les modulant éventuellement dans une sorte de débat dialectique.

Je supposerai, en outre, que si les individus ne sont pas non plus forcément rationnels dans leurs actions – au sens où ils n'utilisent pas toujours les moyens les plus adaptés à la fin visée –, ils tendent en revanche, là encore, à les rechercher<sup>13</sup>. Une conséquence particulière de cette nouvelle hypothèse factuelle est que, lorsqu'ils se posent pour fin particulière de convaincre, les êtres humains recherchent les moyens rhétoriques dont ils sont persuadés qu'ils sont effectivement adaptés à cette fin<sup>14</sup>.

Je m'emploierai d'abord, dans la suite de cet examen, à établir une distinction entre différents types de croyances collectives, notamment entre les croyances collectives proprement dites, dans lesquelles un élément d'obligation de croire intervient, et d'autres croyances dites souvent aussi « collectives » mais dans lesquelles cet élément d'obligation fait défaut et qui sont plutôt des croyances « personnelles » fort répandues. Cela me conduira à poser la question de la pertinence de l'individualisme méthodologique et des défis que lui pose le holisme sur ces questions ; à repérer, d'autre part, au sein même des auteurs se réclamant de la psychologie évolutionniste infra-individualiste, une forme de nominalisme implicite mais très ferme et tout à fait compatible avec l'individualisme méthodologique.

Dans un second temps, je chercherai à montrer avec quelques détails, sur l'exemple de croyances religieuses chrétiennes, dans quelle mesure une analyse cognitive peut se montrer pertinente sur ces deux types de croyances distincts et quel sens il faut donner à cette analyse cognitive. Je chercherai notamment à montrer en quel sens celle-ci peut requérir une approche de type infra-individualiste.

Enfin je reviendrai, pour conclure, aux concepts élémentaires de la psychologie évolutionniste, en m'arrêtant notamment au concept de modularité, aisément détachable des concepts d'adaptation et d'innéité, pour chercher à établir en quel sens et jusqu'à quel point, dans une démarche abductive menée sur la base des analyses précédentes, il peut être pertinent d'introduire en sciences sociales un tel concept ou des concepts apparentés.

---

<sup>13</sup> Il ne s'agit pas, à strictement parler, d'une nouvelle présupposition : la rationalité relative de l'action est essentiellement une conséquence de la rationalité relative des croyances en la rationalité elle-même (ce que l'on entend par rationalité limitée et information imparfaite).

<sup>14</sup> Je considérerai donc la *wishful thinking* ou encore la tendance plus générale à préférer son bien-être à la vérité (une tendance dont nous n'oublions pas qu'elle fut considérée, par Nietzsche, comme une caractéristique des êtres humains) comme pathologiques et en tout cas nettement moins fréquentes que la tendance opposée (consistant à préférer la vérité à son propre bien-être), quoiqu'il s'agisse dans les deux cas, bien évidemment, de phénomènes fascinants et sollicitant, pour cette raison, l'attention.

## 2. *Croyances socialement répandues et croyances collectives* stricto sensu

Mon propos essentiel dans cette partie de mon analyse vise à élaborer une distinction entre deux types de croyances collectives requérant la distinction de deux niveaux d'analyse.

2..1 *Liminaire. Croyances personnelles authentiques, croyances personnelles acceptées, « croyances » imposées.* Il me paraît utile, au préalable, d'introduire une distinction au sein même des croyances individuelles, que je préférerai appeler croyances personnelles, pour des raisons qui s'éclairciront bientôt. On peut dire de certaines croyances d'un individu qu'elles sont authentiques, au sens où la personne en question y croit sincèrement parce qu'il est frappé par leur évidence, la personne en question étant le juge le mieux placé pour décider en dernier recours de sa sincérité, même si des interlocuteurs peuvent douter avec quelque raison de cette sincérité (par exemple parce que les comportements sont incohérents avec les croyances professées ou parce que certaines prétendues croyances sont incohérentes entre elles). Mais il est plus raisonnable de dire d'autres croyances qu'elles sont simplement *acceptées* ; l'individu n'y croit pas forcément, voire ne se pose même pas réellement la question de savoir s'il y croit et son acceptation ne saurait, du coup, être prise comme un assentiment entier au contenu de ce qu'il accepte. Néanmoins il les accepte, par exemple comme un donné de sa culture, avec des degrés d'activité variés dans cette acceptation, de l'acceptation pour ainsi dire passive à l'acceptation active relevant d'un véritable engagement.<sup>15</sup> Je laisse entièrement de côté, comme ne pouvant être appelées « croyances » sans quelque abus de langage les « croyances » qui sont imposées, *i.e.* celles qu'une personne ne professe que sous la menace d'une atteinte à son intégrité ou à sa vie, par exemple sous la torture.<sup>16</sup>

2..2 *Croyances personnelles (authentiques ou acceptées) répandues. Individualisme méthodologique explicite et implicite.* Considérons maintenant

---

<sup>15</sup> La théorie de la connaissance et la philosophie de l'esprit contemporaines ont récemment élaboré des distinctions de cet ordre autour de la distinction centrale entre *belief* (qui implique une passivité foncière du sujet devant ce qui s'impose dans l'évidence) et *acceptance* (qui implique une certaine liberté de choix devant ce qui, cette fois, ne s'impose pas absolument comme évident) avec des variations sensibles selon les auteurs. Voir notamment l'étude princeps de Cohen (1992). Cette distinction a été encore peu appliquée en sciences sociales. On se reportera cependant utilement au débat autour de l'œuvre de Margaret Gilbert (notamment Gilbert 2002).

<sup>16</sup> Je laisse aussi de côté le type de « croyances collectives » que Jon Elster (1990, 2007) analyse de façon préférentielle et qui sont professées uniquement pour éviter l'ostracisme dû à la « tyrannie de la majorité ». Elster revendique explicitement l'héritage de Tocqueville (1986).



les croyances dites communément « collectives », ce que j'appellerai les croyances collectives *lato sensu*. De certaines de ces croyances, on peut dire qu'elles sont seulement des croyances personnelles largement répandues au sein d'un groupe, croyances que les individus adoptent personnellement, i.e. sans avoir le sentiment d'y être réellement contraints, ni même, et c'est le point crucial sur lequel je vais revenir, sans se sentir intérieurement *obligés* de les professer.

Certaines de ces *croyances personnelles socialement répandues* sont authentiques (les individus y croient sincèrement), d'autres sont simplement acceptées. Quoi qu'il en soit, une approche individualiste ou nominaliste classique (disons à la Weber) peut aisément en rendre compte. On peut dire, par exemple, au moins provisoirement<sup>17</sup>, que la culture de l'Ecosse ou de l'Allemagne au XVIIe ou au XVIIIe siècles était protestante au sens où beaucoup de gens dans ces pays croyaient que le Protestantisme était la vraie religion et croyaient donc fort probablement authentiquement certains au moins des dogmes de cette religion. Beaucoup de gens, par exemple, croyaient vraisemblablement authentiquement que, comme Luther le disait en se fondant sur *l'Épître aux Romains* de St Paul, Dieu n'attribuait aucun privilège à quelque profession que ce soit, toutes étant également bénies par Dieu et susceptibles de devenir une vocation intrinsèquement religieuse, à la différence des Catholiques qui croyaient probablement tout aussi sincèrement que Dieu valorisait spécialement la vie cléricale ascétique. D'un autre côté, un certain nombre de protestants et de catholiques ne faisaient probablement qu'« accepter » comme un donné de leur milieu ces croyances ou d'autres et leur nombre n'a fort vraisemblablement cessé d'enfler depuis le XVIIIe siècle jusqu'à aujourd'hui.

C'est, en tout cas, ce genre d'analyse individualiste de la culture religieuse que Weber développe dans *L'Éthique protestante* (2003 [1904]). Ainsi Weber fournit-il, en quelque sorte, une analyse « sommative » du Protestantisme (le Protestantisme n'est que la « somme » des croyances et pratiques protestantes personnelles<sup>18</sup>). Dans l'analyse canonique de Weber, la croyance de Richard Baxter, par exemple, et *a fortiori* celle de Luther, seraient une croyance authentique, et celle de Benjamin Franklin serait assez représentative d'une croyance simplement acceptée. Mais on pourrait paradoxalement reformuler cette analyse elle-même dans les termes nominalistes, plus nets et plus fermes, de « l'épidémiologie des représentations » de Dan Sperber. Sperber adopte, certes, un point de vue infra-individualiste mais toute une partie de ses critiques des analyses classiques de la culture relèvent d'un point de vue intrinsèquement et seulement nominaliste, compatible avec l'individualisme méthodologique. On pourra dire, en conséquence, que la croyance collective protestante n'est

<sup>17</sup> Je montrerai plus loin que ce n'est peut-être pas la description la plus fidèle.

<sup>18</sup> J'emprunte le terme de « sommatif » à Gilbert (1989).

rien d'autre qu'un ensemble de représentations mentales individuelles (ou mieux : personnelles) qui se ressemblent les unes les autres (chaque croyance personnelle ayant inversement forcément, en outre, des traits idiosyncrasiques) et circulent d'esprit en esprit au travers de productions publiques telles que la Bible luthérienne, les sermons, des prières, etc. L'expression « croyance protestante » serait en ce cas un simple nom désignant un ensemble de croyances personnelles<sup>19</sup>. Du reste, lorsque Weber parle de « l'esprit » du protestantisme, il utilise des guillemets, indiquant bien par là que l'expression n'est pas à prendre littéralement. On peut même dire que, dans une telle perspective, ce genre d'expression est, à strictement parler superflu, comme le serait, tout aussi bien, celle de « culture » protestante. Certes, ces expressions ont le mérite de la brièveté mais, d'un autre côté, si l'analyse de type wébérien (ou sperbérien) est exacte, elles tendent à laisser croire faussement qu'il y a des entités collectives spécifiques.

