

COLLECTION
SOCIÉTÉ ET PENSÉES

GÉRALD BRONNER

VIE ET MORT
DES CROYANCES COLLECTIVES



Hermann

*Vie et mort
des croyances collectives*

GÉRALD BRONNER

*Vie et mort
des croyances collectives*

HERMANN



ÉDITEURS

COLLECTION DIRIGÉE PAR GÉRALD BRONNER

ISBN 2 7056 6570 6

© 2006, HERMANN ÉDITEURS DES SCIENCES ET DES ARTS, 6 RUE DE LA SORBONNE, 75005 PARIS

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

TABLE

PRÉAMBULE (À DÉFAUT D'INTRODUCTION)	1
Chapitre I	
UN NOUVEAU MILLÉNAIRE DE CROYANCES QUI COMMENCE : LES CENDRES DU 11 SEPTEMBRE	3
1 Les attentats du 11 septembre et le mythe conspirationniste	4
2 La figure du diable et le World Trade Center	8
3 Les orphelins des Twin Towers	11
Chapitre II	
L'ÉMERGENCE DES CROYANCES EXTRÊMES ET LA GRENOUILLE BOUILLIE : LES FANATIQUES SONT-IL VRAIMENT FOUS ?	17
1 Continuité entre le descriptif et le normatif	20
2 Deux critères caractéristiques des systèmes axiologiques extrêmes	22
2.1 Les croyances axiologiques sociopathiques	22
2.2 L'inconditionnalité du rapport aux valeurs	27
3 Évaluation de l'adhésion aux valeurs : une expérimentation	31
4 Le fanatique et l'homme ordinaire	35
5 L'entrée dans la croyance extrême	36
Chapitre III	
LES CROYANCES NAISSENT UN JOUR : EXPÉRIMENTATIONS SUR L'ÉMERGENCE D'UNE CROYANCE	45
<i>Confirmation</i>	48
<i>Hybridation</i>	49
<i>Élimination</i>	51
<i>Mutation</i>	52
1 Le XIII ^e arrondissement de Paris et la dissimulation des morts	55
1.1 Résultats	57
<i>Résultats généraux</i>	57
<i>Stratégies d'inversion et de séparation</i>	58

1.2 Réduction de la typologie	60
1.3 Résultats avec et sans contexte	64
2 Une autre énigme : l'affaire des pare-brise brisés de Seattle	66
2.1 Résultats généraux	69
2.2 Réduction de la typologie	71
2.3 Résultats avec et sans contexte	74
3 Entretiens collectifs	76
3.1 Résultats de la première énigme	78
Évocation des scénarios	79
Résultats avec et sans contexte	81
Crédibilité	81
3.2 Résultats de la deuxième énigme	83
Évocation des scénarios	83
Crédibilité	85
4 Le facteur mnésique	86
4.1 Énigme 1	88
4.2 Énigme 2	90
4.3 Discussion	92

Chapitre IV

LES CROYANCES FINISSENT PAR DISPARAÎTRE :

L'EXEMPLE DU PÈRE NOËL	99
1 Quelques éléments de méthode	103
2 Une croyance collective vite abandonnée : le Père Noël	109
2.1 Pourquoi les enfants croient-ils au Père Noël ?	
Les raisons de l'adhésion	109
Une croyance avant tout réflexive	109
Une croyance temporairement infalsifiable	110
Une croyance fondée sur des "preuves"	111
Une croyance parfois utilitariste	112
2.2 Éléments de la représentation	112
2.3 Rupture de la croyance	114
L'âge moyen de la rupture	114
La rupture est-elle soudaine ?	114
La crise	115
Typologie de la rupture	117
2.4 Conclusion	124

Chapitre V

EN GUISE DE CONCLUSION : UN EMPIRE ÉTERNEL 129

1	Les rapports entre science et croyance	131
2	Limites de la pensée individuelle et croyance	140
2.1	Limites dimensionnelles de la pensée	140
2.2	Limites culturelles (ou représentationnelles) de la pensée	142
2.3	Limites cognitives de la pensée	144
2.4	Pour conclure sur les trois limites de la pensée humaine	146
3	Prolifération des produits cognitifs sur le marché	147
3.1	Le tout est moins que la somme des parties qui le composent	147
3.2	Surabondance d'information et balkanisation des idées	149

ANNEXES 153

1	Distinction entre croyance et connaissance	153
2	Qu'est-ce que le marché cognitif ?	155
3	Expérimentation concernant l'inconditionnalité des valeurs. Questionnaire	157

BIBLIOGRAPHIE 161

À Stéphanie Politano

PRÉAMBULE (À DÉFAUT D'INTRODUCTION)

J'ai choisi de faire de mon premier chapitre (« Un nouveau millénaire de croyances qui commence : les cendres du 11 septembre ») une partie introductive, laquelle ne présente pas cet ouvrage. Son objet est tout autre : il s'agit de montrer, par l'exemple, que le nouveau millénaire, qui fut inauguré dramatiquement par les attentats du 11 septembre, le fut aussi par un cortège de croyances, certaines inédites, d'autres faisant réapparaître de vieux serpents de mer de l'imagination collective. Pour cette raison, les quelques lignes de ce préambule ne sont pas inutiles.

Pour rappeler tout d'abord que Durkheim, l'un des pères de la sociologie scientifique (comme les manuels ont coutume de le souligner), pensait que l'étude des représentations collectives, l'analyse de l'opinion, catégorie sous laquelle les croyances collectives lui semblaient devoir être classées, était l'un des premiers objectifs que la sociologie devait avoir l'ambition de remplir¹. Pourtant, un siècle après cette déclaration d'intention, cet objectif fondateur semble avoir été complètement oublié, ce qui est une énigme. Ce n'est pas que les travaux sur les croyances collectives manquent, que ce soit en sociologie de la religion, des rumeurs, de l'idéologie politique... Ils sont nombreux et souvent passionnants. Ce n'est pas non plus qu'il n'existe pas en sociologie de théorie générale de la croyance, témoins les apports de deux des grandes figures de la sociologie contemporaine Boudon et Bourdieu. En revanche, les approches expérimentales sont quasiment inexistantes au regard de la profusion des travaux de ce genre dans les disciplines connexes. Ceci peut sembler d'autant plus énigmatique que les représentations, les croyances, sont omniprésentes dans la vie sociale et la rendent même possible. L'objet de ce livre ne sera pas d'éclairer cette énigme, il posera une autre question : compte tenu du caractère souvent immatériel de la croyance, comment la sociologie peut-elle en proposer une approche scientifique ?

C'est à cette question que ce livre propose de répondre, sans prétendre à l'exhaustivité. Il offre d'emprunter un sentier, certes pas inexistant, mais mal défriché en sciences sociales : celui du mystère de l'apparition et de la

1. Cf. E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979.

disparition des croyances collectives. Je le redis ici, il ne s'agit pas de proposer une théorie générale de l'émergence des croyances et de leur disparition, mais d'engager une réflexion sur la base d'un matériau empirique rarement réuni dans ce domaine où la spéculation théorique est reine. Il faudra donc se garder d'une généralisation excessive des résultats présentés et ne pas oublier que, comme le suggère le sous-titre, il ne s'agit que d'une *première approche*. Cette première approche, cependant, a l'ambition d'ouvrir un programme de travail pour la sociologie cognitive.

J'ai voulu éviter, pour ne pas alourdir le texte, de traiter frontalement les questions de définition : qu'est-ce qui distingue croyance et connaissance ? etc. Par ailleurs, j'utilise à plusieurs reprises le terme de *marché cognitif* : là aussi, je n'offre, dans le corps du texte, aucune clarification de ce terme. En fait, j'ai eu l'occasion de faire ce travail dans *L'Empire des croyances*, mais ne voulant pas non plus renvoyer simplement le lecteur à ce livre², j'en propose une synthèse en annexe. De la même façon, j'ai renvoyé en annexe les éléments de méthode (questionnaire notamment) qui ne pouvaient trouver leur place dans le texte même.

2. Cf. G. Bronner, *L'Empire des croyances*, Paris, PUF, 2003.

CHAPITRE I

UN NOUVEAU MILLÉNAIRE DE CROYANCES QUI COMMENCE : LES CENDRES DU 11 SEPTEMBRE

Le 11 septembre 2001 est d'ores et déjà une date historique. De cet événement surgirent de nombreuses croyances collectives. Certaines seront étudiées dans ce chapitre : mythes du complot, orphelins fantômes, figure du diable... Chacune d'elles montre que les croyances collectives sont loin d'avoir disparu de notre contemporanéité. Les exemples étudiés le soulignent avec d'autant plus de force qu'ils accompagnent un drame qui, dans l'esprit de tous, inaugure l'entrée des hommes dans le troisième millénaire.

Les historiens de demain diront sans doute que le vingt et unième siècle a commencé le 11 septembre 2001. Il est devenu banal de dire que nous nous souvenons tous de ce que nous faisions au moment où nous avons appris la nouvelle de ces attentats. Ce qui frappera sans doute les commentateurs du futur sera les conséquences géopolitiques de cette attaque terroriste, mais aussi les raisons qui l'ont inspirée. Ce qui frappera encore sera l'ampleur du symbole : le fleuron de la technologie, de la modernité, de l'industrialisation... frappé en son sein par le fanatisme religieux. Certains seront peut-être stupéfaits de voir que, si la réponse américaine fut avant tout militaire, elle se situa aussi, au niveau du discours, sur le terrain religieux. Le gouvernement américain invoqua l'axe du Mal, il affirma l'intention des États-Unis d'honorer Dieu et ses volontés. Ce qui sera confirmé à l'historien du futur, c'est que le vingt et unième siècle n'était pas aussi sécularisé qu'une théorie apparue quelques décennies auparavant l'avait prophétisé.

Que tous ces faits dramatiques aient été inspirés par des croyances extrêmes¹ est une chose, il n'en faudrait sans doute pas plus pour contredire toute personne affirmant que les croyances collectives sont ressorties exsangues du processus de rationalisation du monde. Mais je veux ici dépasser cet argument en montrant autre chose et en vous invitant à jeter avec moi un regard un peu oblique sur ces tragiques événements.

Pour l'introduction d'un livre portant sur la naissance et la disparition des croyances collectives, j'ai trouvé intéressant, à titre emblématique, de voir combien les cendres du 11 septembre ont laissé émerger toutes sortes de croyances. Je n'ai pas l'ambition d'être exhaustif ici, car beaucoup de faits ont dû échapper aux observateurs ; mon intention est de proposer quelques exemples de ce que l'on pourrait appeler les *croyances du 11 septembre*. Car s'il est vrai que notre millénaire commence à cette date, il est piquant de constater qu'il s'accompagne d'un cortège de croyances...

1 LES ATTENTATS DU 11 SEPTEMBRE ET LE MYTHE CONSPIRATIONNISTE

En avril 2001, la région du bassin de la Somme en France fut inondée. Ce sinistre laissa des centaines de personnes sans logement pour de longues semaines. Cette région est susceptible de connaître de telle catastrophe car l'eau s'y évacue mal en raison de ses caractéristiques topographiques. Pourtant, certains habitants, sans qu'il soit possible de dire en quelle proportion, voulurent voir dans ces inondations plus qu'un mauvais coup du sort. En effet, la croyance selon laquelle celles-ci étaient consécutives à la volonté du gouvernement, et des politiques en général, d'éviter que Paris ne se retrouvât sous les eaux, se diffusa bientôt. Elle affirmait que l'on avait détourné une partie du débit de la Seine pour réduire les risques d'inondation dans la région parisienne, provoquant mécaniquement la montée des eaux de la Somme. La province rurale sacrifiée pour la capitale urbaine. Le fait que cette croyance émerge au début de la campagne électorale pour les élections municipales n'est sans doute pas anodin, car Paris était un enjeu politique très fort. Les commentateurs soulignaient, à juste titre, comme la suite l'a montré, que Paris pouvait basculer à gauche. Ceci donna du crédit à l'idée que le Premier ministre, Lionel Jospin, était particulièrement attentif au bien-être des Parisiens, au mépris éventuel de celui du reste de ses concitoyens. Celui-ci s'est

1. Pour l'interprétation à donner au terme *croyance extrême*, on se reportera au chapitre II, *infra*, p. 15-43.

d'ailleurs fait copieusement insulter lors de sa visite aux sinistrés d'Abbeville. Tout cela fit grand bruit, alors même que les experts affirmaient que l'hypothèse du détournement des eaux était absurde. Lionel Jospin ne s'attendait sans doute pas à être reçu de cette façon, lui qui venait, comme il est de coutume en de pareils cas, montrer sa solidarité avec les habitants. Il venait d'être victime d'un mythe du complot.