Il est possible que la description wébérienne du Protestantisme pêche par son nominalisme intransigeant, ce qui apparaîtra probablement mieux lorsqu'on la confrontera à un type d'analyse concurrent. Il est patent, en tout cas, que ce genre d'analyse ne tient pas compte du fait que les croyances religieuses sont souvent affectées d'un sentiment d'obligation, et pas seulement les croyances religieuses dites dogmatiques comme les croyances chrétiennes<sup>20</sup>. Mais, d'un côté, le sentiment d'obligation n'a pas forcément toujours existé ou n'a pas eu lieu de se manifester sur autant de dogmes, même dans ces religions (par exemple avant l'énoncé explicite des dogmes par les premiers conciles) et, de l'autre, il tend à disparaître du sentiment religieux dans les sociétés occidentales contemporaines. Ce qui laisse la place à des croyances que les individus peuvent simplement accepter (sans plus éprouver de sentiment d'obligation), ou refuser, ou même peut-être à l'égard desquelles ils peuvent éprouver un sentiment de conviction authentique.

*2.3 Croyances collectives stricto sensu. Individualisme méthodologique et « folk holism ».* Cependant, dès l'époque de Weber, au sein même du courant individualiste, l'étroitesse du nominalisme wébérien a été mise en cause, par exemple par G. Simmel, parce que ce genre d'approche laisse de côté des aspects fondamentaux des croyances collectives ou, au moins, de certaines

---

<sup>19</sup> A strictement et plus exactement parler, en termes ensemblistes, ce pourrait être soit l'union de tous les ensembles de croyances personnelles protestantes (leur somme), soit leur simple intersection.

<sup>20</sup> Dans ce genre de religions, en effet, il y a des dogmes très précis auxquels il est obligatoire de croire : cf. le Credo catholique ou la Confession de Westminster. Même des religions sans véritable dogmatique (comme le Judaïsme) ont des croyances obligatoires, par exemple que Yahvé est le seul Dieu. Que des supposées croyances soient obligatoires s'accorde mal avec l'idée de croyance authentique. Je reviens plus bas sur l'idée qu'il s'agirait plutôt alors d'une variété de « croyances acceptées ».

d'entre elles. De façon générale, en effet, même si les savants doivent être nominalistes, ils doivent tenir compte aussi de ce que les acteurs sociaux qu'ils étudient ne le sont pas, de façon générale, pas plus que les savants eux-mêmes dans leur vie sociale quotidienne : les uns et les autres ont tendance à être réalistes et à croire spontanément en l'existence d'entités collectives, famille, nation, société capitaliste, société communiste, etc. et à sentir que ces entités exercent en tant que telles une contrainte sur eux (ce que j'appellerai le *folk holism*<sup>21</sup>). Ce ne sont pas seulement les membres de la famille, par exemple, qui sont ressentis comme exerçant isolément une pression, mais la famille en tant que telle, pas les capitalistes ou les *apparatchicks* communistes mais le système capitaliste ou le système soviétique en tant que tels (voire « le système » tout court). De même, dans la société des XVIIe ou XVIIIe siècles, le catholicisme ou le protestantisme sont-ils à l'évidence perçus par les acteurs comme autre chose qu'une simple collection de croyances et de comportements religieux personnels entretenant entre eux, d'un individu à l'autre, un air de famille. Les gens se sentent, de manière générale, obligés d'y croire.

Margaret Gilbert (1989) a donné de fines analyses de ce qu'il faut entendre ici par « obligation » (distincte s'une simple contrainte sociale, même intériorisée) en cherchant à reformuler les intuitions durkheimiennes concernant une certaine pertinence du holisme sur la base des remarques méthodologiques de Simmel. Gilbert considère des communautés ou même des groupes très peu étendus (éventuellement une simple dyade) en formation, groupements ou communautés qui peuvent être aussi bien durables que très éphémères. Rapportées aux croyances religieuses, les analyses gilbertiennes vaudraient d'abord de communautés religieuses primitives mais on peut les étendre à des communautés plus instituées. Je ne peux ici que très brièvement résumer ces analyses. Parfois dans un groupe, dit Gilbert (2003 : 96-98), quelqu'un décide de parler au nom de tous. Si les autres n'expriment pas explicitement leur désaccord quand celui-ci dit qu'il exprime l'opinion ou la croyance du groupe, ils se trouvent bon gré mal gré engagés par ce qu'il a dit et ils deviennent, en quelque sorte, le « sujet pluriel » de cette opinion ou croyance, laquelle est l'opinion ou la croyance du groupe sans être nécessairement l'opinion ou la croyance personnelle de chacun des membres du groupe. Gilbert dit que, dans ces situations, les personnes sont « conjointement engagées ». On peut même imaginer une situation en quelque sorte plus cocasse dans laquelle le porte-parole, désirant être pluraliste, exprime une sorte de synthèse syncrétique des options ou croyances de chacun sur le sujet, laquelle synthèse devient l'opinion ou la croyance collective du groupe, à l'égard de laquelle ceux-ci sont

---

<sup>21</sup> Sur le modèle de ce qu'on appelle la *folk psychology*, de façon péjorative ou la *folk epistemology*, de façon moins péjorative. Il s'agit de distinguer le holisme spontané – ou réalisme spontané des entités collectives – d'une attitude épistémologique raisonnée (holisme méthodologique).

conjointement engagés alors qu'aucun ne peut y croire authentiquement personnellement<sup>22</sup>. Dans le cas d'un groupe déjà constitué (que Gilbert n'envisage pas) comme le sont, par exemple les communautés protestantes du XVIIe ou XVIIIe siècles et a fortiori les communautés catholiques, on peut considérer que, dès lors que l'individu peut matériellement quitter la communauté (sans être exclu, mis à la torture ou tué), le fait même qu'il y reste sans manifester son désaccord avec les croyances professées au nom de tous le conduit à se sentir engagé, et même conjointement engagé, au sens où il s'agit d'une forme de contrat réciproque de chacun avec chacun, par rapport à ces croyances collectives.

Il est évident, au vu des analyses précédentes des différents processus d'adoption de croyances collectives, qu'il y a une différence considérable entre :

a) professer des croyances sous la pure contrainte extérieure<sup>23</sup> ;

b) professer des croyances parce qu'on se sent intérieurement obligé de les soutenir pour s'être engagé avec d'autres à les soutenir, même si c'est éventuellement plus ou moins malgré soi ;

c) professer des croyances parce qu'on les tient pour celles de son milieu et qu'on les accepte sans pour cela se sentir ni contraint ni obligé de le faire ;

d) professer des croyances parce qu'on y croit authentiquement et quoi qu'en pensent éventuellement les autres.

Pour récapituler, je dirai que j'ai exclu (a) de mes analyses, considérant que l'on ne pouvait parler ici de croyances que par abus. Je réserve le nom de croyances collective *stricto sensu* aux croyances de type (b) parce que je pense, comme Gilbert, que c'est à ce type de croyances que pensait essentiellement Durkheim lorsqu'il parlait de représentations collectives distinctes des représentations individuelles. Durkheim insistait notamment sur l'élément de contrainte intériorisée et, dans un texte au moins, il a montré la possibilité d'une genèse de type contractualiste de ce genre de croyances<sup>24</sup>. Je considère que (c) et (d) sont deux variétés de croyances personnelles socialement répandues, qu'il vaut mieux éviter de dénommer croyances collectives. Les croyances de type (c) sont des croyances « acceptées » socialement répandues tandis que les croyances (d) sont des croyances authentiques socialement répandues.

---

<sup>22</sup> Dans un travail antérieur, il m'a semblé pouvoir repérer des cas semblables d'« option syncrétiques » dans le domaine de l'histoire des sciences (*cf. infra* Indications bibliographiques, Bouvier, 2004).

<sup>23</sup> Pour l'essentiel, ce sont des variétés de croyances collectives de ce genre que Jon Elster envisage (1990, 2007).

<sup>24</sup> Durkheim (1966)

Durkheim ne fait pas très clairement la différence entre toutes ces variétés de croyances qu'on appelle communément collectives, même s'il semble avoir essentiellement (b) en vue et si, en tout cas, c'est dans la description de ce genre de croyances que réside son intuition la plus originale<sup>25</sup>. Quant à Weber – mais on pourrait en dire tout autant de Boudon et Coleman, Tooby et Cosmides, Pinker, Sperber et Boyer<sup>26</sup> – il semble pour ainsi dire ignorer la spécificité des croyances de type (b) dans ses analyses de sociologie des religions, notamment dans *L'Éthique protestante*, et réduire les croyances collectives à des croyances de type (c) ou (d). Et pas plus que Durkheim, Weber n'est sensible à la différence entre (c) et (d).<sup>27</sup>

L'analyse gilbertienne, qui part de prémisses individualistes pour rendre compte de ce que j'ai appelé le « folk holism »<sup>28</sup>, est également précieuse en ce qu'elle permet de saisir que même les croyances collectives stricto sensu sont les croyances d'individus, que ce sont donc des croyances individuelles. D'où l'utilité de parler de croyances personnelles là où on dit le plus souvent croyances individuelles pour les opposer, d'une manière portant selon moi à confusion, aux croyances collectives et de distinguer plutôt entre des *croyances individuelles personnelles* et des *croyances individuelles collectives*, comme j'ai cru pouvoir le faire. M. Gilbert tend à voiler ce résultat parce qu'elle présente constamment sa théorie comme une « théorie du sujet pluriel ». Mais il n'y a pas de raison de penser le sujet pluriel comme une entité collective existante autrement que dans l'esprit des acteurs sociaux, autrement donc qu'une expression du *folk holism*.

2.4 *Infra-individualisme*. Reste à poser la question de savoir si cette approche individualiste des croyances collectives, même passablement diversifiée, est suffisante. Rien dans la critique nominaliste sperbérienne du

---

<sup>25</sup> L'insistance que met Durkheim à parler « d'intériorisation du social » manifeste le fait qu'il envisage toujours des communautés constituées préalablement aux acteurs considérés, et qu'il n'a guère à l'esprit des communautés qui seraient en voie de constitution par l'action même des acteurs.

<sup>26</sup> Notons que Pascal Boyer renvoie bien à Gilbert, mais il le fait sans guère insister, comme en passant (Boyer, 1994 : 264, n. 1).

<sup>27</sup> Tocqueville (1986) se concentre sur l'analyse des croyances de type (a) en mettant en évidence certains des mécanismes subtils qui peuvent expliquer la formation et le maintien de ces croyances. Voir Elster (2007).

<sup>28</sup> Gilbert n'est pas entièrement claire sur la question de savoir si le holisme dont elle parle est seulement le « *folk holism* » ou – ce qui me semblerait illégitime au vu de ses analyses – si elle l'assume d'une certaine manière (les entités collectives seraient alors des effets émergents dont le savant devrait accepter lui-même l'existence). De même tend elle à parler non pas seulement de sentiment d'obligation, donc d'obligation subjective mais d'obligation objective, ce qui me semble difficile à soutenir à nouveau sur le fondement de ses propres analyses.

holisme ne requiert en quoi que ce soit l'infra-individualisme. Mais, d'un autre côté, les analyses gilbertiennes, même « redressées », restent purement phénoménologiques. Gilbert ne considère jamais les processus psychologiques sous-jacents. Un problème qui mériterait, par exemple, d'être considéré de près d'un point de vue psychologique est la nature exacte du processus d'engagement conjoint qui semble s'enclencher comme de lui-même. Quel rapport entretient-il avec les processus d'engagements que la psychologie sociale a décrits sur la base de force expérimentations ? La psychologie sociale montre, par exemple, comment des individus se sentent engagés par des choix faits par eux antérieurement, au point d'être conduits à accomplir des actions qu'ils n'auraient pas voulu accomplir si on leur avait demandé d'emblée de les faire (Beauvois et Joule, 1981, 1987). On peut expliquer ce processus à la manière de Gilbert, i.e en supposant des processus intentionnels<sup>29</sup>. Mais les psychologues sociaux montrent qu'il est au minimum de bonne méthode de ne pas prendre pour absolument fiables les données de l'introspection (la sienne ou celle des autres), sur laquelle repose toujours ce genre d'analyse phénoménologique. Du coup, on doit aussi envisager des processus purement mécaniques, du type réduction de la dissonance cognitive (Festinger, 1957), rétablissement de l'équilibre cognitif (Heider, 1958), etc. Des expérimentations psychologiques plus anciennes célèbres interprètent d'une façon encore différente, comme soumission à l'autorité (Milgram) ou conformisme (Asch), la constitution des opinions collectives. Or, si on remonte à des processus mécaniques inconscients, on est le plus souvent conduit à effectuer un type d'analyse qui renonce à faire de l'individu le sujet de ces processus et à supposer des mécanismes infra-individuels.

Toutefois, je laisserai de côté ici le problème de la démarcation entre dimension inconsciente et dimension intentionnelle des processus d'engagement pour me concentrer sur l'étude de mécanismes cognitifs individuels ou infra-individuels présents dans l'attention, la mémoire ou le raisonnement et qui jouent un rôle manifestement essentiel dans la formation et la transformation des croyances collectives. Les analyses qui suivent montreront notamment la pertinence – jusqu'à un certain point – d'une analyse des mécanismes cognitifs dits, à tort ou à raison, « généraux ».

### *3. Croyances collectives et processus cognitifs*

Dans ce troisième moment de mon exposé, je voudrais formuler quelques hypothèses plus précises sur la nature de procédures et de mécanismes cognitifs

---

<sup>29</sup> Les travaux empiriques les plus récents cherchent des formes de proto-engagements conjoints tant chez les très jeunes enfants que chez les primates (Tomasello *et al.*, 2005).

permettant d'expliquer les croyances collectives (*lato et stricto sensu*) de type religieux. Si les distinctions précédentes sont correctes, les procédures et mécanismes impliquant la perception, la mémoire et le raisonnement vont a priori jouer un rôle plus important dans le cas des croyances authentiques socialement répandues que dans celui des croyances simplement acceptées et des croyances collectives *stricto sensu* (i.e. au sens gilbertien), puisque, dans ces deux derniers cas, les acteurs sociaux ne se soucient que secondairement (voire pas du tout) du contenu des croyances en question et donc de leur validité logique ou empirique. Cependant, si, pour une raison ou une autre, les engagements à l'égard des croyances du groupe se brisent ou s'affaiblissent, on devrait observer un processus de rationalisation, soit quasi-mécanique soit intentionnel. En outre, même lorsque ces processus d'engagements à l'égard des croyances du groupe subsistent, c'est un fait aisément observable qu'il arrive qu'il y ait des individus qui – par exemple sous le coup d'attitudes sceptiques venant de l'extérieur – essaient de comprendre ce à quoi ils se sentent tenus de croire et qui cherchent à transformer en croyances authentiques (et éventuellement à les répandre comme telles) les croyances qu'ils ne faisaient jusque là qu'accepter ou à la profession publique desquelles ils se sentaient intérieurement engagés. C'est spécialement le cas dans les sociétés où la science et la philosophie existent et où la tendance à la rationalité s'est la plus épanouie – sociétés grecques, chrétiennes, islamiques, hébraïques – et qui ont développé pour cette raison même des théologies<sup>30</sup>.

La tendance à la rationalisation des croyances peut a priori, comme je l'ai noté précédemment, avoir soit une source naturelle (ce serait un mécanisme) soit correspondre à une exigence normative. Sperber (1982, 1996) et Boyer (1994) sont fondés à penser que l'intellectualisme, qui focalise l'attention sur les intentions et les raisons des acteurs, n'a qu'une légitimité partielle, mais ils me semblent néanmoins largement sous-estimer cette légitimité. Il n'y a peut-être, dans cet excès, qu'une expression d'une sorte de mouvement de balancier – fréquent en histoire de sciences – qui consiste à survaloriser ce qui avait été précédemment sous-évalué et réciproquement. La dimension intentionnelle et intellectuelle existe à l'évidence et elle occupe une place forcément particulièrement importante dans les sociétés que j'ai évoquées, dotées d'une théologie. Je suis précisément intéressé ici à l'examen de l'articulation entre les raisons et les mécanismes inconscients et j'examinerai dans cette perspective un

---

<sup>30</sup> La théologie chrétienne est ainsi née d'une volonté de défendre la foi contre les attaques des incroyants. Ce sont des critiques acerbes, comme celle de Celse (*cf. infra* Indications bibliographiques, Rougier, 1977) qui ont forcé les chrétiens à se préoccuper de façon précise du contenu de leurs propres croyances et à les justifier. Mais le sentiment d'être lié par des croyances propres au groupe existe, y compris dans les religions sans véritables dogmes.

certain nombre de phénomènes en considérant dans le détail quelques exemples précis.

3.1 Ce qui est caractéristique des croyances collectives au sens étroit de Gilbert, c'est que les individus se sentent (conjointement) engagés à exprimer publiquement les croyances en question quand bien même ils n'y croient pas personnellement. En conséquence, c'est une erreur de parler de l'aspect contradictoire de la pensée elle-même et de supposer, sur cette base, une mentalité pré-logique, puisque ces croyances éventuellement contradictoires, peuvent fort bien n'exprimer la pensée authentique de personne<sup>31</sup>. On peut même présumer que la plupart des gens ne perçoivent tout simplement pas les contradictions en question et, en tout cas, ne s'en soucient pas spécialement parce que ce qui est en jeu, c'est foncièrement d'affirmer ou de réaffirmer ses engagements à professer les croyances de son groupe. L'attention n'est pas portée sur le contenu des croyances.

Ainsi, au tout début de *l'Évangile* de Matthieu, il y a une double généalogie de Jésus (*Matth*, 1, 1-17 et 18-25). D'un côté, Jésus est dit fils de Dieu et d'une vierge, Marie, de l'autre il est dit descendant du roi David et ainsi « fils » de David par son père Joseph<sup>32</sup>. Cette seconde généalogie impliquerait que Joseph était réellement son père biologique et donc que Marie n'était pas vierge. Pour la majorité des gens, cela ne pose pas problème vu qu'ils se trouvent engagés à professer leur foi non à faire la preuve qu'ils comprennent tout ce qu'ils professent ni a fortiori à croire intimement ce qu'ils professent.

De la même manière, si des croyances collectives (toujours au sens gilbertien) ne sont pas en accord avec la réalité telle que la perception commune la donne, cela n'a pas une très grande importance au regard de l'exigence, essentielle, elle, de toujours réitérer ses engagements. Ainsi, il est difficile de

---

<sup>31</sup> Lucien Lévy-Bruhl a eu le grand mérite de distinguer les représentations collectives et les représentations privées, et de reconnaître que ces dernières obéissaient tout à fait au canon de la logique universelle (en un mot : les peuples sans écriture raisonnent aussi bien que les peuples des sociétés dotées de sciences et recherchent, par exemple, les moyens adaptés à la chasse ou à la cueillette, à l'agriculture ou à l'élevage). Je me permets par ailleurs d'insister sur le fait que par mentalité prélogique, Lévy-Bruhl ne visait pas seulement, ni essentiellement d'ailleurs, le caractère contradictoire des représentations collectives mais la présence d'idées « mystiques » comme celle de participation. Je laisse cette question de côté ici.