Il ne serait pas beaucoup réconforté de le savoir, mais le fait est qu'il n'est pas le seul dans l'histoire à avoir dû régler l'addition du mythe conspirationniste. Les conséquences sont parfois plus drôles que ce que le Premier ministre dut subir, mais elles sont aussi souvent plus dramatiques. Les mythes du complot sont des serpents de mer de l'imaginaire humain. D'abord parce qu'ils rendent de grands services à notre soif de comprendre le monde. En effet, ces mythes sont fondés sur un *effet de dévoilement* très satisfaisant pour l'esprit, un sentiment proche de ce que nous ressentons lorsque nous découvrons la solution d'une énigme : il s'agit de donner une cohérence à des faits qui n'en avaient pas toujours jusque là, de trouver un lien entre des événements apparemment indépendants en montrant qu'ils sont noués, dans l'ombre, par la volonté d'un groupe ou d'un individu. Ces mythes sont souvent spectaculaires et ils frappent donc aisément les esprits. Subséquemment, ils sont facilement mémorisés, ce qui constitue un atout majeur pour leur diffusion sur le marché cognitif. Ensuite, celui qui endosse le mythe du complot a le sentiment d'en savoir un peu plus que le quidam et d'être, par conséquent, moins naïf que lui. De là vient qu'il n'est pas toujours aisé de le convaincre de l'inanité de ses arguments, car il voit facilement son interlocuteur comme le médiateur d'une doctrine officielle qu'il s'agit de combattre. Enfin, les mythes du complot flattent souvent les stéréotypes ou toutes les formes de sous-cultures, on comprend aisément qu'il n'est pas besoin d'être irrationnel pour les trouver séduisants.

Les exemples de mythes du complot ne manquent pas à travers l'histoire : les *Protocoles des sages de Sion*, l'idée selon laquelle la Révolution française aurait été fomentée par les francs-maçons... Le règlement du procès des Templiers peut, lui aussi, être vu comme la manifestation d'un mythe du complot. Beaucoup d'événements, fictifs ou réels, qui ne trouvent pas d'explication intuitive, sont susceptibles de susciter une légende conspirationniste. Le vingtième siècle n'a pas été épargné par ce thème : les Juifs, les francs-maçons, les gitans, etc., ont fait partie tour à tour, ou ensemble, des groupes stigmatisés, jugés responsables de toutes sortes de plaies : chômage, choléra, inflation, magouilles politiques, manipulation de l'opinion, etc. Plus récemment, ce mythe, sous la forme d'une série télévisée à grand succès (*X-Files*), démontra qu'il avait encore de beaux jours devant lui et qu'il était

capable à tout moment de séduire les foules. Cette série racontait l'histoire d'un complot ourdi par des décideurs politiques en collaboration avec une civilisation extra-terrestre.

D'ailleurs, l'une des spécificités du mythe du complot contemporain est qu'il met en scène un nouvel acteur qui, à son corps défendant, joue les premiers rôles désormais : le gouvernement américain et ses services secrets.

Un événement de l'ampleur du 11 septembre était un candidat idéal pour l'émergence d'un mythe conspirationniste. Certains s'employèrent, très tôt, à interpréter d'une façon paranoïaque les images des attentats et des événements connexes. Assez rapidement, par exemple, on mit en doute l'authenticité des images des Palestiniens, essentiellement des enfants, se réjouissant de l'attaque du World Trade Center. Une rumeur affirma que CNN avait réutilisé des images d'archives (datant de 1991) afin, sans doute pour le compte de la Maison-Blanche, d'attiser la colère internationale et la bienveillance pour la contre-attaque américaine. Quelques quotidiens importants relayèrent même cette information, malgré les démentis de la chaîne d'information continue.

Une autre rumeur prétendit rendre compte des mêmes faits de façon un peu différente. Elle affirmait que si les enfants palestiniens étaient sortis dans la rue et avaient manifesté autant de joie, c'est parce que le Mossad avait organisé une distribution de bonbons. Ce faisant, ces enfants, inconscients de l'impact médiatique de leur geste au moment où ils le produisaient, accréditeraient l'idée d'une internationale terroriste où les Palestiniens joueraient le premier rôle. Peu à peu, l'État israélien, et ses services secrets, furent impliqués dans ces mythes conspirationnistes du 11 septembre.

La croyance la plus relayée fut celle des 4 000 Juifs travaillant au World Trade Center et sauvés de ces attentats par un message leur demandant de ne pas aller travailler le 11 septembre 2001. Cette rumeur fut publiée pour la première fois dans un journal peu scrupuleux de Washington, *American Free Press* et dans la feuille antisémite *Free American* du Nouveau-Mexique. Cette information était accréditée par un reportage de la télévision libanaise et un quotidien jordanien, qui eux-mêmes citaient des « sources arabes non identifiées ».

La question fondamentale était donc : qui a prévenu ces 4 000 Juifs de l'imminence de la catastrophe ? Il existe deux variantes : celle impliquant le Mossad et celle impliquant la CIA. L'apparition de l'agence américaine n'est pas anodine, elle va permettre de préparer l'apparition d'un récit beaucoup plus élaboré. Car ce qui est en jeu avec la figure de la CIA, c'est l'idée que les États-Unis puissent être eux-mêmes les auteurs de cette attaque terroriste. Dans un premier temps, les récits sont moins accusateurs : il se dit que

la CIA connaissait l'imminence d'une attaque contre les États-Unis, mais que l'agence a dissimulé cette information en misant sur le fait que l'attentat attiserait la fibre patriotique Américaine. Pour quelle raison ? Quel était le mobile du crime ? Permettre au gouvernement américain de mener une grande contre-offensive au Moyen-Orient (qui aurait des vertus économiques et géopolitiques), avec l'accord de la population et de l'opinion publique internationale. Il est à noter que les événements de Pearl Harbour, qui provoquèrent l'entrée en guerre des États-Unis, suscitèrent exactement le même genre de rumeur.

La question qui frappe les esprits et rend possible l'apparition de ce genre de croyances est la suivante : comment est-il possible que la première puissance du monde puisse subir un tel coup de la part de terroristes armés de cutters ? Une réponse concevable est qu'elle s'est laissée faire. Une autre, qui va beaucoup plus loin, est qu'elle a elle-même fomenté ces attaques.

C'est ce pas que n'a pas hésité à franchir Thierry Meyssan, qui tente de démontrer dans son livre *L'Effroyable Imposture*, paru en 2002 et qui connut un immense succès (traduit en dix-huit langues), qu'aucun avion ne s'est écrasé sur le Pentagone le 11 septembre. Sa thèse, d'abord défendue sur Internet par le biais du réseau Voltaire, est que le gouvernement américain a orchestré ces attentats ; le motif est toujours le même, les États-Unis veulent réorganiser le monde à leur manière et ont besoin pour cela d'avoir les coudees franches. Mais l'originalité de Meyssan est qu'il défend cette idée avec toute une série d'arguments techniques, qui ne tiennent guère devant des contradicteurs mais qui, pris isolément, peuvent être convaincants. L'argument le plus saillant était celui de l'absence de carcasse d'avion visible sur les clichés du Pentagone endommagé. Puisqu'on n'y voit pas d'avion, c'est qu'il n'y en a pas eu et que la destruction d'une partie de l'édifice est le fait d'un missile. Or, sans l'aval de hauts responsables militaires américains, il est inconcevable qu'un missile ait pu être tiré contre le Pentagone.

Meyssan a lancé un mouvement qui a pris une ampleur particulière en Allemagne, où les livres sur le 11 septembre constituent un genre à part entière. Un genre particulièrement lucratif d'ailleurs, puisque Mathias Brucker a vendu plus de 100 000 exemplaires de *Complots*, Andreas von Bullow a vu son *La CIA et le 11 septembre* caracoler en tête des ventes plusieurs semaines en Allemagne. D'autres livres, comme *Faits, falsifications et preuves dissimulées du 11 septembre* ou *Opération 11/9* de Gerhard Wisniewski, obtinrent eux aussi de gros succès de librairie. Les thèses défendues dans ces livres sont diverses : certains pilotes kamikazes seraient encore vivants, aucun avion ne se serait écrasé en Pennsylvanie, etc., mais toutes développent, en dernière instance, le mythe du complot.

Le plus déconcertant est qu'en Allemagne, ces thèses ont trouvé des médiateurs crédibles pour les défendre. En effet, Andreas von Bulow, par exemple, est un ancien ministre social-démocrate du gouvernement d'Helmut Schmidt, les autres sont des journalistes professionnels. En outre, ces livres ont été publiés dans des maisons d'édition prestigieuses (contrairement à l'obscur éditeur qui permit à Meyssan de faire son best-seller), ce qui accroît encore, du point de vue du marketing cognitif, leur pouvoir d'attraction. De là vient peut-être que 19 % de la population allemande déclarent croire au complot du 11 septembre. Mais peut-être peut-on supposer aussi que l'Allemagne a été sensibilisée par son histoire à la possibilité d'une telle effroyable imposture venue des États-Unis. D'ailleurs, il est remarquable de constater qu'en ex-Allemagne de l'Est, 29 % des individus adhèrent à cette thèse (contre 16 % en ex-RFA). Là aussi, il est tentant de voir les séquelles d'une culture communiste hostile à l'Amérique. En fait, de nombreuses hypothèses sont possibles et sans doute complémentaires, mais si l'on rappelle que le livre de Thierry Meyssan s'est particulièrement bien vendu en Moyen-Orient, on ne peut qu'être frappé de ce que certaines populations, à certaines périodes, ont plus de chances de recevoir favorablement le mythe du complot (dépendamment des acteurs et des thèmes mis en scène par le récit). Pour qu'une croyance naisse, se diffuse, rencontre un succès sur le marché cognitif, il est préférable qu'elle soit défendue par un médiateur crédible, que le produit proposé (la croyance) repose sur une argumentation convaincante (parfois de simples effets rhétoriques), mais *aussi* qu'elle soit reçue par des individus dont la sous-culture est compatible avec les propositions faites.

2 LA FIGURE DU DIABLE ET LE WORLD TRADE CENTER

Après les attentats du 11 septembre, plusieurs photographies ont commencé à circuler sur Internet. Celles-ci montraient une étrange figure — celle du diable, affirmèrent certains commentateurs — se mêler aux volutes de fumée de l'incendie qu'avait occasionné l'impact des avions. Ces photographies n'étaient pas truquées et il faut reconnaître que l'on peut y voir une figure vaguement anthropomorphique. Ces attentats, qui firent des milliers de morts, venaient de trouver un inspirateur dont l'envergure dépassait de loin les intérêts géopolitiques : le diable lui-même. Qu'une catastrophe aussi considérable soit interprétée, par certains individus inspirés par une vision religieuse du monde, comme le plan d'un esprit maléfique et surnaturel, cela peut se comprendre une fois que l'on a jeté un coup d'œil sur ces photogra-

phies. Mais pour les autres ? Pour les autres, et pour commencer à éclaircir ce mystère, je me permettrais d'introduire une anecdote personnelle.

Je me souviens d'avoir assisté en famille, étant enfant, à une émission radiophonique portant sur la psychokinèse. La proposition incroyable que fit le présentateur de cette émission, accompagné d'un individu prétendant pouvoir, par l'esprit, exercer à distance une action sur la matière, était que les auditeurs disposent, devant leur poste de radio, une montre que son invité allait tenter d'arrêter sur-le-champ. Cet individu s'appelait Uri Geller. *Sur-le-champ* était d'ailleurs un abus de langage, car l'émission durait assez longtemps (une trentaine de minutes, pour autant que je m'en souvienne) et chacun avait tout loisir d'appeler le standard de l'émission pour rapporter que sa montre s'était, en effet, arrêtée. Notre montre « à nous » (celle de mon père, je crois) ne s'arrêta pas. En revanche, nous reçûmes bientôt un coup de fil d'un ami de la famille qui avait, comme nous, écouté cette émission, et qui prétendait que sa montre s'était arrêtée. Cette anecdote resta assez longtemps dans mon esprit et, aujourd'hui encore, je dois le confesser, dans celui de beaucoup des membres de ma famille, comme un élément de preuve de la réalité des pouvoirs parapsychiques de certains individus. Le fait d'avoir été confronté empiriquement à cette coïncidence nous ancrera durablement dans l'idée que ce prodige avait pu arrêter, par sa volonté, la montre de notre ami. Que la nôtre soit restée indemne n'y changeait rien. Le standard de l'émission reçut évidemment plusieurs appels d'individus prêts à témoigner que leur montre s'était arrêtée, et il est probable que beaucoup d'autres ne se sont pas manifestés, parce qu'ils attendaient la fin de l'émission pour savoir si oui ou non cette satanée trotteuse daignerait interrompre un instant son mouvement...

Les auditeurs de cette émission avaient donc des raisons de croire qu'il était possible à certains individus surdoués d'arrêter le mécanisme d'une montre par la pensée. Nous succombâmes alors collectivement à la *négligence de la taille de l'échantillon*. Une erreur très banale qui entacha aussi le jugement de ceux qui voulurent voir, dans certaines des photographies des Twin Towers en feu, la présence du diable.

Si l'on admet que l'émission durait une demi-heure et que des centaines de milliers de personnes (disons 200 000) l'écoutaient sans doute, il est plus que probable que des centaines de personnes ont été confrontées à la co-occurrence de cette émission de radio et de l'arrêt de leur montre. En effet, si l'on admet qu'il est nécessaire de remonter sa montre tous les 10 jours, et si l'on considère qu'il existe 480 portions de 30 minutes durant ce laps de temps, alors on peut s'attendre à ce qu'une montre s'arrête durant cette émission avec une probabilité de 0,0021 (soit 0,21 %), ce qui est faible.