<sup>32</sup> Cette seconde généalogie (la première dans l'ordre du texte) commence ainsi : « Livre des origines de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham. Abraham engendra Isaac, Isaac engendra Jacob, Jacob engendra Juda et ses frères... » et s'achève ainsi : « Mathan engendra Jacob, Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, que l'on appelle Christ ».



croire en la virginité de Marie, que les Evangiles proclament, même s'il s'agit d'un type de croyance familier dans l'Antiquité (et s'il a été observé, en de rares occasions, des femmes enceintes dont l'hymen était resté intact, tout en ayant laissé passer le sperme de l'homme). De même l'Incarnation de Dieu est-elle difficile à croire et on peut dire la même chose du dogme de la Transsubstantiation dans l'Eucharistie, de la Résurrection de Jésus, etc. Mais qu'il s'agisse dans ce deuxième type de cas de Mystères, i.e. de croyances reconnues pour incompréhensibles en dernière instance, est ce qui est explicitement reconnu dans la religion catholique elle-même. Un point d'arrêt est ainsi mis, en quelque sorte, à la tendance à la rationalisation même, qui devrait naturellement conduire à abandonner ces croyances.

Revenons au cas des deux généalogies de Jésus pour examiner quels processus cognitifs peuvent être en jeu. Une des raisons pour lesquelles la contradiction n'est pas perçue est que, lorsque Jésus est dit fils de David, ce qui est rare dans les *Evangiles* mais assez fréquent dans les *Actes des Apôtres*<sup>33</sup>, la généalogie établissant la filiation de Jésus à David à travers Joseph n'est pas répétée, de sorte qu'il est aisé pour les lecteurs ou les auditeurs d'en inférer que Jésus est le fils de David à travers sa mère Marie<sup>34</sup>. Cela rendrait les deux généalogies compatibles, sauf si l'on sait que, en Israël, la couronne n'est jamais transmise par les femmes. Cette inférence, qui peut être automatique ou semi-automatique (i.e. inconsciente ou presque) peut s'accomplir de façon d'autant plus facile que l'auteur des *Actes des Apôtres*, Luc, insiste dans ce même texte, sur la généalogie *humaine* de Jésus bien plus que sur le fait que celle-ci est également royale<sup>35</sup>. Un argument indirect tiré de la neuropsychologie générale de la vision et de l'audition est que, lorsqu'il y a un manque d'information, le cerveau tend à combler les vides en faisant des inférences inconscientes<sup>36</sup>. Le mécanisme pourrait être similaire ici<sup>37</sup>.

Si l'analyse précédente est exacte, elle soulève la question de la capacité de l'esprit à percevoir les contradictions ou à y rester attentif et à les résoudre en quelque sorte mécaniquement, aussi bien que la question de la nature de ces inférences inconscientes. Si on poursuit plus avant l'investigation, et c'est ce qu'on devrait faire si on veut contribuer à la connaissance des processus

<sup>33</sup> Voir *Bible* (1997), note f, p. 2458 (à propos de *Luc*, 3, 23-38).

<sup>34</sup> Voir ainsi les *Actes des Apôtres*, 2, 29-32 ou 13, 22-23.

<sup>35</sup> Voir encore *Bible* (1997), note f, p. 2458.

<sup>36</sup> Voir par exemple, Van Leeuwen, 1998.

<sup>37</sup> Si l'on suit cependant Louis Rougier dans sa présentation de *Contre les Chrétiens* de Celse, la filiation davidique de Jésus *par Marie* aurait pu être explicite dans certains textes de l'Antiquité (n'oublions pas qu'il existe un certain nombre d'Evangiles apocryphes). A l'aube de la chrétienté, aussi bien Justin que Celse se réfèrent à elle (Rougier, 1977 : 116, 118), au point que c'est cette généalogie qui semble avoir fait autorité (*idem* : 118).

impliqués dans la transmission des croyances, il est à l'évidence nécessaire d'aller au-delà des seules approches purement intentionnelles et aussi vraisemblablement au-delà de l'individualisme vers l'infra-individualisme dans la mesure, en tout cas, où l'invocation de mécanismes cognitifs implique nécessairement l'infra-individualisme<sup>38</sup>.

3.2 Mais un petit nombre d'individus engagés à l'égard de ces croyances collectives cherchent à rendre les croyances cohérentes et fidèles à la réalité sans renoncer pour autant à leurs engagements (à la différence de ceux qui, libérés de ces engagements et ayant pris du même fait des distances avec la communauté, examinent plus librement encore la validité logique et empirique des croyances, avant éventuellement de former avec leur semblables une nouvelle communauté et de contracter de nouveaux engagements). Certains réussissent à résoudre les contradictions de façon logiquement valide, d'autres à les voiler ou à les estomper de façon rhétorique. Ainsi si la double généalogie de Jésus est logiquement contradictoire en Matthieu, ce n'est pas le cas chez Luc<sup>39</sup>. En fait, d'après les commentateurs, ce serait un copiste qui aurait ajouté, au début de la généalogie davidique du tête de Luc, deux mots qui évitent la contradiction : « croyait-on »<sup>40</sup>. Cette incise suggère explicitement qu'il y avait différentes croyances à ce sujet au temps de Jésus et le texte a probablement voulu toutes les exprimer de façon quelque peu syncrétique, comme dans l'exemple du porte-parole de Gilbert. On peut dire que le texte a été rendu « polyphonique » par le copiste (voire par Luc lui-même)<sup>41</sup>. Une question intéressante serait à nouveau de savoir si une si petite addition est suffisante pour être perceptible par les lecteurs ou les auditeurs, au cas où la contradiction a été elle-même perçue ; et, en outre, si cette correction suffit à compenser l'effet rhétorique des textes dont une telle polyphonie est absente, comme en *Matthieu* ou dans les *Actes des Apôtres* où Jésus est fréquemment appelé « Fils de David » sans mention d'aucune réserve.

D'autres tentatives sont beaucoup plus rhétoriques et ne peuvent éviter la contradiction logique, mais elles peuvent atténuer l'impression de contradiction et même la voiler complètement. Ainsi y a-t-il beaucoup de copies anciennes de *l'Évangile* de Matthieu qui ont été conservées jusqu'à nous et qui, pour quelque

---

<sup>38</sup> Je reviens ci-après, en 4, sur ce présupposé.

<sup>39</sup> Voir, sur tout ceci, les saisissantes pages de Guignebert (1969 : 112-124).

<sup>40</sup> Le texte (*Luc*, 3, 23-38), dit ainsi : « Jésus (...) était fils, *croyait-on*, de Joseph, fils de Héli, fils de Matthat, fils de Lévi, etc. <italiques d'AB> » et se termine ainsi « ... fils de Seth, fils d'Adam, fils de Dieu ». Voir le commentaire de Guignebert (1969 : 113-114) et la note h dans la *Bible* (1997), p. 2458.

<sup>41</sup> Sur l'idée de structure polyphonique des textes, voire Bakhtine (1987). Je reviens en IV au rapport entre polyphonie et infra-individualisme.

raison historique contingente, diffèrent plus entre elles que ne diffèrent elles-mêmes entre elles les différentes copies de *l'Évangile* de Luc. Dans deux manuscrits, on lit ainsi « Joseph, auquel fut mariée la Vierge Marie, engendra Jésus », de sorte que la contradiction avec la virginité de Marie et la descendance divine de Jésus par le Saint-Esprit est flagrante<sup>42</sup>. Mais, dans une autre copie, qui a été choisie par les exégètes pour être intégrée dans le texte canonique du *Nouveau Testament*, il est écrit : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus » (*Matth.*, 1, 16 – 24)<sup>43</sup>. De sorte que, si le contenu logique est exactement le même puisque cette version signifie encore que Jésus était le fils de David par Joseph, la contradiction est toutefois moins apparente, puisque c'est Marie, et non Joseph, qui est explicitement dite avoir engendré Jésus<sup>44</sup>.

3.3 Quand l'engagement (conjoint) à soutenir des croyances se dissipe, les efforts pour rationaliser peuvent aller plus loin puisque les individus ne sentent plus de contrainte intérieure bridant leur réflexion. Un phénomène qui n'a peut-être pas été suffisamment considéré sous ce rapport est le contenu des hérésies. La désignation d'« hérésie » est nécessairement faite du point de vue d'une église dominante et qui prétend à l'orthodoxie. Mais si l'hérésie a été possible et que nos analyses des croyances collectives *stricto sensu* sont exactes, cela signifie que ceux qui ont forgé l'hérésie ne se sentaient plus co-engagés avec leurs coreligionnaires à l'égard des croyances propres à leur communauté. On peut formuler l'hypothèse que les hérésies sont pour la plupart des efforts pour rendre les croyances religieuses collectives logiquement plus cohérentes et/ou plus en accord avec la réalité empirique. On peut même ajouter, comme conséquence des hypothèses précédentes, qu'à chaque fois qu'il y a une contradiction logique, deux hérésies opposées émergeront à un moment ou à une autre, *i.e.* deux tentatives orientées dans des directions opposées d'éliminer la contradiction en abandonnant une des thèses contradictoires. Ainsi, aux tous débuts du Christianisme, les Monophysites soutinrent que Dieu n'avait qu'une nature, la nature divine, et qu'il n'était pas du tout un homme<sup>45</sup>. D'autres, les

<sup>42</sup> Je me réfère ici à Guignebert (1969 : 113). Guignebert cite également le texte suivant, dans lequel il voit « plus de naïveté et de maladresse encore ». Le voici : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus, dit le Christ, et Joseph engendra Jésus dit le Christ » (*idem*).

<sup>43</sup> Je cite la traduction dite œcuménique de la Bible (1997). Guignebert donnait cette traduction : « Et Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle fut engendré Jésus dit le Christ » (*ibidem*).

<sup>44</sup> En termes linguistiques, on dirait que le « rhème » ou le focus de l'énoncé a changé.

<sup>45</sup> Il y a eu différentes variantes de cette solution. Docètes et Marcionites, par exemple, soutinrent que la nature humaine de Jésus était pure apparence (et que Jésus, en conséquence, n'était mort sur une croix qu'en apparence). Sur ce point, *cf. infra*

Monarchianistes, soutinrent, au contraire, que Jésus était seulement un homme (exemplaire au demeurant, comme Socrate, Epictète ou Bouddha) et pas du tout un Dieu (Rahner et Vorgrimler, 1970 : 289). Cette dernière thèse fut notamment élaborée beaucoup plus tard, au XVII<sup>e</sup> siècle par Faustus Socinus, donnant naissance au socinianisme, dont les doctrines religieuses rationalistes de Locke et de Kant seront proches (*idem* : 451). Les deux types d'hérésies dissipent également le Mystère de l'Incarnation en faisant disparaître purement et simplement, par des voies opposées, le contenu même du dogme.

On remarquera que si Monophysisme et Monarchianisme, conservant respectivement thèse et antithèse de l'antinomie, préservent également la cohérence logique, seul le dernier est en accord avec la perception commune (Jésus simplement homme). Les hypothèses que j'ai formulées sur la tendance à la double rationalisation, logique ou empirique, n'expliquent pas ce déséquilibre. Il faut donc vraisemblablement soit penser que la tendance à (respectivement : la norme de) la rationalité logique est plus forte que la tendance à (respectivement : la norme de) la rationalité empirique soit que la rationalité empirique est plus difficile à atteindre que la rationalité logique, soit encore invoquer d'autres chaînes causales indépendantes, toutes hypothèses que je n'ai pas le loisir d'examiner ici<sup>46</sup>.

---

Indications bibliographiques Rahner et Vorgrimler, 1970 : 132. Marcion ajoute que Jésus, échappant à l'Incarnation en Marie, apparut d'emblée à l'âge adulte (Rougier, 1977 : 152-153 et 138).

<sup>46</sup> De même, ces hypothèses n'expliquent pas tous les types d'hérésies ou tout ce qu'on appelle « hérésie ». Si elles suffisaient, on devrait s'attendre à ce que les premières hérésies, au tout début de l'ère chrétienne, concernant la nature de Jésus, aient précisément concerné la question de savoir s'il était seulement Dieu ou seulement homme. Or, si effectivement un tel débat a bien existé, le débat essentiel a plutôt porté, notamment au Concile de Chalcédoine (en 451), sur la question au demeurant plus subtile, de savoir si – étant entendu que Jésus était bien à la fois homme et Dieu – ces deux natures, nature humaine d'une part, divine d'autre part, étaient séparées ou si elles étaient unies. Le monothélisme, par exemple, soutint qu'il y avait deux natures mais une seule volonté alors que la doctrine qui devint l'orthodoxie soutint qu'il y avait deux natures et aussi deux volontés. C'est vraisemblablement que, dans ce cas, le débat théologique est resté interne à la communauté religieuse et visait à déterminer la réponse à une question non résolue ; monothélisme comme orthodoxie conservent en effet et la thèse (Jésus Dieu) et l'antithèse (Jésus homme) ; l'engagement conjoint par rapport aux croyances exprimées dans les Evangiles ne semble donc pas encore rompu et il s'agit plutôt d'en expliciter les conséquences (puisque'il y a deux natures, il devrait y avoir deux volontés). On pourrait en dire autant du débat avec l'Arianisme, qui visait à éclairer la relation entre Dieu le Père et Dieu le Fils dans la Trinité (premier concile œcuménique, tenu à Nicée, en 325). Voir le dictionnaire théologique de Rahner et Vorgrimler, 1970 (qui procède à un très riche inventaire des diverses hérésies) aux différentes rubriques concernées.

3.4 Enfin, il convient de considérer le cas des contemporains qui font partie d'autres communautés et qui ne sont donc pas co-engagés à l'égard de ces croyances. Comme je l'ai signalé précédemment, beaucoup de contemporains des premiers chrétiens sont sceptiques à l'égard du contenu de ces croyances : le scepticisme ou l'absence complète de foi en l'égard de la divinité de Jésus, par exemple, sont même la règle. Atran (1990) et Boyer (1994) ont formulé une intéressante théorie, qui peut donner ici quelque éclairage supplémentaire. Ils prétendent qu'il y a des théories naïves universelles ou quasi-universelles, au sens où tous les individus ont les mêmes croyances de base dans toutes les cultures, contrairement à ce qu'un culturalisme dominant a longtemps tenu à soutenir. Ces croyances sont très sommaires mais le fait qu'elles existent mérite attention ; elles concernent, par exemple, la différence entre êtres vivants et non vivants (objets physiques), ce qu'un animal peut faire et une chose ne pas faire, etc.<sup>47</sup>. La psychologie expérimentale a solidement mis en évidence ces sortes de catégories primitives qui transcendent les diversités catégoriales culturelles et qui relèveraient d'une sorte de « sens commun » universel<sup>48</sup>. Le propre des croyances religieuses serait de violer ces croyances primitives mais selon certaines règles, de sorte, notamment, qu'il n'est pas nécessaire que tout soit enseigné pour que, par inférence, les membres d'une communauté puissent déduire un certain nombre d'informations sur ce que, par exemple, des esprits ou des fantômes peuvent faire ou ne pas faire (Boyer, 1994). On peut rapprocher de cette conception l'hypothèse que j'ai formulée au début de cette contribution et lui donner un sens un peu plus précis : en l'absence d'engagement (conjoint) à l'égard des croyances d'un groupe, il doit y avoir une tendance naturelle à être sceptique à l'égard des croyances qui violent ces théories naïves, le scepticisme n'étant donc pas nécessairement la conséquence de l'application intentionnelle de normes de rationalité. Ce qui conforterait cette hypothèse, c'est que, dans les régions où le sentiment d'être membre d'une communauté est faible, la croyance en la divinité de Jésus a tendu à disparaître alors que d'autres aspects de la croyance chrétienne n'ont pas disparu. Ainsi, en Arabie Saoudite, dans la communauté chrétienne et juive dans laquelle Mahomet vivait, Jésus pourrait bien avoir été considéré simplement comme un homme (c'est ce que le *Coran* reconnaît), en l'absence de toute spéculation théologique véritable<sup>49</sup>. Le processus pourrait avoir été uniquement mécanique :

---

<sup>47</sup> Je fais référence ici au chapitre 4 du livre de Pascal Boyer (*cf. infra* Indications bibliographiques, Boyer, 1994).

<sup>48</sup> Sur le rapport avec le sens commun, *cf.* notamment Atran, 1990.

<sup>49</sup> Sur l'absence de culture théologique dans le milieu de Mahomet, voir Rodinson, 1961 : 85-86.

en l'absence d'engagement conjoint, ce qui est difficile à croire disparaît<sup>50</sup>. Un exemple plus récent est que, de nos jours, la plupart des Catholiques témoignent, lorsqu'on leur pose la question, qu'ils ne croient pas en la Transsubstantiation dans l'Eucharistie, sans même souvent être conscients qu'ils sont ainsi « hérétiques ». Ils semblent sincèrement croire que lorsque le prêtre dit « Ceci est mon corps », il ne fait que rappeler les paroles du Christ la veille de sa mort, mais qu'il n'est pas en train de transformer *ipso facto* du pain en le corps du Christ, ce qui est pourtant un des articles fondamentaux de la foi proprement catholique. Ils retrouvent ainsi la conclusion de « l'hérésie » protestante : sans qu'ils en soient conscients, leurs croyances personnelles se trouvent être des croyances protestantes. Comme l'engagement à soutenir les croyances catholiques s'est considérablement affaibli, ils laissent s'exprimer leurs croyances personnelles, plus raisonnables que les croyances collectives à l'égard desquelles ils sont pourtant censés être engagés. Il est peu vraisemblable que les catholiques « moyens » aient entendu parler des arguments des théologiens protestants contre le dogme de la Transsubstantiation ; on peut donc penser qu'il y a tout simplement là une expression de la tendance naturelle à rejeter les croyances les moins vraisemblables. Mais alors dans ce cas, il faut penser qu'il y a bien eu, ici aussi, des processus d'inférence inconscients chez les catholiques en question<sup>51</sup>.

3.5 Cependant, ce double processus de rationalisation, intentionnel, d'un côté, mécanique de l'autre, ne fonctionne pas toujours très bien, autrement dit n'aboutit pas toujours, et en tout cas manifestement pas de façon toujours rapide, à des croyances logiquement cohérentes qui soient en accord avec la réalité empirique. Parmi les raisons possibles, il faut compter le fait que les théories « naïves » ne sont peut-être pas toujours elles-mêmes rationnelles<sup>52</sup>. Mais cela pose également la question de l'étendue de ces théories naïves universelles. Il se peut en effet qu'il y ait des biais qui ne soient pas universels mais seulement très répandus. Resterait encore, en outre, la question de savoir s'ils sont naturels ou non.

Beaucoup d'expérimentations psychologiques ont montré que les individus pouvaient être incohérents dans leurs choix. Tversky et Kahneman notamment

---

<sup>50</sup> Il faut noter toutefois que la croyance en un Dieu transcendant persiste, ce que les hypothèses que j'ai formulées ne suffisent pas à elles seules, bien entendu, à expliquer. Voir le point 3.5, page suivante.

<sup>51</sup> Curieusement, Boyer (1994) néglige la puissance sceptique des inférences alors qu'il montre bien leur rôle dans la diffusion en quelque sorte naturelle des croyances religieuses élémentaires.