Mais, si l'on admet aussi qu'il y a 200 000 auditeurs, alors on peut estimer que, parmi eux, 417 individus² (environ) auront vu le prodige se réaliser *par hasard*³.

Même si un dixième d'entre eux seulement se décident à appeler les responsables de l'émission, cela fait quelques dizaines de témoignages très convaincants. Témoignages qui ne seront pas le fait de mythomanes, mais simplement d'individus ayant constaté que la prévision s'est révélée vraie. Ces centaines de témoignages se diffuseront rapidement, car les sujets de cette expérience, lorsqu'elle aura « réussi », auront à cœur de raconter leur aventure et les médiateurs de cette anecdote seront nombreux. Ces récits se présenteront alors comme la preuve de l'existence de pouvoir paranormaux, sans aucune considération pour la taille de l'échantillon duquel ces expériences sont issues.

Comme on le voit grâce au calcul — très approximatif — que je viens de proposer, ces coïncidences qui peuvent sembler extraordinaires pour l'individu ne sont rien moins que tout à fait normales selon la simple considération des probabilités. L'individu envisage souvent, quant à lui, son expérience dans son *unicité*. Son raisonnement sera sans doute du type : la probabilité de chances pour que cela m'arrive était très faible (ce qui est vrai), ce serait donc de la mauvaise foi de ma part d'opter plutôt pour le hasard que pour une hypothèse alternative du type « pouvoir paranormal ». En fait, ce genre de raisonnement peut se développer chaque fois que nous sommes confrontés à des phénomènes à probabilité d'apparition faible, mais avec un grand nombre d'occurrences. En effet, le problème est que l'aléatoire et l'extraordinaire sont souvent compatibles dans l'unicité d'un phénomène si celui-ci est issu d'un nombre d'occurrences très important. Si l'on ajoute à cela l'aversion qu'a généralement l'esprit humain pour toute explication fondée sur le hasard, on a une bonne mesure de l'attraction que peut exercer la négligence de la taille de l'échantillon sur la pensée moyenne, surtout si celle-ci est prédisposée à croire.

Ce n'est pas d'une autre manière que l'on doit expliquer les figures démoniaques du 11 septembre. En fait, des milliers de photographies ont été prises de ces événements. Les reporters, les touristes, les télévisions qui le purent se précipitèrent pour enregistrer d'une façon ou d'une autre cette

2. Ces chiffres n'ont pas beaucoup de sens, il s'agit simplement de se faire une idée approximative.

3. Cette expérience a d'ailleurs été tentée de nouveau sur une chaîne publique à une heure de grande audience (19 heures), le 4 avril 2003. Les hommes et les processus ne semblant guère se renouveler dans cette discipline, c'est toujours le tristement célèbre Uri Geller qui proposa aux téléspectateurs de « réparer » leurs montres.

catastrophe. Si l'on prend en compte le nombre très important d'images enregistrées seconde par seconde (en-deçà même pour les reportages télévisés), on ne s'étonnera pas que certaines d'entre elles, scrutées avec détermination, à la façon de ce que nous faisons lorsque nous étions enfants avec les nuages, laissent voir des volutes s'organisant *comme si* elles dessinaient un visage. Mais en réalité, elles ne dessinent rien, ce sont les catégories interprétatives de l'observateur qui y décryptent un message que ces volutes ne livrent pas. En d'autres termes, gagner au loto est très improbable... sauf si vous jouez des millions de fois.

3 LES ORPHELINS DES TWIN TOWERS

Après l'attaque du 11 septembre, quelques voix (bien intentionnées ?) s'élevèrent pour rappeler que certains avaient survécu à ses attentats, et en particulier les enfants des victimes des Twin Towers, que l'on appela les *orphelins du 11 septembre*. Une association fut même rapidement créée après la catastrophe : Twin Towers Orphan Fund. Les millions de dollars américains récoltés pour cette cause montrent que les gens ont *cru*, en effet, que les orphelins du World Trade Center étaient très nombreux (les estimations varièrent de 10 000 à 15 000 environ). Par ailleurs, la population américaine ne fut pas la seule à endosser cette croyance, puisque des milliers de propositions d'adoption arrivèrent du monde entier.

Le raisonnement erroné qui sous-tendait cette croyance était le suivant : il y a des milliers de morts dans cet attentat — parmi eux il y avait sans doute des centaines, voir des milliers de parents. Ceux-ci avaient d'ailleurs peut-être plusieurs enfants — donc il doit y avoir un grand nombre d'orphelins.

En réalité, il n'y eut tout simplement pas d'orphelin des Twin Towers, c'est-à-dire pas *un seul* enfant ayant perdu ses deux parents dans cet attentat. Les quelques enfants qui connurent la douleur de perdre leur seul parent ont été recueillis dans leur famille proche.

Ce raisonnement subit donc un sévère démenti de la réalité. Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi. Il se présente sous une forme *déductive* et est entaché de deux erreurs importantes. D'une part, les individus travaillant dans les Twin Towers n'étaient sans doute pas représentatifs de la population américaine du point de vue familial. Il s'agissait souvent de cadres, jeunes, investis dans leur travail, qui n'avaient pas toujours pris le temps de fonder une famille et d'avoir des enfants. D'autre part, un enfant ne devient orphelin isolé que s'il perd ses *deux* parents, ce qui signifie que seuls ceux dont les parents travaillaient tous les deux dans le World Trade

Center avaient une chance (une malchance) de le devenir, à la condition que les deux périssent dans les attentats... Ceci réduit considérablement les probabilités, ce que la réalité a implacablement traduit par le fait qu'il n'y eut pas d'orphelins des Twin Towers.

On pourrait dire, en singeant le vocabulaire des psychologues cognitifs, qu'il s'agit d'un biais de *monisme causal*. En effet, la cause (un individu parent) peut bien engendrer plusieurs effets (plusieurs enfants), mais c'est comme si, dans le cas présent, la pensée avait eu du mal à s'affranchir d'un raisonnement causal linéaire (de la gauche vers la droite). Ainsi, la conclusion : « Si l'on supprime A (cause), alors les enfants (effets) deviennent orphelins » indique la difficulté à penser que les effets ont été en fait produits par *plusieurs* causes, deux en l'occurrence (père *et* mère). Il y a une gymnastique mentale minimale pour concevoir qu'un effet puisse être produit par deux causes simultanées. Certains auteurs comme Fischhoff, en 1984, ou Nisbett et Ross, en 1980, ont souligné, quoique de façon très différente, l'attraction des esprits pour les explications monistes⁴.

C'est donc une erreur cognitive qui constitue le support de ce mythe des orphelins des Twin Towers. Cependant, on ne peut que constater que cette erreur est grossière, et l'on a presque du mal à croire qu'elle ait pu rendre attractive cette croyance sur le marché cognitif. Les faits sont pourtant là, une partie de l'opinion, au moins, a cédé à ce raisonnement captieux.

Il me semble que le contexte social a joué un rôle déterminant, comme une caisse de résonance, pour que cette croyance se développe de cette façon.

Premièrement, les médiateurs de cette croyance étaient très nombreux et certains d'entre eux avaient une crédibilité qui rendait très séduisant le mythe des orphelins du 11 septembre. Ainsi, la sénatrice Hillary Clinton, sur la radio publique NPR, évaluait le nombre de ces orphelins à 10 000. Le très sérieux *Times* les estimait, dans son édition du 26 septembre, à 15 000. Les médias en général, et toutes sortes de commentateurs inspirés par le raisonnement que je viens de formaliser, évoquaient des milliers d'orphelins. Ce consensus médiatique, la simplicité et la clarté des arguments avancés et le crédit social dont jouissaient certains des médiateurs du message ont dû jouer beaucoup pour que passe (dans un premier temps) inaperçue la fragilité du raisonnement tenu.

4. Cf. B. Fischhoff, « For those condemned to study the past. Heuristics and biases in hindsight », in A. Tversky, D. Kahneman & P. Slovic (dir.), *Heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984. R.E. Nisbett & L. Ross, *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1980.

Certains récits, prenant des allures de légendes urbaines, circulaient parmi la population, affirmant que de nombreux enfants dont les parents travaillaient dans les tours jumelles avaient pu voir ces tours s'effondrer. Ils voulurent alors savoir si leurs parents étaient toujours sains et saufs. Pour cette raison, ils tentèrent de les joindre en vain sur leurs téléphones portables. L'image des téléphones cellulaires sonnant désespérément reste une image vive de ces attentats. Nul ne sait qui appelait en réalité, mais ce récit légendaire propose une réponse crédible. En effet, le World Trade Center et surtout les Twin Towers étaient des lieux de travail, c'est-à-dire des univers où les enfants n'ont pas leur place. Donc, contrairement à d'autres types de catastrophe (tremblement de terre, inondation de foyer d'habitation, etc.), les enfants ne pouvaient pas directement être impliqués au même titre que leurs parents. Dans ces conditions, il n'était pas illogique de se demander ce qui allait advenir des enfants restés à la maison.

Deuxièmement, une confusion a pu s'opérer dans les esprits sur le terme d'*orphelin*. En effet, la définition du dictionnaire indique qu'un orphelin est un enfant qui a perdu sa mère et son père *ou* l'un des deux. Bien qu'il soit difficile de l'établir, on peut supposer que certains ont émis l'hypothèse initiale, et parfaitement acceptable, selon laquelle il devait y avoir des milliers d'orphelins de père *ou* de mère et éventuellement des deux des Twin Towers. Ce message a pu graduellement se déformer en raison de l'ambiguïté sémantique du terme. Étant donné le caractère tragique des événements du 11 septembre, il est parfaitement possible que la figure de l'orphelin ait été progressivement et massivement interprétée comme celle d'un enfant ayant perdu père et mère.

Troisièmement, l'opinion a été préparée par les commentateurs de toutes sortes à l'idée que cet attentat aurait des conséquences imprévues multiples. On redoutait, par exemple, l'effondrement de la Bourse. Les orphelins du World Trade Center entraient parfaitement dans ce cadre d'interprétation des événements.

Enfin, quatrièmement, il eût fallu, pour désamorcer cette croyance, qu'il ait été possible de faire preuve d'esprit critique. Or l'ambiance, c'est le moins qu'on puisse dire, n'était pas vraiment au scepticisme, d'autant que le thème impliqué (les enfants victimes eux aussi de ces terribles attentats) redoublait le caractère intolérable des événements du 11 septembre. Dans ces conditions, il n'était pas impossible, mais difficile, de faire entendre la voix de la raison objective. Le *New York Times* s'y est tout de même employé en dénonçant l'absurdité du raisonnement qui soutenait le mythe des orphelins des Twin Towers. Mais il ne le fit qu'alors que cette rumeur s'était largement diffusée. On ne peut sous-estimer, dans cette affaire, le risque qu'aurait pris

quelqu'un (en particulier un homme politique ou un groupe de presse) à repousser *a priori* cette hypothèse ou même à simplement se montrer circonspect. On peut supposer, au contraire, sans être excessivement cynique, que beaucoup ont cherché à se positionner publiquement sur cette question et que la cause des milliers d'orphelins était très porteuse. La concurrence entre les commentateurs a dû être rude, compte tenu du caractère colossal de l'événement. Dans ces circonstances, peu de gens sont enclins, semble-t-il, à donner du temps au temps avant de faire le moindre commentaire sur des événements aussi lourds d'implications.

Certains contextes sociaux et certaines thématiques favorisent donc assez peu l'émergence d'un discours alternatif sur le marché cognitif. C'est ce que fait remarquer Klatzmann en 1996 à propos de l'évaluation du nombre de morts de faim chaque année dans le monde qui avait cours au début des années quatre-vingts⁵. Beaucoup s'insurgeaient, en France, contre le scandale que représentait ce drame. Un candidat à l'élection de la présidence de la République fit même figurer ce chiffre de 50 millions sur ses affiches de campagne. Or, à cette époque, le nombre de décès par an s'élevait, selon les statistiques officielles, pour l'ensemble de la planète et toutes causes confondues, à 48 millions. Il semble difficile, dans ces conditions, que le chiffre avancé plus haut soit réaliste. Pourtant, il n'était contesté par personne (seul Alfred Sauvy s'en était étonné), en partie parce que chacun faisait confiance aux médiateurs souvent très officiels et respectables de cette croyance, mais aussi parce qu'il s'agissait d'un sujet suffisamment sensible pour qu'il pût sembler de mauvais goût de vouloir l'examiner avec un œil critique.

Plus sensible encore, le thème des enfants qui meurent de faim. On annonçait régulièrement que, chaque jour, 40 000 enfants mouraient de faim. Bernard Kouchner, par exemple, relayait cette information à la télévision. En outre, en 1988, plusieurs prix Nobel firent un appel à Paris pour dénoncer cette tragédie. On alluma, à cette occasion, 40 000 bougies dans les jardins du Palais-Royal, qui représentaient chacun des enfants morts, chaque jour, des conséquences de la malnutrition. Or ce chiffre, extrapolé, implique qu'il y avait, à cette époque, 15 millions d'enfants qui mouraient de faim chaque année, tandis que les statistiques officielles dénombraient 10 millions de morts d'enfants (toutes causes confondues) dans le monde annuellement.