<sup>52</sup> Notons que ni Pascal Boyer, ni Dan Sperber ni Scott Atran n'insistent sur la limitation des théories spontanées.

ont conduit un certain nombre d'expérimentations sur ce sujet, motivées de façon plus générale par la théorie de la décision. Or, quand on étudie les croyances religieuses, on est confronté parfois à des types de « biais » qui sont identiques à ceux qui intéressent les théoriciens de la décision. Ainsi, selon Quattrone et Tversky (1986), les Calvinistes qui croient au dogme de la prédestination confondraient signe et cause d'une façon comparable aux électeurs qui se déplacent pour voter<sup>53</sup>. Mais il existe un paralogisme plus étrange qu'on rencontre souvent dans les religions de la prédestination (comme le calvinisme) ou de la préordination divine (comme certaines variantes du catholicisme), appelé « l'argument (ou le raisonnement) paresseux » et qui consiste à dire, sous l'une de ses formes les plus élémentaires, que puisque tout a été décidé par Dieu, il en est de même de la destinée de chaque homme et il est donc ridicule d'entreprendre quoi que ce soit pour être sauvé<sup>54</sup>. Le Pélagianisme, hérésie largement symétrique apparue au début du Ve siècle, mais réapparue régulièrement sous diverses formes, par exemple au XVIIe siècle, évite, au contraire ce paralogisme et ses conséquences<sup>55</sup>. Ainsi les théories naïves, si on considère que ces biais fréquents en font partie, peuvent conduire à des croyances fausses.

Il y a d'autres paralogismes, mieux connus ou plus souvent décrits dans les traités de logique mais seulement d'un point de vue logique, tels que les paralogismes de composition et de division. Ils consistent à penser faussement que ce qui est vrai des tous est nécessairement vrai de leurs parties et réciproquement. Hirschman (1980) a brillamment montré que bien des idéologies politiques, parfois entièrement opposées entre elles, telles que les justifications et les critiques également radicales du capitalisme, étaient fondées sur de tels paralogismes<sup>56</sup>. On rencontre aussi ces paralogismes dans les croyances religieuses. Une objection fréquente faite par le croyant qui se libère de ses engagements et réfléchit à la cohérence de sa foi est qu'il y a des maux

---

<sup>53</sup> Du point de vue du catholicisme, le Calvinisme constitue une hérésie car il tend à nier le libre-arbitre, tandis que le catholicisme soutient à la fois le libre-arbitre et la toute-puissance divine. Weber (1921) a bien vu que le Calvinisme était logiquement plus rationnel en niant la thèse et en ne conservant que l'antithèse. Mais il n'a pas vu que le processus de rationalisation était à l'œuvre dans la majeure partie des hérésies et pas seulement dans celle-là. Il n'a, a fortiori, pas expliqué pourquoi il en était ainsi.

<sup>54</sup> Sur ces paralogismes d'un point de vue sociologique, cf. Bouvier (1999). Pareto (1968) [1916] fait figure de pionnier dans ce genre d'analyses.

<sup>55</sup> Le paralogisme réside en ce que le croyant ne sait pas s'il est sauvé ou damné ; il ne peut le savoir qu'en mettant à l'épreuve sa détermination à agir effectivement conformément à l'Évangile (s'il réussit, c'est un signe qu'il est sauvé, s'il échoue et *a fortiori* s'il ne tente rien, c'est un signe qu'il est damné). Le Pélagianisme affirme fortement la thèse (le libre-arbitre) et tend à nier ou, au moins, à affaiblir le contenu de l'antithèse (la toute-puissance divine) en récusant la nécessité de la grâce.

<sup>56</sup> Cf. Bouvier (1995).

abondants dans l'univers et qu'un Dieu bon ne pouvait pas le permettre. Mais, comme nombre de théologiens et de philosophes l'ont montré, cette objection n'est pas valide logiquement puisque rien n'empêche a priori qu'il y ait des éléments négatifs pour telle ou telle partie de l'univers mais pourtant positifs pour l'univers pris dans sa totalité.<sup>57</sup> Le sens commun est donc dans l'erreur aussi ici.

#### 4. *Conclusions et prolongements critiques*

J'espère d'abord avoir montré dans les analyses précédentes la légitimité du point de vue individualiste, et plus largement nominaliste, dans l'analyse cognitive des croyances religieuses d'une société en l'illustrant avec quelques détails sur un exemple pour montrer de façon précise sa signification. Ce point de vue nominaliste vise d'abord à rejeter du domaine de l'ontologie scientifique les entités collectives en général et les croyances collectives en particulier prises comme entités objectivement autonomes. Un tel point de vue est défendu non seulement par les individualistes méthodologiques en quelque sorte patentés mais aussi par des auteurs qui, comme Sperber, se réclament de l'infra-individualisme méthodologique. J'ai cherché à montrer, en effet, que toute une partie de l'épidémiologie des représentations de Sperber, laquelle est une théorie de la diffusion des croyances collectives, ne nécessite que l'individualisme méthodologique. Dans ce cadre, même si on accepte la notion de croyances collectives, c'est toujours pour dire que ce sont les *croyances d'individus*, de sorte que la première distinction pertinente n'est pas tant entre des croyances individuelles et des croyances collectives qu'entre des croyances personnelles, qui peuvent être partagées par beaucoup de personnes, et des croyances collectives.

J'ai cherché à montrer, en outre, qu'il est pourtant nécessaire de prendre acte de ce que l'ontologie « indigène », *i.e.* l'ontologie des acteurs sociaux, n'est pas forcément l'ontologie de savants et que, alors que celle-ci doit être, si l'on respecte l'exigence de parcimonie, nominaliste, l'ontologie indigène est, en général réaliste (il s'agit en l'occurrence d'un réalisme des entités collectives ou holisme ontologique). Certaines des croyances collectives – je les ai appelées croyances collectives *stricto sensu* – donnent aux acteurs sociaux l'impression de leur être extérieures (ils les perçoivent subjectivement comme autonomes) quoiqu'ils se sentent engagés pour ainsi dire moralement de les professer, et leur donnent également l'impression d'avoir pour sujet non pas eux-mêmes comme individus mais un groupe ou une communauté dont ils font néanmoins partie, ce que Gilbert appelle des « sujets pluriels ». Tooby et Cosmides (1992), dans leur charge contre le supposé modèle standard en science sociales, ne

---

<sup>57</sup> Voir, comme exemple paradigmatique entre tous, Leibniz (1969).



tiennent pas compte de cette réalité psychologique factuelle des acteurs, qu'est le holisme ontologique ordinaire ou *folk holism*<sup>58</sup>. La bonne méthodologie, procédant pas à pas et sans résorber a priori les niveaux les uns dans les autres, consisterait pourtant à se poser toujours la question de savoir dans quelle mesure les croyances d'un groupe sont perçues par les membres du groupe comme des croyances imputables au groupe lui-même et non pas nécessairement à chacun de membres du groupe, ni même à un seul<sup>59</sup>.

Je n'ai pas insisté dans cette contribution sur le fait que l'individualisme méthodologique n'est pas nécessairement un intentionnalisme, i.e. que ramené à son principe essentiel, il n'exige pas que l'on remonte aux croyances *conscientes* des individus et à leurs *intentions* d'agir, même si historiquement, il a le plus souvent pris cette forme. Il exige seulement qu'on remonte à l'individu comme à l'atome du social. Rien n'empêche a priori que l'on prenne acte des aspects inconscients et non intentionnels de l'individu, du moment que celui-ci est toujours pris comme une unité<sup>60</sup>. Mais la confusion habituelle entre individualisme et intentionnalisme conduit à penser que le recours aux explications mécaniques est forcément infra-individualiste. L'infra-individualisme exige seulement, quant à lui, que l'on considère nécessaire de remonter à des entités inférieures à l'individu. Il peut s'agir, comme on l'a dit plus haut, de modules cognitifs, de neurones, de gènes, etc. Dire que la démarche est infra-individualiste, c'est dire que les modules en question ne sont pas nécessairement reliés entre eux ou à une instance unificatrice (ce que suppose l'individualisme méthodologique), mais cela n'exclut pas non plus, en principe, cette éventualité. J'ai cherché à montrer que l'analyse des croyances collectives requiert qu'on recoure à des entités infra-individuelles du type, par exemple, des modules. Mais que, inversement, le recours à cette méthode n'exigeait pas que l'on fasse l'impasse sur le niveau de l'individu<sup>61</sup>. L'infra-individualisme de Sperber, Boyer, Tooby et Cosmides, etc., est, bien entendu, mécaniste ; mais il conduit, l'étape individualiste n'étant pas vraiment reconnue dans sa légitimité, à laisser entièrement de côté ou, au moins, à dénigrer les justifications intellectuelles que les acteurs peuvent donner de leurs croyances et à déprécier toutes leurs rationalisations. Cela me semble illégitime et j'ai

---

<sup>58</sup> Dan Sperber n'accorde pas non plus d'analyse spécifique à ce genre de croyances.

<sup>59</sup> Je me suis appuyé ici sur Gilbert parce que son analyse propose un modèle d'explication du sentiment d'obligation lié à certaines croyances collectives. Sur la notion de croyances collectives, on consultera également très utilement Pettit (2004), qui justifie également une certaine forme de holisme sur une base contractualiste.

<sup>60</sup> L'unité consciente du moi pourrait bien être une fiction, comme Hume l'a suggéré avec sagacité (Ogien, 2003 : 179 met bien en évidence l'arrière-plan humien de ces débats); cela ne serait encore en rien un argument pour dénier l'existence de processus centralisateurs (ou unificateurs) inconscients.

<sup>61</sup> Cf note précédente. Voir aussi, avec des arguments semblables, Elster, 1986.

cherché, au contraire, à les rétablir à leur place, en montrant comment l'analyse infra-individualiste pouvait s'y articuler.<sup>62</sup>

Dans quelle mesure maintenant a-t-on rencontré par cette démarche abductive les hypothèses que la psychologie évolutionniste applique déductivement aux sciences sociales ? Le jugement doit être ici différencié et nuancé. Si l'on applique le principe de parcimonie, il me semble qu'on peut dire ceci :

#### *4.1 Concernant l'innéisme*

La question qui a paru la plus pertinente dans les analyses précédentes est celle de savoir s'il y a des mécanismes universels, voire simplement nettement plus fréquents que d'autres, transcendant les différences culturelles et constituant une sorte de sens commun. Mais que ces mécanismes soient ou non innés est encore une autre question et dont il n'y a pas, a priori, à attendre d'éclairage spécifique des phénomènes sociaux à étudier<sup>63</sup>. Les mécanismes en question pourraient être acquis ou être le résultat de processus constructifs de types divers<sup>64</sup> dont la connaissance importe au plus haut point mais seulement lorsqu'on se propose d'étudier les phénomènes psychiques en eux-mêmes (et non lorsque l'on s'intéresse à ceux-ci pour l'intelligibilité des phénomènes sociaux). De même, les mécanismes psychiques nécessitent le recours à des hypothèses biologiques, mais le partage entre celles-ci n'éclaire pas nécessairement les mécanismes psychologiques en tant que tels, un même

---

<sup>62</sup> En outre, de même qu'il faut tenir compte de ce que les individus peuvent avoir le sentiment qu'il y a des entités collectives, comme les groupes, qui ont une autonomie par rapport à eux, de même faudrait-il tenir compte de ce que, symétriquement, ils peuvent avoir le *sentiment* de n'être pas unifiés mais constitués, en quelque sorte, de divers personnages ou instances (et pas seulement au sens humien de moi successifs). Freud a donné la plus célèbre représentation de cette forme d'infra-individualisme spontané et subjectif (qu'on pourrait appelé « *folk infra-individualism* ») en construisant sa deuxième topique de l'appareil psychique comme constitué du ça, du moi et du surmoi. On trouve d'autres variétés d'infra-individualisme de ce style chez Cooley et G.-H. Mead (l'idée du moi miroir d'autres moi) et M. Bakhtine (l'idée de voix échos d'autre voix). Sur cette forme d'infra-individualisme subjectif et son rapport de symétrie au holisme ou supra-individualisme également subjectif de type gilbertien, je me permets de renvoyer à Bouvier (2004).

<sup>63</sup> A. Karmiloff-Smith (1992), qui accepte l'hypothèse des modules, dénie par exemple que ceux-ci soient spécifiés en détail de manière innée. Tooby et Cosmides (1992) semblent surtout préoccupés de combattre l'anti-innéisme de principe. Sur ce point, on ne peut que leur donner raison.

<sup>64</sup> Voir par exemple A. Karmiloff-Smith, 2001 : 144-145. Cet article est une vigoureuse critique des thèses de Pinker (2000 [1997]).

processus psychologique pouvant recevoir diverses explications biologiques (Engel, 1996, McCauley, 1998). La méthode abductive vaut à ce niveau comme à d'autres et on peut, pour expliquer un même fait, remonter parfois à des hypothèses différentes qui expliquent tout aussi bien les phénomènes en question.

#### 4.2 Concernant l'adaptationnisme

Il existe de multiples versions de l'adaptationnisme depuis Darwin jusqu'à Dawkins. Pour Darwin, l'adaptation est celle des individus et, au-delà seulement, celle des espèces (si aucun individu ne se trouve adapté, l'espèce disparaît); pour Dawkins, elle est fondamentalement celles des gènes<sup>65</sup>. Comme je n'ai jamais trouvé occasion de remonter dans les analyses précédentes jusqu'aux gènes (ce qui ne veut pas dire a priori que sur un autre matériau ou sur celui-là examiné plus profondément, il n'y aurait pas à le faire), je laisserai de côté ici la variante de Dawkins. Concernant la variante proprement darwinienne, il est clair que l'adaptation des individus concerne ces individus pris comme tous : il faut que l'individu pris dans son ensemble soit capable de subsister. Mais cela n'exige pas que tous les éléments qui le composent soient en tant que tels adaptés. Un élément inadapté pourrait être compensé par d'autres éléments<sup>66</sup>. On peut penser ainsi que l'existence de biais, en tant que telle contre-adaptative, est compensée par d'autres mécanismes ou que leur relativement faible fréquence ne met pas en jeu la survie de l'espèce humaine. Il est possible aussi de dire, par exemple, que tel biais est un *by-product* contre-adaptatif d'une stratégie adaptée la plupart du temps<sup>67</sup>. De même encore pourrait-on ajouter que la tendance à rechercher la cohérence logique et l'accord avec la réalité dont nous sommes parti est adaptative. Mais cela ne donnerait pas d'éclairage supplémentaire sur les phénomènes à étudier. On peut même aller plus loin et dire que si les adaptations étaient produites par l'environnement et non induites par des mécanismes de mutations génétiques, i.e. si le lamarckisme, par exemple, était vrai, cela ne changerait rien non plus aux analyses précédentes<sup>68</sup>. On remarquera enfin que certaines variantes de la

<sup>65</sup> Cf Gould, 2001 : 87.

<sup>66</sup> Je m'accorde donc ici aussi avec la critique que Gould fait de l'ultra-adaptationnisme (Gould, 2001), p. 95 et 102-5, que celle-ci atteigne ou non les thèses effectivement défendues par Dennett (2000 [1997]). Je ne peux qu'évoquer ici la longue controverse entre Dennett et Gould. Voir notamment Dennett, 2000 : 301-358.

<sup>67</sup> Sur les *by-products*, voir les références de la note précédente.

<sup>68</sup> On peut ajouter encore que, en un sens, la transmission de la culture relève, en tant que telle, d'un mode « lamarckien » (transmission des caractères acquis), même s'il ne s'agit alors que de transmission par le discours et non par les gènes. Cf Gould, 2001 : 98 et 103.

théorie néo-darwinienne de l'évolution elle-même font valoir que les mutations ne sont pas forcément adaptatives ou contre-adaptatives. Elles peuvent fort bien aussi être tout simplement neutres<sup>69</sup>. Rien n'empêche a priori qu'il en soit ainsi de certains mécanismes cognitifs.

#### 4.3 Concernant la modularité, enfin.

C'est cette hypothèse qui mérite le plus considération – et elle est indépendante des deux autres. C'est elle seule, en effet, que nous avons explicitement rencontrée dans les analyses précédentes. Il convient cependant d'établir un certain nombre de distinctions car le concept est utilisé actuellement dans des sens de plus en plus variés. Quand Fodor (1983) élabora systématiquement la notion introduite notamment par Chomsky à propos du langage et Marr de la vision, ce fut dans le cadre d'une distinction fondamentale entre facultés « verticales » et facultés « horizontales ». Les premières sont des facultés spécifiques à un domaine, telle que la faculté de reconnaissance des visages ou la faculté du langage. Ces facultés sont dites modulaires. Les secondes, au contraire, sont des facultés générales, comme la mémoire, l'attention ou la faculté de raisonnement : elles ne concernent pas des domaines particuliers. Selon Fodor, ces dernières sont, par nature, non modulaires. Une des caractéristiques essentielles des modules est qu'ils sont cloisonnés (*encapsulated*), ce qui veut dire que les informations acquises par un module ne sont pas forcément transmises à d'autres modules<sup>70</sup>. Fodor étudie spécialement cette caractéristique dans le cas du langage mais on peut en donner aussi des exemples dans des domaines comme celui de la vision. Un exemple très pédagogique est celui des illusions perceptives de Müller-Lyer, dans lesquelles, comme il est bien connu, le fait de savoir que les deux traits sont aussi longs l'un que l'autre ne change en rien au fait qu'on continue pourtant de les percevoir inégaux<sup>71</sup>.

Mais, depuis Chomsky et Fodor, de nombreuses recherches se sont inspirées de cette hypothèse modulariste de point de vue assez divers et en ne retenant souvent que certains des traits des modules fodorien<sup>72</sup>. La distinction entre facultés horizontales et facultés verticales (ou entre systèmes centraux et

---

<sup>69</sup> Cf. M. Kimura (1983).

<sup>70</sup> « Ce qui me semble l'aspect le plus important de la modularité – quelque chose que j'appellerai le « cloisonnement informationnel » (*informational encapsulation*) » (Fodor, 1986), p. 55. Voir aussi Fodor (2000), p. 56, qui est conduit à opposer deux grands types de conceptions des modules ayant cours désormais : celles qui n'impliquent pas le cloisonnement informationnel et celles qui l'impliquent. Seules les secondes l'intéressent.

<sup>71</sup> Cf., par exemple, Appelbaum (1998), pp. 627-28.

<sup>72</sup> Voir, par exemple, l'excellent *survey* d'Appelbaum (1998).

systèmes périphériques) est ainsi interprétée comme devant être atténuée par des auteurs comme A. Karmeloff-Smith (1992), qui doute, en outre, que les modules soient nécessairement cloisonnés. D'autres auteurs comme Sperber (1996) vont plus loin en soutenant l'hypothèse d'une modularité massive ; cela ne veut pas dire que tout est modulaire au sens de Fodor dans le fonctionnement de l'esprit mais toutefois que la modularité pourrait s'étendre même aux systèmes centraux. Or les facultés cognitives que les analyses des croyances religieuses précédentes ont concerné étaient pour une bonne part des facultés dites centrales, notamment la faculté d'inférence et celle d'attention. On ne peut exclure, par exemple, qu'il y ait une faculté spécifique de perception des contradictions logiques ou que les biais de raisonnement dépendent des domaines considérés (de même qu'il a des biais spécifiques dans la perception visuelle). Ainsi, les biais cognitifs au fondement des paralogismes, i.e. des illusions logiques, pourraient fort bien être de la nature des illusions perceptives de Müller-Lyer : comme Kant déjà l'avait noté, la connaissance de l'erreur logique n'empêche en effet pas de la commettre. Mais on en revient alors, de différentes façons, à soutenir simplement l'idée qu'il a des microprocessus spécialisés en partie autonomes. C'est l'identification de ces micro-processus, qu'ils soient entièrement cloisonnés ou non, qu'ils soient spécifiques à des domaines ou non, périphériques ou non, qui pourrait permettre d'aller plus loin dans l'analyse infra-individualiste des processus cognitifs en jeu dans les croyances collectives.