Les catastrophes, qu'elles soient produites par l'homme ou la nature, engendrent le plus souvent une kyrielle de croyances collectives. Beaucoup

5. Cf. J. Klatzmann, *Attention, statistiques !*, Paris, La Découverte, 1996.

d'entre elles cherchent à donner du sens à ces événements traumatisants. Comme c'est compréhensible, les victimes de ces catastrophes, et les autres, désirent en trouver des responsables : ils sont quelquefois humains, c'est le cas pour les attentats du 11 septembre, quelquefois non, c'est le cas pour le tsunami qui frappa si durement l'Asie à la fin de l'année 2004. Dans tous les cas, on peut s'attendre à ce que les explications officielles n'épuisent pas les ressources de l'imaginaire humain. Pour le 11 septembre, on a voulu y voir la main de la première puissance mondiale, les États-Unis eux-mêmes, se portant un coup terrible afin de pouvoir réorganiser le monde. Avec un peu plus d'audace encore, on a même cru percevoir l'ombre du diable planer sur cette catastrophe. Il n'en va pas différemment pour le récent tsunami, d'ailleurs. Je n'ai pas développé ce point, mais l'on aurait pu dire, en somme, presque la même chose. Là aussi, les États-Unis furent accusés, ici ou là, d'en être responsables. Cette fois, ils auraient fait des essais de nouvelles armes météorologiques qui auraient provoqué la catastrophe. On a dit aussi que ce raz-de-marée était une punition divine. En effet, certaines photographies-satellites montraient la vague mortelle qui se retirait : or, avec une imagination débridée, on pouvait voir, dans l'écume, les lettres qui forment le nom d'Allah.

Tout cela, dans le fond, est plutôt classique et, malgré le caractère stochastique des actions et de l'imagination humaine, presque prévisible. C'est l'un des paradoxes des croyances collectives. Paradoxe, parce que l'on sera stupéfait d'observer l'ingéniosité et le renouvellement de l'imagination collective, en même temps que sa constance, car cette inventivité est toujours bornée par un espace logique. C'est l'existence de cet espace qui rend possible une approche scientifique des croyances partagées.

J'ai voulu commencer cet ouvrage par quelques exemples relatifs aux légendes du 11 septembre qui ouvrent un nouveau millénaire de croyances. Le dernier exemple (les orphelins des Twin Towers) est particulièrement emblématique de ce que je voudrais montrer dans ce livre : les croyances collectives sont la conséquence d'une combinaison entre des pentes naturelles et plus ou moins invariables de l'esprit humain, et des contextes sociaux sans cesse variables. C'est cette hybridation, entre constantes et variables, qui fait la pérennité de l'empire des croyances, sa solidité. Par ailleurs, cet empire est surtout un empire du *sens*, c'est-à-dire aussi celui d'une certaine logique, d'une certaine rationalité. Les croyances, même les plus saugrenues et dangereuses, font toujours sens pour celui qui les endosse, elles sont organisées de façon relativement cohérente même lorsqu'elles inspirent des actes qui nous paraissent relever de la folie pure, comme ces attentats-suicides du

11 septembre. S'il se prive de cette approche, le chercheur perd l'essentiel de la réalité de la croyance. Il ne s'agira pas d'excuser ni même d'amoindrir les responsabilités de ceux qui se rendent coupables de ce genre d'actes. Au contraire, la seule façon d'engager la responsabilité morale des criminels est de concevoir qu'ils ont agi inspirés par des raisons et non déterminés par des causes.

Dans ce livre, donc, il sera question de *comprendre* les croyances collectives en voyant qu'elles ne peuvent exister que parce qu'il y a des *croyants*, vous, moi, qui sont porteurs de sens, et d'une logique subjective. Le fanatique, même celui du 11 septembre, ne fait pas exception à cette règle.

L'ÉMERGENCE DES CROYANCES EXTRÊMES ET LA GRENOUILLE BOUILLIE : LES FANATIQUES SONT-ILS VRAIMENT FOUS ?

On défend ici l'idée que le fanatisme politique ou religieux ne relève pas nécessairement de l'irrationalité. Au contraire, un modèle fondé sur la rationalité permet d'assurer une continuité descriptive des manifestations axiologiques sans pour autant tomber dans le piège du relativisme. Par ailleurs, on analyse le phénomène de la constitution des croyances extrêmes comme le résultat d'un processus incrémentiel dont la logique passe le plus souvent inaperçue.

Quoique traditionnellement importante en sciences sociales, la question des croyances axiologiques (c'est-à-dire qui se rapportent au bien ou au beau) semble avoir de plus en plus retenu l'attention des chercheurs français depuis quelques années¹. Elle me paraît importante pour deux raisons au moins. D'une part, parce que les évaluations morales ou esthétiques sont omniprésentes dans notre vie quotidienne et rendent en partie la vie sociale possible. D'autre part, parce que les rapports entre rationalité et croyances axiologiques constituent sans doute une plate-forme possible de débat entre l'économie et la sociologie. Les sociologues font souvent observer que l'économie, parce qu'elle définit la rationalité d'une manière restrictive, n'est pas en mesure de penser les actions liées à des valeurs (morales). Cette

1. Au travers notamment des publications de Raymond Boudon, de Patrick Pharo ou de Pierre Demeulenaere et, d'une façon générale, de la genèse d'un champ nouveau de notre discipline : la sociologie cognitive. Un colloque s'est d'ailleurs tenu sur cette question, qui fut sanctionné par une publication (*La Rationalité des valeurs*, dir. Sylvie Mesure, Paris, PUF, 1998).

affirmation n'est pas dénuée de tout fondement, et certains économistes² la reprennent d'ailleurs à leur compte. Mais, comme le fait remarquer A. Wolfesperger³, elle ne tient pas compte des travaux, pourtant nombreux, qui tentent d'intégrer cet aspect des décisions individuelles dans les modèles économétriques⁴. Cet auteur souligne cependant que ces tentatives n'ont pas toujours été très heureuses et que, dans tous les cas, elles restent inachevées. C'est pourquoi, sur ce point comme sur d'autres, la collaboration du sociologue et de l'économiste est nécessaire et ne peut pas manquer d'être fertile.

Le problème que je souhaite poser ici est le suivant : un modèle fondé sur la rationalité permet-il de rendre compte des croyances qui peuvent se manifester dans certains actes meurtriers tels que les actes terroristes, et que, pour cette raison, je propose d'appeler croyances axiologiques *extrêmes* ? Une théorie appuyée sur le principe de la rationalité des acteurs permet-elle d'assurer une continuité descriptive entre les formes collectivement acceptées de l'expression morale et celles qui passent pour inacceptables ou, pour le moins, problématiques ? En d'autres termes, ce que l'on appelle communément le *fanatisme* relève-t-il nécessairement de l'irrationalité ?

Il est généralement admis que les jugements de fait et les jugements de valeur constituent deux domaines absolument *discontinus*. Les conduites liées à des croyances axiologiques extrêmes semblent bien conforter cette théorie discontinuiste qui est, le plus souvent, celle du sens commun, mais qui est assez répandue aussi dans la littérature sociologique.

Lorsqu'ils ont à juger des systèmes axiologiques qui leur sont étrangers, la plupart des individus adoptent intuitivement une interprétation fondée sur l'irrationalité. Mais ils le font encore plus volontiers lorsque les systèmes en question inspirent des actions qui paraissent n'avoir d'autre raison que la déraison de leurs auteurs. C'est le cas notamment lorsque tout un cha-

2. Voir, par exemple, A. Sen, « Rational fools. A critique of the behavioral foundations of economic theory », in *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977. V.J. Vandenberg, *Rules and Choice in Economics*, Londres, Routledge, 1994. A. Ben-Ner & L. Putterman, « Values and institutions in economic analysis », in A. Ben-Ner & L. Putterman (dir.), *Economic, Values and Organization*, Cambridge University Press, 1998.

3. Cf. A. Wolfesperger, « La modélisation économique de la rationalité axiologique. Des sentiments moraux aux mécanismes sociaux », in R. Boudon, P. Demeulenaere & R. Viale (dir.), *L'Explication des normes sociales*, Paris, PUF, 2001.

4. À titre d'exemples, on peut citer A. Etzioni : *The fact is that neoclassicists have labored long and hard to show that practically all behavior is driven by pleasure and self-interest (The Moral Dimension. Toward a New Economics*, New York, The Free Press, 1988, p. 51). Voir également C. Arnspurger, « Engagement moral et optimisation individuelle », in F.R. Mathieu & H. Rapoport (dir.), *Altruisme. Analyses économiques*, Paris, Economica, 1998. A. Sen, « Maximisation and the act of choice », in *Econometrica*, 65, 1999.

cun est confronté à, ou informé de certains actes dont la violence lui semble ne pouvoir s'expliquer que par un fanatisme religieux, sectaire ou politique — étant admis, du moins par l'opinion publique, que le fanatique est un croyant qui entretient avec sa croyance un rapport *délirant*. Une expression telle que « fous de Dieu » s'est d'ailleurs largement répandue et traduit assez bien le sentiment que nous éprouvons généralement lorsque nous avons à connaître, directement ou indirectement, des actes ou des discours qui contreviennent si gravement à nos propres valeurs que nous sommes spontanément enclins à leur trouver quelque origine psychopathique.

Cette inclination n'est pas seulement le fait du sens commun. En effet, l'idée selon laquelle les croyances axiologiques extrêmes échappent à toute explication rationaliste a également ses défenseurs parmi les sociologues. Certains d'entre eux considèrent que valeurs et rationalité sont antinomiques⁵. Cette thèse, venue de la philosophie et que David Hume a soutenue avec éclat dans son *Traité de la nature humaine* (livre 111, 1, 1) — ce qui n'entraîne peut-être pas qu'on puisse lui en attribuer toute la paternité⁶ —, exclut du champ de la rationalité toutes les croyances axiologiques, et *a fortiori* celles que l'on impute ordinairement au fanatisme. C'est, par exemple, la position que François Tricaud défend dans son livre *L'Accusation*⁷.

Les autres posent en principe que l'on ne peut admettre les croyances axiologiques extrêmes dans le champ de la rationalité sans rendre possible un relativisme dangereux. Si, en effet, ces croyances ont, elles aussi, leur rationalité, comment les distinguer de celles qui n'ont jamais poussé personne au meurtre ou au suicide ? Autrement dit, que reste-t-il de la morale si toutes les croyances axiologiques, y compris celles qui sont ou semblent les plus absurdes et les plus condamnables, peuvent être mises sur le même plan ? C'est une inquiétude de cette sorte que traduit Patrick Pharo : « Le problème majeur est d'éviter de retomber dans le piège relativiste car si les théories normatives sont diverses, comment éviter que celui à qui l'on reproche de s'écarter du mieux ne réponde qu'en fait, il applique une autre norme du mieux⁸ ? ».

5. Raymond Boudon, notamment, a beaucoup traité de cette question et a argumenté de façon convaincante contre elle. Cf. *Le Juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995. *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.

6. C'est notamment ce que souligne Alain Boyer (« Normes, rationalité critique et fondation ultime », in S. Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, op. cit.).

7. Cf. F. Tricaud, *L'Accusation. Recherches sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz, 1977.

8. P. Pharo, « L'erreur pratique », in A. Borzeix, A. Bouvier & P. Pharo (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, CNRS Éditions, 1998, p. 55.

Enfin, il faut souligner le point de vue de Raymond Boudon qui considère qu'il n'y a pas plus de rationalité dans les actions d'un terroriste que dans celles d'un fou, et que l'on ne peut donc pas soutenir, comme faisait Karl Popper, par exemple⁹, que tout acteur est rationnel dès lors et du seul fait qu'il peut produire une raison de son acte.

Contraire à, ou différent de ces positions, mon propos sera de souligner que certains systèmes axiologiques extrêmes peuvent être efficacement décrits par un modèle fondé sur le principe de rationalité et que, par conséquent, ce principe n'est pas un critère de démarcation suffisant pour comprendre la différence entre les systèmes normatifs acceptés par la majorité et ceux qu'elle juge inacceptables. Le fait de souligner qu'il y a une forme de rationalité dans les croyances axiologiques extrêmes ne me paraît pas impliquer de les mettre sur le même plan que les valeurs communément acceptées. Il ne s'agit pas pour moi d'affirmer ici que les premières n'ont pas de spécificité par rapport aux secondes. Il est possible d'éviter le piège du relativisme tout en adoptant un point de vue continuiste, c'est-à-dire sans tomber dans la facilité du « mal inintelligible ».

1 CONTINUITÉ ENTRE LE DESCRIPTIF ET LE NORMATIF

Raymond Boudon a montré que l'une des grandes révolutions des sciences sociales de ce siècle avait été de déconnecter la question de la rationalité de celle de l'erreur. En d'autres termes : nous pouvons nous tromper sans être *ipso facto* nécessairement irrationnels.

Dans le domaine du descriptif tout d'abord, il faut remarquer que les croyances positives « extrêmes », c'est-à-dire celles qui sont fondées sur les catégories du vrai et du faux et non sur celles du bien et du mal, peuvent être fondées sur des raisons acceptables, c'est-à-dire que, les circonstances étant les mêmes, chacun pourrait (comprenez : la probabilité est supérieure à 0 et inférieure ou égale à 1) y adhérer. Mais, du point de vue d'un observateur qui ne les partage pas et qui les juge de l'extérieur, ces croyances semblent être tout à fait dénuées de rationalité.

C'est en ce sens que l'on peut comprendre les remarques que Max Weber a faites à propos du système indien des castes, dont la stabilité lui semblait remarquable et le fonctionnement d'autant plus étonnant que ceux qui ont le plus tendance à en respecter les structures sont ceux qui pourtant

9. Cette question est traitée par R. Boudon dans *L'Art de se persuader* (Paris, Fayard, 1990, p. 404-405), et dans le *Traité de sociologie* (Paris, PUF, 1992, p. 35).

auraient, *a priori*, le plus de raisons de les contester¹⁰. Ce système commande à l'individu de respecter l'activité professionnelle prescrite à sa caste et de remplir les devoirs qui en découlent. Mais ce commandement n'est aussi bien suivi d'effet, expliquait Max Weber, que parce qu'il est lié à l'idée de la transmigration des âmes, en raison de laquelle chacun croit qu'il peut améliorer ses chances de réincarnation en respectant les préceptes de sa caste. D'où ce paradoxe souligné par Weber : ce sont les castes les plus basses qui, dans ce cadre culturel, ont le plus intérêt à se conformer aux conditions et devoirs de leur statut social.

Dans ces deux cas, et dans bien d'autres, les croyances positives ont des chances d'être perçues comme irrationnelles par l'observateur, car il ne peut les percevoir autrement, à moins de faire l'effort de reconstituer les logiques qui les fondent. Au demeurant, les ethnologues, entre autres, ont montré d'une manière assez convaincante que les représentations et les mœurs « exotiques » ne sont irrationnelles qu'aux yeux des observateurs étrangers qui ne les voient que du dehors et ne peuvent donc pas appréhender le *sens* qu'elles ont pour ceux qui les ont adoptées. Ce sens n'est pas une « donnée » qui saute immédiatement aux yeux. En fait, on ne le « voit » jamais : il faut le reconstruire.

Ce qui est vrai de la rationalité des croyances positives l'est tout autant, et plus encore, de celle des croyances normatives. L'ingénieur, en effet, peut se moquer des croyances magiques, sans avoir du tout le sentiment que les magiciens sont ses ennemis à proprement parler ; au contraire, ceux qui ne partagent pas les mêmes convictions religieuses, morales ou politiques sont assez souvent persuadés d'être des adversaires. Chacun nie les valeurs de l'autre, ce qui ne manque pas d'engendrer, dans l'un et l'autre camp, des sentiments d'indignation, d'hostilité et quelquefois de haine. Dans ces conditions, l'intelligence du sens des valeurs adverses est plus que difficile : elle est presque impossible. C'est pourquoi la rationalité des croyances descriptives, si bizarres qu'elles paraissent, est plus aisément admissible que celle des croyances axiologiques, du moins quand ces dernières sont celles d'un autre, d'un ennemi et, à plus forte raison, celles d'un fanatique.

Cependant, l'observateur qui s'indigne des croyances du fanatique ne devrait pas prendre trop vite son indignation pour le signe de l'irrationalité de ces croyances. Puisqu'en effet, l'idée selon laquelle les croyances descriptives spectaculaires ne relèvent pas nécessairement de l'irrationalité est convaincante, pourquoi en irait-il différemment des croyances normatives ?

10. Cf. Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 461.

C'est en tout cas une conclusion possible de la réflexion que Raymond Boudon a conduite dans son livre *Le Juste et le vrai* et qu'il a poursuivie dans *Le Sens des valeurs* : « Le dualisme entre le positif et le normatif [...] mérite d'être révoqué en doute ; il n'en va pas dans le domaine du bien autrement que dans celui du vrai¹¹. » Si l'on prend cette idée au sérieux, il faut chercher ailleurs que dans le rapport rationalité/irrationalité les raisons du sentiment d'incompréhension et d'indignation que nous pouvons ressentir lorsque nous sommes confrontés à des systèmes de valeurs extrêmes.

2 DEUX CRITÈRES CARACTÉRISTIQUES DES SYSTÈMES AXIOLOGIQUES EXTRÊMES

2.1 Les croyances axiologiques sociopathiques

Le 4 novembre 1995, Ygal Amir, 25 ans, assassine Itzak Rabin. Ce n'est ni un fou, ni même un voyou, mais un bon étudiant de l'Université cléricale de Bar Ilan près de Tel Aviv. Ce jeune homme, déclaré mentalement sain par les psychologues lors de son procès, est donc *responsable* et *conscient* de son acte. Il n'a pas agi sous l'effet d'un accès de démence qu'il regretterait et qui l'exonérerait plus ou moins de sa responsabilité ; au contraire, il arbore un sourire satisfait face à ses juges, et se déclare même (sans doute par provocation) étonné qu'on emprisonne un héros du peuple. Il affirme « avoir agi sur les ordres de Dieu ».

Faut-il comprendre par là qu'Ygal Amir prétend avoir entendu la voix de Dieu qui lui aurait ordonné ce triste assassinat ? Ce n'est pas en ce sens, je crois, qu'il faut entendre cette affirmation, car, quand on la replace dans son contexte cognitif, il apparaît qu'elle était sous-tendue par un ensemble de représentations collectives qui la rendent beaucoup plus compréhensible.

Ygal Amir est un produit d'une certaine éducation sioniste ; fils de rabbin, il fut soldat d'élite dans le Golan. Il possédait dans sa bibliothèque la biographie de Baruch Goldstein (qui assassina, le 25 février 1994, vingt-sept Arabes en prière dans le tombeau des Patriarches) et surtout était membre du groupe Eyal (les Guerriers d'Israël), dont les adhérents jurent sur la tombe du fondateur du sionisme politique, Théodore Herzl, d'« exécuter quiconque céderait aux Arabes la "Terre promise" de Judée et de Samarie¹² ».

11. R. Boudon, *Le Juste et le vrai*, op. cit., p. 84.

12. *Le Monde*, 8 novembre 1995.

Ce jeune meurtrier est donc membre de l'extrême-droite israélienne qui s'est donné comme but la réalisation du Grand Israël. Adeptes des méthodes violentes, elle était, comme on l'imagine, particulièrement hostile au plan de paix défendu par Itzak Rabin, et avait d'ailleurs émergé lors de la guerre de juin 1967 à partir de laquelle Israël avait occupé des territoires arabes, en particulier Jérusalem-Est, ainsi que la Cisjordanie. Or cette dernière cristallise tout particulièrement les fantasmes du sionisme extrême. Conformément d'ailleurs à son appellation biblique, elle est nommée « Judée et Samarie ». Là se situe véritablement le nœud du problème.

Une partie de la population d'Israël, minoritaire mais pas groupusculaire, adhère à une représentation biblique intégriste du monde. Cette représentation propose une interprétation littérale de l'Ancien Testament¹³, spécialement concernant la définition géographique de l'État d'Israël. C'est à travers ces textes sacrés que l'idéologie politico-religieuse du Grand Israël trouve sa légitimité. Or que disent ces textes ?

Premièrement, et de façon récurrente, l'Ancien Testament rappelle que Dieu a donné à Abraham une terre qui correspond à l'actuelle Cisjordanie. Par conséquent, la possession de cette terre tire sa légitimité, pour qui prend ce texte à la lettre, d'une volonté divine. Par exemple :

Et ce jour-là, l'Éternel fit alliance avec Abraham, et dit : « Je donne ce pays à ta postérité, depuis le fleuve d'Égypte jusqu'au grand fleuve, au fleuve d'Euphrate, le pays de Kéniens, des Kéniziens, des Kadmoniens, des Hétéiens, des Phéréziens, des Rephaïm, des Amoréens, des Cananéens, des Guirgasiens et des Jébusiens » (Genèse, XV, 18).

Ce thème est sans cesse rappelé, notamment dans la Genèse (XIV, 14-16 ; XV, 18-21 ; XVII, 4-8 ; XXVIII, 13-15 ; XXXV, 11-12). Dans les textes bibliques — Nombres, XXXI, 7-10, Deutéronome, VI, 1-24, ou encore Josué, X, 34-36 — ce titre de propriété divin semble donner aux « fils d'Israël » non seulement le droit de s'approprier tous ces territoires, mais encore celui de procéder à ces conquêtes sans reculer devant les pires violences :

Ils s'avancèrent contre Madian, selon l'ordre que l'Éternel avait donné à Moïse ; et ils tuèrent tous les mâles. [...] Les enfants d'Israël firent prisonnières les femmes des Madianites avec leurs petits enfants, et ils pillèrent tout leur bétail, tous leurs troupeaux et toutes leurs richesses. Ils incendièrent toutes les villes qu'ils habitaient et tous leurs enclos.

13. En réalité la livre de référence est la Thora qui est constituée des cinq premiers livres de l'Ancien Testament (Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome) que l'on appelle chez les chrétiens le Pentateuque.

[...] Et Moïse s'irrita contre les commandants de l'armée qui revenaient de l'expédition. Il leur dit : « Avez-vous laissé la vie à toutes les femmes ? Maintenant, tuez tout mâle parmi les petits enfants, et tuez toute femme qui a connu un homme en couchant avec lui » (Nombres, XXXI, 7-10).

Dans leurs discours, les responsables politiques israéliens, et pas seulement ceux qui professent le sionisme extrême, se réfèrent souvent, d'une manière plus ou moins explicite, à cette vision théocratique des choses, et ne le font sans doute pas sans savoir qu'une partie importante de la population est sensible à cette référence. Ainsi l'ex-premier ministre Netanyahu, qui n'a pas aboli les accords d'Oslo, mais qui est loin de les avoir respectés à la lettre, et dont tout le monde s'accorde à reconnaître que sa politique n'a guère contribué au développement du processus de paix, affirmait-il au lendemain de son élection comme Premier ministre : « C'est à nous que Dieu a donné ce pays qui s'étend de la mer jusqu'au Jourdain¹⁴. » Itzhak Rabin lui-même avait déclaré que « les dates [qui figurent dans les accords d'Oslo] ne sont pas sacrées ». À ces mots, on ajoute aisément en pensée : « ... contrairement à d'autres textes qui confèrent la légitimité d'Israël ». Dans son livre *Hébron, un massacre annoncé*, Amnon Kapeliouk cite le général Moshe Dayan (ministre de la Défense en 1973) : « Les Israéliens doivent rester jusqu'à la fin des temps en Cisjordanie. [...] Si vous considérez le désir de se sentir chez soi dans toute la Cisjordanie comme une ambition expansionniste, alors je suis expansionniste¹⁵. » C'est le même homme qui avait déclaré dans le *Jerusalem Post*, peu après la guerre des Six Jours : « Si l'on possède le livre de la Bible, si l'on se considère comme le peuple de la Bible, on devrait posséder toutes les terres bibliques¹⁶. »

D'après ces déclarations, il est clair que, pour ceux qui les font et pour certains de ceux qui les entendent, la naissance de l'État d'Israël et la reconnaissance internationale ne sont pas suffisantes, car Dieu a donné aux ancêtres certains territoires qui restent à conquérir. Pour les plus extrémistes, comme Ygal Amir justement, toutes les méthodes sont justifiées, et par Dieu lui-même, ainsi qu'il est écrit dans les textes de l'Ancien Testament. Telle est d'ailleurs la conviction sur laquelle repose le véritable culte qui est voué à Barush Goldstein, ou en raison de laquelle, après le meurtre de trois étudiants du collège islamique d'Hébron en 1983, le rabbin Moshe Levinger, qui

14 *Le Monde diplomatique*, juillet 1996.

15. A. Kapeliouk, *Hébron, un massacre annoncé*, Paris, Arléa-Seuil, 1994, p. 111.

16. *Jerusalem Post*, 10 août 1967.

fut à l'origine de l'installation de colons juifs à Hébron, put déclarer sans soulever beaucoup d'indignation que « quiconque a commis cet acte a honoré Dieu publiquement¹⁷ ».

Dans ces circonstances, et parce qu'Itzhak Rabin était, en Israël, l'incarnation du processus de paix, c'est-à-dire pour certains, la négation de la volonté divine, on saisit mieux la haine profonde que lui vouaient les plus extrémistes : on « comprend » pourquoi ils l'ont traité, pendant des mois, de « traître », d'« assassin » ou encore de *Judenrat* — du nom de ces Conseils juifs qui, durant la Seconde Guerre mondiale, collaborèrent avec les Allemands ; pourquoi son effigie fut affublée d'un uniforme nazi ; pourquoi enfin, quelques semaines avant son assassinat, B. Netanyahou avait pu déclarer à la Knesset : « Rabin n'aime pas son pays. Il le vend comme une marchandise au terroriste Arafat¹⁸. »

Le 4 novembre 1995 donc, le bras d'Eyal s'abat sur Itzhak Rabin, en la personne d'Ygal Amir. Ce groupe est une émanation clandestine de Kahana Haï et Kach, qui furent interdits après le massacre commis à Hébron par Barush Goldstein. Voici comment l'un de ses membres s'exprimait le 9 novembre 1995 sur la première chaîne la télévision israélienne :

- Je suis prêt à tuer.
- Qui ? demande le journaliste
- Celui qu'on me dira de tuer.
- Des Arabes ?
- Que ce soit un terroriste ou juste un Arabe, n'importe qui.
- Si on vous demande de tuer des Juifs, les tuerez-vous ?
- Si c'est un Juif qui n'est pas un Juif, et tout le monde comprend à qui je pense, alors oui.