La remontée, là encore, à travers une démarche abductive parcimonieuse, n'a cependant pas à aller au-delà de ce qui s'avère éclairant pour expliquer les phénomènes sociaux en question. Or l'analyse en modules est conduite dans certains domaines comme l'analyse linguistique, et déjà depuis Fodor (1986) lui-même, en direction de ce qu'il faudrait plutôt appeler des « sous-modules » si l'on continuait de parler, à la manière de Chomsky, d'un module ou d'un « organe » du langage en général. L'analyse devient, en fait, dès Fodor, infra-modulaire<sup>73</sup>. On pourrait imaginer qu'il en soit de même pour la mémoire<sup>74</sup>,

---

<sup>73</sup> Voir, par exemple, Fodor (1983), p. 88-9, qui, pour illustrer l'idée même de cloisonnement, prend l'exemple du cloisonnement (relatif) entre informations phonétiques et lexicales (donc à l'intérieur même de « l'organe » du langage). Voir aussi Karmiloff-Smith (1992), qui montre cependant que l'observation expérimentale ne confirme pas que ces micro-« modules » sont très étroitement cloisonnés. La question est, en tout cas, empiriquement étroitement débattue et les mêmes expérimentations sont parfois interprétées dans des sens contraires (Appelbaum, 1998 : 631-632).

<sup>74</sup> On distingue ainsi, depuis longtemps, au moins deux types de mémoires : à court terme et à long terme. Et la neurologie montre que des lésions neuronales peuvent affecter l'une mais pas l'autre et réciproquement, ce qui conforte l'idée de leur autonomie (mais pas forcément celle de leur cloisonnement). Cf. I. Appelbaum, 1998 : 632-633.

l'attention, le raisonnement, la faculté de perception des contradictions ou celle des biais de raisonnements, etc. L'essentiel serait toujours de savoir si et dans quelle mesure l'analyse menée plus loin apporte un éclairage pour la compréhension des faits sociaux. J'espère l'avoir suggéré ici pour la faculté d'inférence ; on pourrait le montrer également pour la mémoire ou l'attention.

Toutefois si on abandonne les idées qui, selon Fodor, constituaient la nature même de l'idée de modularité, le cloisonnement, tout spécialement, ou si on atténue des distinctions dont l'intérêt résidait dans leur radicalité (facultés horizontales / facultés verticales ou systèmes périphériques / systèmes centraux), on peut douter qu'il soit éclairant de conserver la notion de module<sup>75</sup>. Celle, plus classique ou plus banale, de microprocessus spécialisés pourrait suffire.

La démarche abductive, parcimonieuse et graduelle invite donc à faire un usage pour le moins modéré des trois idées essentielles de la psychologie évolutionniste dans l'analyse des croyances collectives, élément fondamental de la culture. Je ne peux m'empêcher de terminer cet article par un clin d'œil : d'après Fodor (2001) l'abduction est l'exemple-type de raisonnement qui ne peut absolument pas être considéré comme modulaire.

---

<sup>75</sup> Pour un argument du même ordre, voir Ogien, 2003 : 174-175. Je ne partage cependant pas le scepticisme final de Ruwen Ogien quant à la portée de ces recherches pour les sciences sociales. Suggérer qu'il y a, en sciences sociales, un « désintérêt méthodologique », donc légitime, « à l'égard des différentes conceptions psychologiques ou biologiques » (Ogien, 2003 : 187) est excessif. La prudence dans la remontée aux niveaux d'explication supérieurs (au sens de l'abduction remontant vers des causes plus profondes) ne se confond pas avec la neutralité générale.

*Indication bibliographiques*

- Appelbaum, 1998, I. « Modularity », in Bechtel and Graham (1998), pp. 625-635.
- Atran, S., 1990, *Cognitive Foundations of Natural History : Towards an anthropology of Science*, Cambridge, C.U.P.
- Badcock, Ch., 2000, *Evolutionary Psychology*, Cambridge, Polity.
- Bakhtine, M., 1987 [1975], *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- Beauvois J.-L. et R. Joule, 1981, *Soumission et idéologies. Psychosociologie de la rationalisation*, Paris, P.U.F.
- Beauvois, J.-L et R. Joule, 1987, *Petit Traité de Manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses Université de Grenoble.
- Bechtel, W. and G. Graham, 1998, *A Companion to Cognitive Science*, Blackwell, Oxford.
- Bible* (1997), trad. oecuménique, Paris, Ed du Cerf et Société biblique française.
- Blanché, R., 1973, *Le raisonnement*, Paris, P.U.F.
- Boudon, R., 1990, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard.
- Bouvier, A., 1995, « Les paralogismes d'un point de vue sociologique », in *Hermès*, n°16, pp.45-55.
- Bouvier, A., 1999, « Naturalisme et actionnisme chez Pareto. Pertinence des problèmes parétiens en sociologie cognitive », in A. Bouvier (dir.), *Pareto aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1999, pp. 273-292.
- Bouvier, A., 2004, "Individual Beliefs and Collective Beliefs in Sciences and in Philosophy. The plural subject and the polyphonic subject account. Case studies", in *Philosophy of the Social Sciences*, pp. 382-407.
- Bouvier, A., 2011, "Individualism, Collective Agency and the 'Micro-Macro Relation'", in Jarvie, I. & Zamora-Bonilla, J., 2011, *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*, London, Sage Publications.
- Boyer, P., 1994, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, University of California Press.
- Cohen, L.J., 1992, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, D., 2004 *Problems of Rationality* (Oxford: Oxford University Press, ),
- Dennett, D., 2000 [1995], *Darwin est-il dangereux?*, Paris, O. Jacob.
- Durkheim, E., 1966, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, Marcel Rivière.
- Elster, J. (ed.), 1986, *The Multiple Self*, Cambridge University Press.
- Elster, J., 1990, *Psychologie politique (Veyne, Zinoviev, Tocqueville)*, Paris, Minuit

- Elster, J., 2007, *Explaining Social Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Engel, P., 1996, *Philosophie et Psychologie*, Paris, Gallimard.
- Evans-Pritchard, E.E., 1972 [1937], *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
- Festinger, L., 1957, *A Theory of cognitive dissonance*, Evanston (Ill.), Row & Peterson.
- Fodor, J., 1986 [1983], *La modularité de l'esprit*, Paris, Minuit.
- Fodor, J., 2000, *The Mind doesn't work that way*, Cambridge, MIT Press.
- Gilbert, M., 1989, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press.
- Gilbert, M. 2002, "Belief and Acceptance as Features of Group", in *Protosociology*, vol. 16, pp.35-69.
- Gilbert, M., 2003, *Marcher ensemble. Essais sur les fondements des phénomènes collectifs*, Paris, P.U.F.
- Gould, St.J., 2001, "More Things in Heaven and Earth" in H. and St. Rose, 2001, pp. 85-105.
- Guignebert, Ch., 1969 (1<sup>ière</sup> ed. 1933), *Jésus*, Paris, Albin Michel.
- Heider, F., 1958, *The psychology of interpersonal relations*, New York, Willey
- Hirschman, A., 1980 [1977], *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant l'époque de son apogée*, Paris, P.U.F.
- Hollis, M. et St. Lukes (eds), 1997 [1982] *Rationality and Relativism*, Cambridge, MIT.
- Karmeloff-Smith, A. (1992), *Beyond Modularity*, Cambridge, C.U.P.
- Karmeloff-Smith, A. (2001), "Why Babies's Brain Are Not Swiss Army Knives" in H. and St. Rose (2001), pp. 144-156.
- Kimura, M. (1987), *The Neutral Theory of Molecular Evolution*, Cambridge, C.U.P.
- Leibniz, G.W (1969) *Essais de Théodicée* [1710], Paris, Garnier-Flammarion.
- McCauley, R. (1998), "Levels of explanation and cognitive architecture" in Bechtel and Graham (1998), pp. 611-624.
- Ogien, R. (2003), *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Paris, L'éclat.
- Pareto, V. (1968) [1916], *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz.
- Pettit, Ph. (2004), *Penser la société*, Paris, P.U.F.
- Pinker, St., 2000 [1997], *Comment fonctionne l'esprit*, Paris, Odile Jacob.
- Quattrone, G. et Tversky, A., « Self-Deception and the voter's illusion » in J. Elster, (ed) (1986), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rahner K., et H. Vorgrimler, 1970 [1969, 7<sup>e</sup> ed.], *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil.
- Rodinson, M., 1961, *Mahomet*, Paris, Seuil.
- Rose, St., 2001, "Escaping Evolutionary Psychology" in Rose H. and St. Rose pp. 247-265.



- Rose H. and St. Rose, (eds), 2001, *Alas for Darwin. Arguments against Evolutionary Psychology*, London, Vintage,
- Rougier, L., 1977, *Celse, Contre les Chrétiens. La réaction païenne sous l'empire romain*, Paris, Copernic.
- Sperber, D. 1982, *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.
- Sperber, D., 1992, « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme » in D. Andler, (dir.), 1992, *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, pp. 397-420.
- Sperber, D., 1996, *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, O. Jacob.
- Sperber, D., 1997, « Individualisme méthodologique et cognitivisme » in R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, P.U.F., pp. 123-136.
- Tocqueville, A, 1986, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Robert Lafont-Bouquins, [1835-1840].
- Tomasello, M. M. Carpenter, J. Call, T. Behne, and H. Moll, 2005, "Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition", in *Behavioral and Brain Sciences*, 28, pp. 675-735
- Tooby, J. et L. Cosmides, 1992, « The Psychological Foundations of Culture », in J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford, O.U.P., pp.19-136.
- Van Leeuwen, C., 1998, "Perception", in Bechtel and Graham (1998), pp. 265-281.
- Weber, M., 1971 [1921], *Economie et Société*, T.1, Paris, Plon.
- Weber, M., 2003 [2004], *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.