Le contenu de cette croyance, que je n'ai qu'esquissé, est axiologique car c'est à sa lumière que certains individus déterminent la norme du bien et du mal. Il nous choque car nous comprenons intuitivement ce qu'il a de mortifère ou de sociopathique, puisque la logique qu'il contient, si elle est menée jusqu'à son terme, entraîne à l'affrontement et à la destruction, c'est-à-dire, finalement, à l'impossibilité pour certains groupes humains de vivre ensemble. Certaines croyances peuvent être considérées comme sociopathiques si leur expression conduit mécaniquement au délitement du lien social.

Malgré cela, le raisonnement très simple du jeune étudiant Ygal Amir, qui le conduisit à cet assassinat, ne peut pas être considéré comme irrationnel.

17. *Le Monde diplomatique*, décembre 1995.

18. *Le Monde diplomatique*, juillet 1996.

En effet, si l'on pense comme lui que la Bible est un livre révélé et qu'il doit être compris dans son sens littéral, son action ne fait que s'inscrire dans une logique implacable du type :

- les hommes doivent se soumettre à la volonté divine ;
- la volonté divine est exprimée dans l'Ancien Testament ;
- Dieu nous a donné cette terre (la Cisjordanie) ;
- nos ancêtres sont allés jusqu'à tuer et même massacrer, inspirés par

la parole de Dieu, pour la conquérir et la préserver ;

— quiconque ne fait pas tout pour que cette terre nous revienne doit être considéré comme ne se soumettant pas à la volonté divine et doit être châtié ;

— c'est Dieu qui fixe la norme du bien et du mal, ces deux notions n'ont de sens que relativement à ses sentences.

Dans l'esprit du sioniste extrême, c'est un terrible mal que de ne pas respecter cette logique, car c'est commettre le plus condamnable des actes : ne pas honorer la volonté divine. Dans ces conditions, un assassinat est peu de chose. C'est pourquoi la typologie que P. Pharo a proposée des rapports qu'une action peut entretenir avec ses descriptions du point de vue du bien et du mal ne me semble pas commode pour décrire la réalité de ce type de positionnement axiologique¹⁹. En effet, cet auteur propose de distinguer quatre cas de figure :

- 1) l'agent ne sait pas ce qu'il fait : l'action est innocente ;
- 2) l'agent sait ce qu'il fait et fait le bien : l'action est sage ;
- 3) l'agent ne peut pas ne pas savoir qu'il fait le mal lorsqu'il fait le mal sans que pourtant la conséquence malheureuse ait été visée au moment de l'action : l'action est inconséquente ;
- 4) la conséquence malheureuse est connue et visée au moment de l'action : l'action est coupable.

Le cas d'Ygal Amir peut difficilement trouver sa place dans cette typologie. En effet, considérer son attentat comme relevant de la quatrième catégorie revient à nier la réalité mentale du terroriste qui est persuadé de bien agir : le fait qu'il sacrifie sa vie (et bien sûr celle de sa victime) en est la preuve. Mais nous ne pouvons pas non plus le ranger dans la première catégorie car, malgré son aveuglement dogmatique, nous ne pouvons pas supposer qu'Ygal Amir ignore le sixième Commandement. Sans doute même adhère-t-il, par ailleurs, à ce principe moral. Indépendamment du contexte socio-politique au travers duquel nous le jugeons, ne pouvons-nous l'imaginer prenant connaissance de quelque crime sordide au fond de

19. Cf. P. Pharo, *L'Injustice et le mal*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 215.

sa prison et s'indignant, comme n'importe qui, de cet acte condamné par le Décalogue ?

C'est la question de la commensurabilité des valeurs entre elles qui se pose ici, et dont le traitement peut faire comprendre en quoi une interprétation rationaliste des croyances axiologiques extrêmes n'implique pas nécessairement que l'on adhère, explicitement ou non, au relativisme.

Il est particulièrement malaisé de considérer ces croyances à la lumière du vrai et du faux. En effet, nous ne pouvons pas prouver l'existence de Dieu, ni sa non-existence, pas plus que nous pouvons sérieusement discuter de la nature de sa volonté. Admettre cela ne veut pas dire que, dans mon esprit, elles ne diffèrent en rien de celles que j'ai, jusqu'ici, qualifiées de *normales*. D'une part, elles ont des conséquences nécessairement sociopathiques si, comme Ygal Amir, on va jusqu'au terme de leur logique. D'autre part, elles sont fondées sur des principes extrêmement douteux. Bien que l'on ne puisse en démontrer la fausseté, ils sont, dans tous les cas, faibles d'un point de vue démonstratif, étant donnée la fragilité des postulats sur lesquels ils reposent : par exemple, l'existence de Dieu, et sa volonté exprimée littéralement dans l'Ancien Testament. Pour dire la même chose autrement, ces croyances ne sont pas ou sont peu exportables parce qu'elles sont fondées sur des raisons faiblement « transsubjectives ». C'est en ce sens que, si je ne crois pas que l'on puisse classer les valeurs en fonction du vrai et du faux, il me paraît possible, en revanche de les hiérarchiser selon leur degré de transsubjectivité.

Cependant, l'indignation et le sentiment d'irrationalité que nous éprouvons au su d'un acte tel que celui d'Ygal Amir ne sont pas seulement liés au contenu de la croyance qui l'a inspiré. Ce qui perturbe notre compréhension, c'est aussi le rapport que cet homme entretient avec sa croyance : un rapport *inconditionnel* qui lui fait négliger d'autres réalités axiologiques.

2.2 L'inconditionnalité du rapport aux valeurs

Lorsqu'un terroriste politique revendique l'un de ses attentats en rappelant que son but est d'attirer l'attention sur l'injustice sociale, nous ne pouvons pas dire *a priori* que nous ne partageons pas les mêmes valeurs. En effet, la plupart d'entre nous reconnaîtraient volontiers que notre société, par bien des aspects, est injuste et qu'il conviendrait de l'améliorer. Non seulement nous pouvons donc partager certaines valeurs avec des terroristes, mais encore les valeurs même qu'ils mettent en avant pour donner du sens à leur activisme violent peuvent nous paraître tout à fait acceptables. Le sentiment d'aversion que nous éprouvons pour leurs *actions* ne naît donc pas toujours

d'un désaveu des *valeurs* qu'ils proclament. Dès lors, pourquoi sommes-nous incapables d'assassiner pour servir un idéal de justice, par exemple, comme fait le terroriste ? On peut ici proposer une réponse simple mais vraisemblable, du type : parce que cette violence nuirait à un autre idéal : le respect de la vie, qui nous semble plus essentiel.

Le problème fondamental relève donc du rapport que le « croyant » entretient avec sa croyance. Dans son texte *Normes, rationalité critique et fondation ultime*, Alain Boyer pose une question qui vaut déjà pour réponse : « Peut-on adopter une norme morale sans croire fermement qu'elle est bonne²⁰ ? » Pour cet auteur, la réponse naturelle semble : non. Si nous adhérons à une valeur, c'est que nous croyons qu'elle est vraie ; effectivement, cela semble aller de soi. Mais tout le problème réside dans le terme *fermement* qui renvoie clandestinement à une idée de certitude et d'inconditionnalité, et nous empêche de percevoir la rationalité des croyances terriblement *fermes* qui mobilisent les fanatiques.

La plupart de nos croyances axiologiques, en effet, sont d'une fermeté relative ; elles ne sont pas inconsistantes, mais ne sont pas non plus des principes qui nous semblent devoir et pouvoir être appliqués de manière absolue, sans que nous ayons jamais à nous soucier des conséquences parfois fâcheuses de leur application. Ainsi, nous pouvons bien adhérer à la croyance : *mentir c'est mal*, tout en reconnaissant que, dans bien des cas, on ne peut et même on ne doit pas appliquer cette règle à la lettre : la plupart d'entre nous la croient juste, mais sans y adhérer de façon *inconditionnelle*. D'une façon plus générale encore, comment pourrions-nous adhérer inconditionnellement à deux valeurs dont l'application peut avoir des conséquences contradictoires ? Ainsi, la philosophie politique a pris acte depuis fort longtemps du fait que la liberté et l'égalité ne font pas forcément bon ménage, du moins quand on les prend comme des principes dont l'application ne souffre pas d'aménagement, car l'égalité absolue et la liberté absolue se contredisent absolument. Par conséquent, nous ne pourrions pas être attachés à l'égalité en même temps qu'à la liberté, comme le sont la plupart d'entre nous, si nous entretenions un rapport inconditionnel avec ces idéaux, c'est-à-dire si, pour nous y conformer, nous agissions avec la *fermeté* axiologique du fanatique.

Le fanatique est, en effet, quelqu'un qui entretient un rapport inconditionnel avec une ou plusieurs valeurs qui, lorsqu'elles sont poussées jusqu'au terme de leur logique, peuvent engendrer des comportements sociopathiques, c'est-à-dire des rapports agonistiques, des troubles sociaux. Les

20. A. Boyer, « Normes, rationalité critique et fondation ultime », *op. cit.*, p. 95.

terroristes que nous évoquons peuvent parfaitement adhérer à des systèmes de raisons concurrents de ceux avec lesquels ils entretiennent un rapport inconditionnel, car ils sont vraisemblablement des êtres aussi complexes que les individus « normaux ». Cependant, ces valeurs concurrentes ne les empêchent pas de faire ce qu'ils croient devoir faire, car elles leur apparaissent comme négligeables, c'est-à-dire faiblement comparables au regard de celle(s) qu'ils ont décidé de servir.

Il s'agit là d'une illustration de la célèbre distinction que Weber opérait entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité*. Le partisan de l'éthique de conviction, explique Weber, « ne se sentira "responsable" que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas²¹ », tandis que le partisan de l'éthique de responsabilité dira : « Nous devons répondre des conséquences prévisibles de nos actes. » On peut dire que le second, contrairement au premier, aurait à subir un coût cognitif sévère si l'une de ses actions, même en conformité avec une valeur à laquelle il adhère, devait, dans ses conséquences prévisibles, entrer en contradiction avec d'autres éléments de son système axiologique. Ceci signifie que, pour le partisan de l'éthique de responsabilité, il y a comparabilité effective entre les différentes valeurs auxquelles il adhère. Pour le partisan de l'éthique de conviction, une ou plusieurs valeurs, avec lesquelles il entretient un rapport inconditionnel ou quasi-inconditionnel, dominant toutes les autres.

Ainsi, on ne peut pas admettre l'hypothèse, souvent implicite, selon laquelle il n'y aurait que deux termes à l'alternative de la croyance axiologique : croire absolument ou ne pas croire du tout. Dans ce cas, il faudrait admettre aussi que les valeurs sont incommensurables et que nous sommes tous, ou des êtres amoraux, ou des partisans de l'éthique de conviction dans toutes les circonstances. Or si cette hypothèse n'est pas descriptive de la réalité des croyances positives, comme je l'ai souligné ailleurs²², elle ne l'est pas plus de celle des croyances normatives.

Un des cas historiques les plus purs d'un rapport inconditionnel à la croyance normative est celui de Netchaev. Né au milieu du dix-neuvième siècle à Ivanovo, près de Moscou, issu d'une famille très modeste, il travaille très tôt dans une usine de laquelle il est promptement renvoyé en raison de son étourderie — incident qui lui permet de reprendre ses études et de devenir instituteur. Fréquentant les cercles d'étudiants révolutionnaires, il devient vite un personnage important de ces milieux, au prix de quelques

21. M. Weber, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1990, p. 172-173.

22. Cf. G. Bronner, « Le paradoxe des croyances minoritaires », in *Information sur les sciences sociales*, n° 2, 1998.

mensonges. En Suisse, il rencontre Bakounine et lui tient momentanément lieu de porte-parole en Russie²³. Ce qui doit retenir notre attention ici est ce texte étonnant qu'on lui attribue assez souvent — car il semble, en effet, peu probable que Bakounine en soit l'auteur, comme on le dit parfois : le *Catéchisme du révolutionnaire*. À vrai dire, ce texte mériterait d'être cité *in extenso* tant il est *typique* d'une forme pure d'éthique de conviction. Je n'en citerai que certains passages courts afin que le lecteur puisse en prendre tout de même la mesure :

Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance : il n'a ni intérêts personnels, ni affaires, ni sentiments, ni attachements, ni propriété, ni même de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt, une seule pensée, une seule passion — la révolution. [...] À ses yeux, il n'y a de moral que ce qui contribue au triomphe de la révolution ; tout ce qui l'empêche est immoral. [...] Le révolutionnaire ne peut chérir et traiter en ami que celui qui a réellement fait preuve d'une activité révolutionnaire égale à la sienne. La mesure de l'amitié, du dévouement et autres devoirs envers un camarade est déterminée exclusivement par le degré d'utilité de celui-ci au point de vue des effets pratiques de la révolution destructrice²⁴.

On peut dire de ce discours qu'il est sociopathique, mais on ne peut pas dire qu'il est irrationnel. Son auteur adhère à une valeur à un point tel qu'il lui indexe tout son système de représentations. Ce qui paraît insupportable à ce monomaniacque axiologique, c'est l'inconséquence logique et, sans doute, le peu de fermeté morale et politique de ceux qui ont un rapport conditionnel aux valeurs. À ses yeux, on ne peut être réellement partisan d'une société plus juste si l'on n'accepte pas toutes les conséquences de cette croyance axiologique. Le terrorisme fait partie de ces conséquences, car la fin justifie les moyens pour celui qui est *convaincu* qu'il n'y a pas d'autre méthode que la destruction révolutionnaire pour parvenir à la justice sociale. En un certain sens, on pourrait dire, de façon provocatrice, que le fanatique est plus rationnel que l'homme ordinaire : il met son action tout entière au service d'un système de valeurs sévèrement hiérarchisé et cohérent une fois qu'on en a admis les prémisses.

De ce qui précède, est-il permis de conclure que le rapport inconditionnel à telle ou telle valeur est le critère nécessaire et suffisant des croyances

23. Ce que je peux écrire ici sur ce personnage est inspiré du livre de Jean Préposiet, *Histoire de l'anarchisme* (Paris, Tallandier, 1993).

24. *Catéchisme du révolutionnaire*, cité par J. Préposiet, *Histoire de l'anarchisme*, op. cit., p. 378.

axiologiques extrêmes comme celles du fanatique ? Je ne le crois pas. Le fanatisme s'explique par la conjonction de deux facteurs : *l'adhésion inconditionnelle à une valeur*, mais aussi *les effets sociopathiques* qui peuvent naître du pur respect de cette valeur. L'adhésion inconditionnelle est donc nécessaire, mais n'est pas suffisante pour rendre compte du fanatisme.

3 ÉVALUATION DE L'ADHÉSION AUX VALEURS : UNE EXPÉRIMENTATION

Il est possible d'identifier statistiquement une tendance (inconditionnelle) à ce type d'adhésion chez la plupart d'entre nous. Nous sommes tous, à l'occasion, des partisans de l'éthique de conviction ; nous sommes tous parfois portés à adhérer de façon inconditionnelle à certaines valeurs. Pour être convaincant et pour poser les jalons d'une mesure de la force des croyances axiologiques, je proposerai les résultats d'un test statistique portant sur 793 personnes. L'objet visé était multiple : il s'agissait non seulement de proposer une mesure de la force de l'adhésion à une valeur, mais aussi de voir si une hiérarchisation complète et cohérente, à la façon de ce que visent les économistes concernant les utilités matérielles, était envisageable. En outre, l'objet était aussi de mesurer quels types de biais cognitifs, notamment la mise en place systématique de la méthode de la division, furent à l'œuvre dans les réponses. Je ne livrerai ici que les données ayant un rapport direct avec mon propos.

La question posée est donc de savoir comment mesurer l'inconditionnalité de l'adhésion à une valeur. Pour y répondre, on peut proposer aux individus interrogés de procéder à un classement entre plusieurs valeurs, et d'indiquer ainsi l'importance progressive qu'ils leur accordent. Par exemple : *en général* l'assassinat me semble plus grave que le vol, qui me semble plus grave que le mensonge, etc. Mais cette façon de faire n'est pas satisfaisante, parce qu'à bon droit les sujets pourraient considérer qu'ils ne peuvent pas se prononcer aussi hiérarchiquement. En outre, une telle approche ne peut être qu'ordinaire. Or c'est de cardinalité que nous avons besoin pour mesurer cette inconditionnalité.

Un autre procédé consiste à utiliser une échelle d'adhésion, allant de 1 à 1000, par exemple, permettant de mesurer le degré d'attachement individuel à telle ou telle maxime morale. Cette méthode, bien qu'elle apporte certaines informations, induit des biais importants. Ils furent mis en lumière par un test réalisé en octobre 1999 auprès d'étudiants de sociologie, de psychologie et de médiation culturelle, de première et de deuxième

année (cette population avait l'avantage de présenter une relative homogénéité et de permettre un mode de passation peu onéreux). Par exemple, dans ce test, on demandait aux sujets d'estimer l'indignation que leur occasionneraient un certain nombre de situations d'immoralité par l'intermédiaire d'un chiffre compris entre 0 et 1000 (0 représentant l'indifférence et 1000 l'indignation la plus totale). Or ils furent 57,9 % à être totalement indignés par le fait de « voler un disque à un ami », alors qu'« assassiner quelqu'un parce que cette personne nous a volé une somme d'argent très importante » n'a provoqué la même indignation que chez 57,6 % d'entre eux. Cela signifie-t-il qu'à leur avis, il n'y avait pas de différence axiologique entre les deux actes qu'ils avaient à juger ? C'est plus vraisemblablement, me semble-t-il, que, face aux nombreuses situations morales que le test leur proposait d'évaluer, ils furent une majorité à pratiquer la méthode de la division et donc à être mécaniquement incapables de manifester une cohérence globale dans leurs jugements.

Il y a là quelque chose qui mérite d'être développé. La complexité d'un problème peut entraîner des erreurs de traitement, comme la justement souligné R. Boudon dans *L'Art de se persuader*. La vie, en général, tend à faire des économies, notre esprit ne déroge pas à la règle. Ainsi, nous avons différentes tactiques « cognitives » pour résoudre les problèmes. Nous tentons généralement de les « assécher » le plus possible en les débarrassant des informations qui nous semblent superflues. Nous pouvons aussi, et nous le faisons fréquemment, diviser un problème en plusieurs sous-problèmes pour le rendre préhensible. C'est ce que Pierre Oléron appelle « la méthode de la division », mais, écrit-il : « Une méthode efficace à l'égard d'un certain type ne l'est pas pour d'autres²⁵. » Nous utilisons sans doute tous les jours ce mode de résolution des problèmes et, dans un grand nombre de cas, il nous rend des services appréciables. L'exemple le plus connu est sans doute celui d'un individu qui cherche sa clé. Il va de soi qu'avant de commencer sa recherche, il ne considère pas que sa clé peut se trouver de façon équiprobable dans tous les endroits de l'univers. Il va fractionner le problème, dans un souci d'économie (de temps et d'énergie) bien compréhensible, et rechercher la solution dans un système restreint qui consiste à envisager les quelques cas de figure qui lui semblent les plus probables : dans la poche de sa veste, sur la porte, dans son cartable, etc. Si aucune de ces éventualités ne lui donne satisfaction, il élargira le cadre de sa recherche. Ce fractionnement des problèmes, s'il est un procédé très utile

25. P. Oléron, « Les activités intellectuelles », in P. Fraisse & J. Piaget (dir.), *Traité de psychologie. L'intelligence*, Paris, PUF, 1972, p. 59.

et souvent fertile, peut aussi conduire à des erreurs dans le traitement de certaines questions²⁶.

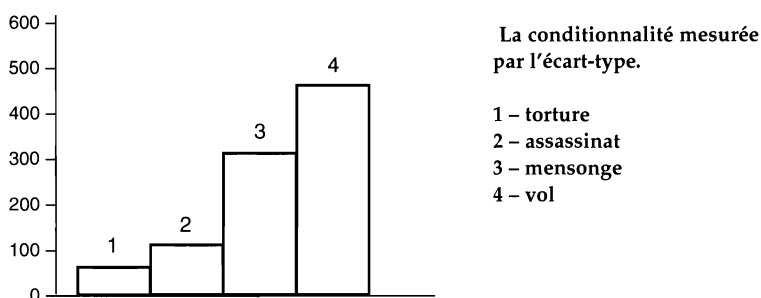
Le but du test évoqué plus haut (dont on retrouvera le détail en annexe) était de mesurer la réaction d'indignation que suscitaient certains énoncés classés en quatre familles : le vol, le meurtre, le mensonge et la torture. Les cinq énoncés proposés pour ces quatre familles mettaient en scène un personnage, différent à chaque fois, mais ayant des caractéristiques personnelles anodines (âge, revenu, etc.) et absolument semblables. M. X, par exemple, était censé avoir volé un compact disc dans un supermarché ou à un ami. M. Y était censé avoir assassiné quelqu'un parce qu'il l'avait insulté, etc. L'on demandait donc au sujet une estimation chiffrée de la désapprobation qu'il ressentait à l'égard de M. X ou de M. Y pour chacune des situations. On obtenait ainsi cinq indignations moyennes par famille (une par situation) pour les 793 interrogés. J'ai procédé ensuite au calcul de la moyenne de ces indignations moyennes et l'on obtenait, par famille (le vol, l'assassinat, le mensonge, la torture), un chiffre exprimant la valeur centrale de ces séries. C'est cette moyenne par famille qui me permit d'observer la dispersion que constituait chacune de ces situations par rapport à cette valeur centrale. Mon hypothèse est que plus cette dispersion est faible, plus l'inconditionnalité du rapport à la valeur est importante.

Pour décrire plus précisément les choses, ayant calculé la valeur centrale pour chaque famille (vol, etc.) et la valeur moyenne pour chaque situation de chaque famille, il me fut possible de calculer la racine carrée de la moyenne des carrés des écarts à la moyenne, c'est-à-dire l'*écart-type*. Ce calcul me permit de jauger la dispersion de l'indignation selon cinq situations très différentes faisant cependant appel à une valeur commune (la condamnation du vol, par exemple). Pour chaque famille, j'obtenais donc un écart-type qui permettait une appréciation de la conditionnalité de la valeur. En effet, si, comme on l'a vu, ces indignations peuvent être semblables dans leur estimation absolue, y compris pour des situations axiologiques pourtant manifestement différentes, la nature de la structure collective (et individuelle) de ces valeurs apparaît lorsqu'on mesure, par famille, les écarts à la moyenne. *L'on suppose ici qu'il y aura un rapport proportionnel entre l'écart-type et la conditionnalité de l'adhésion à une valeur.*

Ces cinq situations devaient être relativement « pures », c'est-à-dire ne pas impliquer d'autres conséquences axiologiques que celles strictement

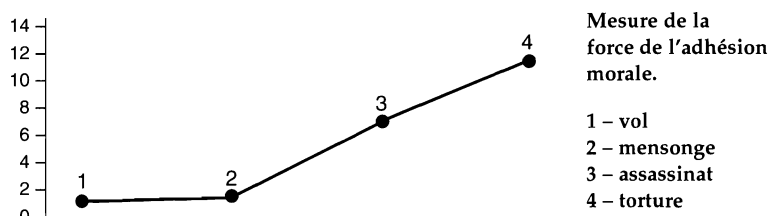
26. J'ai donné ailleurs une illustration de l'intérêt sociologique et de l'importance des biais que pouvait occasionner l'utilisation systématique de ce mode de résolution des problèmes (cf. *L'Incertitude*, Paris, PUF, 1996).

proposées dans l'énoncé. Je n'ai pas choisi un énoncé du type : « mentir pour sauver la vie à quelqu'un », car dans ce cas, il s'agissait de la mise en balance de deux valeurs, et non de l'estimation d'une seule. Dans cette perspective, j'ai choisi cinq énoncés par famille, recouvrant des situations très différentes, allant de la plus « acceptable » jusqu'à la plus grave, sur la base d'entretiens exploratoires. Pour le vol, par exemple, les énoncés allaient de « voler de la nourriture dans un supermarché » à « voler de l'argent à un mendiant ». Ainsi fait pour chaque famille de valeur, l'on obtenait un panel de situations permettant de pratiquer le calcul de la dispersion, ce qu'indique le graphique suivant :



L'examen rapide de ce graphique fait apparaître, comme l'on pouvait sans doute s'y attendre, deux structures d'adhésion bien différentes : l'une (le vol et le mensonge) caractérisée par une conditionnalité notable, l'autre (l'assassinat et la torture), au contraire, relevant plutôt de l'adhésion inconditionnelle (l'unité étant, bien entendu, celle utilisée pour la moyenne).

Cette mesure n'est cependant pas tout à fait suffisante. En effet, on conçoit aisément qu'une valeur ne recueillant que l'indifférence pour les cinq situations proposées aurait un écart-type très faible sans pour autant que cette mesure traduise la force de l'adhésion. C'est pourquoi le quotient moyenne pondérée/écart-type m'est apparu capable de rendre compte de façon provisoirement acceptable de la force de l'adhésion axiologique. On en trouve la traduction graphique comme suit :



Cette structure, limitée par les conditions même de passation du test, est collective. Elle montre que, collectivement, les sujets ont tendance à avoir un rapport inconditionnel à certaines valeurs et que, de ce fait, ils se montreraient généralement incapables de ne pas les respecter, quelles que soient les conséquences de cette adhésion vigoureuse. La plupart des individus ayant passé le test ont donc ce point commun avec le fanatique. Il ne m'apparaît pas difficile, même si la population interrogée est assez homogène, circonscrite socialement, d'imaginer que cette conclusion est valable pour la majeure partie d'entre nous.

4 LE FANATIQUE ET L'HOMME ORDINAIRE

S'il y a une différence entre le fanatique et l'homme ordinaire, elle ne se fonde donc pas nécessairement sur le fait que le premier serait absolument irrationnel, contrairement au second qui pourrait l'être au moins relativement. Je pense avoir suggéré qu'une interprétation fondée sur la rationalité permet d'assurer une continuité descriptive entre les manifestations axiologiques, aussi diverses soient-elles.

Le cas d'Ygal Amir assure un appui très puissant à cette idée. En effet, reconnu sain d'esprit et conscient de son acte, Ygal Amir ne manifeste aucun remords. En outre, son attentat criminel n'est nullement le résultat d'une inspiration idiosyncrasique : en effet, cette idéologie religieuse est partagée par un certain nombre d'Israéliens, et elle l'est d'autant plus que l'on se rapproche des territoires occupés. De sorte que son acte, après examen, peut difficilement être considéré comme relevant proprement de l'irrationalité.

Cet exemple m'a permis d'introduire l'idée que le fanatisme est subordonné à deux facteurs : *l'adhésion inconditionnelle ou quasi-inconditionnelle* (premier facteur) à *une croyance axiologique sociopathique* (deuxième facteur).

Pris séparément, ces deux facteurs ne peuvent assurer l'émergence du fanatisme, et c'est en cet état qu'ils sont chez le citoyen « moyen ». Par exemple, il est des valeurs qui nous semblent impossibles à enfreindre, quelles que soient les circonstances. Ainsi, la plupart d'entre nous ne pourraient se résoudre à tuer, même s'ils pouvaient en tirer des bénéfices immenses. Cependant, la plupart du temps, le citoyen « ordinaire », placé dans le contexte d'une vie sociale « ordinaire », n'entretient des rapports inconditionnels qu'avec des valeurs qui, même dans leurs conséquences les plus extrêmes, ne peuvent guère nuire à autrui, contrairement à celles du fanatique. C'est par ailleurs peut-être ce qui fait de lui un citoyen « normal ».

5 L'ENTRÉE DANS LA CROYANCE EXTRÊME

On peut donc déceler une cohérence, même dans les croyances et/ou les pratiques extrêmes. Il serait facile de le démontrer pour toutes les formes de terrorisme. On a parfois accusé la pauvreté d'engendrer l'action politique violente. C'est ce qui ressort, par exemple, d'un vaste sondage mené par le Pew Research Center sur un échantillon de 17 000 personnes à travers dix-sept pays musulmans. Le chômage, la pauvreté, l'absence d'éducation sont prioritairement cités par les sondés pour expliquer la tentation que représente le terrorisme pour certains esprits. En réalité, on sait aujourd'hui que cette idée est tout simplement fausse. En effet, que ce soit pour l'IRA, les Brigades rouges, la bande à Baader, l'Armée rouge japonaise ou même les auteurs des attaques terroristes du 11 septembre 2001 ou de Londres en juillet 2005, on constate qu'une forte majorité des auteurs d'attentats possèdent des diplômes supérieurs et sont issus de classes aisées²⁷. On peut faire le même diagnostic pour le seul terrorisme islamiste²⁸. Le plus souvent, ce sont des individus en pleine possession de leurs moyens intellectuels. Et comme on a vu que, contrairement à l'intuition du sens commun, la déraison ne pouvait guère éclairer le phénomène du fanatisme, qu'il soit politique et/ou religieux, il faut bien accorder à ces criminels des raisons d'agir, et il faut que ces raisons soient perçues comme solides par l'individu qui est prêt, pour elles, à sacrifier sa vie.

Les attentats du 11 septembre ont fait des milliers de morts et ont été inspirés par une idéologie islamiste, ce qui ne va pas de soi. En effet, le Coran (IV, 32) n'affirme-t-il pas : « Quiconque a tué un homme sans que celui-ci ait tué ou semé la discorde dans le pays sera considéré comme s'il avait tué l'humanité tout entière » ? De même, le suicidé, *al-Muntahir*, commet le péché absolu puisque, affirme le Coran (III, 145) : « Il n'appartient à personne de mourir que par la permission de Dieu d'une prescription déterminée. » Que ce soit dans ces intentions ou dans ces conséquences, le terroriste qui sacrifie sa vie et celle d'innocents semble condamné par avance par la religion musulmane.

Mais, comme toujours en religion, tout est question d'interprétation. Il est possible, en effet, de concevoir que les hommes agissent non plus en tant que *sujets* autonomes, mais en tant qu'*agents* de la volonté divine. Un tel

27. Cf. Daniel Cohen : « Terrorisme : la pauvreté n'est pas coupable », in *Le Monde*, 7 octobre 2002.

28. Sur ce point et sur ce qui suit, cf. B. Étienne, *Les Combattants suicidaires*, Paris, l'Aube, 2005, p. 66.

agent devient alors un *Chahid* et, s'il tue, ce n'est plus de sa main propre, mais en quelque sorte par la main de Dieu lui-même. Le *Chahid* commet des actes à portée religieuse et non pas seulement guerrière. Ainsi, dans la religion islamique, celui qui, tel le kamikaze, choisit de sacrifier sa vie pour des motifs uniquement guerriers est appelé *istish-hâdi*, et il y a dans ce terme une connotation négative. Alors que celui qui commet le même acte pour des motifs religieux est appelé *istish-hâdiyya* et peut, dès lors, sacrifier sa vie et la vie d'autrui s'il a des raisons de croire que c'est là la volonté de Dieu (punir l'infidèle, mais aussi, surtout, le musulman dévoyé). Pour quiconque a une interprétation littérale du Coran et est persuadé qu'il existe une vie après la mort, ce sacrifice est tout relatif car, explique le Coran (IX, 111) : « Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens contre le paradis qui leur est réservé. » Il s'agit donc de troquer sa vie mortelle contre un paradis éternel. Les déclarations, les dernières paroles même, des futurs martyrs de la cause semblent aller d'ailleurs dans ce sens : « Maman, je vais aller au paradis, je suis prêt » ; « Je vais à la place qui m'est réservée²⁹ ».

Le *Chahid* a bien des raisons de s'enthousiasmer pour sa vie future : l'une d'entre elles, qui fut la plus médiatisée, sont ces vierges auxquelles il aura accès en toute liberté au paradis. D'ailleurs, alors que le vertueux devra attendre le Jugement dernier pour en jouir, le *Chahid*, lui, pourra en disposer immédiatement. Dans ces conditions, mieux vaut sans doute une mort qui conduit au bonheur éternel qu'une vie qui conduit à la mort. Dès lors, le sacrifice par le terrorisme religieux peut être interprété comme le résultat d'un calcul plutôt rationnel. Pour parvenir à cette conclusion qui semble si insensée à l'homme du quotidien, il faut cependant avoir endossé des croyances qui, poussées au terme de leur terrible logique, conduisent au meurtre et au sacrifice de soi-même.

On peut alors se demander : comment en arrive-t-on là ? Comment en arrive-t-on à croire que Dieu nous demande de sacrifier des innocents et qu'il nous récompensera pour cela ? Comment en arrive-t-on à se tenir prêt à déposer des bombes pour déstabiliser le capitalisme ? Comment peut-on croire que l'année prochaine les nuages s'écarteront et laisseront apparaître quatre cavaliers annonciateurs de l'apocalypse ? Comment est-il possible d'adhérer à l'idée que tel individu, gourou d'une secte, est capable de faire léviter des éléphants ? etc.

On pourrait multiplier les exemples à l'envi, les croyances extrêmes ne manquent pas, y compris dans nos sociétés modernes. Le commentateur peut sans doute concéder que les actions inspirées par des croyances

29. Cf. B. Étienne, *Les Combattants suicidaires*, op. cit., p. 26.

extrêmes sont, en quelque sorte, logiques, en cohérence avec le système de représentation qui les inspire. Mais il peut, en revanche, faire un procès en irrationalité à ces croyances. Celles-ci, exprimées de façon abrupte, ne paraissent-elles pas totalement déraisonnables ? Sans doute, parce que la façon dont elles nous parviennent ne nous permet de les voir que sous leur forme *constituée*, définitive, alors qu'il nous faudrait, pour les comprendre, pouvoir observer leur processus de *constitution*. Il y a souvent dans l'adhésion aux croyances extrêmes une mécanique incrémentielle qui est invisible pour l'observateur. C'est le cas, par exemple, pour les organisations sectaires et leurs savantes stratégies de prosélytisme.

Ces groupes savent généralement que leur doctrine, si elle était connue dans son intégralité, découragerait de nombreux adeptes potentiels. C'est pourquoi beaucoup d'entre eux installent très *progressivement*, par étapes, les disciples dans un système de croyances que le sens commun trouve généralement absurdes. Ils peuvent même aller jusqu'à cacher (provisoirement) la vérité de cette doctrine. C'est là une manipulation assez astucieuse pour déjouer les résistances que tout système de représentation oppose à une proposition extravagante. Cette réalité de la stratégie sectaire est soulignée à plusieurs reprises par Abgrall :

Le développement au sein d'une secte coercitive de doctrines aberrantes (par exemple, la prétention du thétan à traverser les murs, un contrat de travail pour un milliard d'années, la faculté de regarder derrière soi sans se retourner, la communication avec les extra-terrestres, le combat contre les lémuriens, etc.), qui suscitent le rire à leur exposé, n'intervient qu'à un stade plus avancé dans la démarche « initiatique »³⁰.

Il s'agit donc de segmenter la doctrine pour qu'elle puisse être acceptée progressivement par le futur initié. La sociologie du phénomène sectaire gagne beaucoup, me semble-t-il, à mettre en évidence ce procédé de recrutement. En effet, s'il est vrai que, comme le soulignent sans cesse les lieux communs journalistiques, certains s'affilient à une secte parce qu'ils sont fragilisés psychologiquement ou aisément manipulables, cette explication ne rend pas compte de la diversité du phénomène car, ainsi que l'a montré Stupple, les affiliés sont souvent aussi bien intégrés socialement qu'intellectuellement et moralement équilibrés³¹. C'est un constat de ce type que fait Duval à propos d'une secte dont les thèses extravagantes firent, un temps, le délice des

30. J.M. Abgrall, *La Mécanique des sectes*, Paris, Payot-Rivages, 1996, p. 165.

31. Cf. D. Stupple, « Mahatmas and Space Brothers. The ideologies of alleged contact with extraterrestrials », in *Journal of American Culture*, n° 7, 1984.

médias : le Mandarom. D'ailleurs, au début de son enquête, on lui demandait souvent s'il valait la peine de faire une étude sur ce groupe, attendu que « le gourou est un dingue et les adeptes aussi³² ». Après une étude de plusieurs années sur cette secte, Duval s'est fait un point de vue un peu différent. Non seulement les adeptes ne lui paraissent pas plus fous que la moyenne des gens, mais il constate, statistiquement, qu'ils ne sont pas en rupture avec la société extérieure (ils travaillent, lisent des journaux, inscrivent leurs enfants dans des écoles publiques ou privées, appartiennent à des associations, etc.). Il ne s'agit pas de trouver raisonnables les *croyances absurdes* qui sont défendues dans le fanatisme politique ou religieux ou dans les sectes, mais de voir pourquoi et comment les *gens qui les endossent* ne sont pas forcément déraisonnables.

En fait, la première impression que nous inspirent de telles croyances est que ceux qui les défendent sont ou bien des fous ou bien des idiots. Mais ce n'est pas le cas. Il faut alors s'intéresser davantage à la façon dont les gens finissent par croire, et moins au contenu même de la croyance. C'est un exadepte de l'ordre du Temple solaire (OTS) qui a attiré mon attention sur ce fait³³. Répondant à la question d'un journaliste qui s'étonnait que des cadres supérieurs ou des chercheurs puissent adhérer aux croyances ineptes que répandent les organisations de ce genre, il lui fit remarquer « qu'entrer dans une secte, c'est comme gravir un escalier dont les premières marches sont toutes petites³⁴ ». J'ai interprété cette remarque de la façon suivante : une croyance individuelle a une histoire, c'est-à-dire qu'elle résulte d'une construction parfois lente et progressive, de sorte qu'il n'est pas toujours possible pour le croyant en devenir de prendre conscience qu'il s'engage, pas à pas, sur le chemin d'une adhésion qui, en d'autres contextes, eût pu lui sembler déraisonnable.

Dans le cas des sectes, cette prise de conscience est d'autant plus difficile que le futur adhérent n'est pas entraîné tout de suite sur le terrain de la spiritualité. La scientologie, par exemple, ne lui proposera d'abord que des cours d'anglais ; la Nouvelle Acropole ou la Soka Gakkai ne l'inviteront, pour commencer, qu'à suivre des conférences gratuites sur Saint-Exupéry ou sur Victor Hugo, c'est-à-dire sur des sujets qui sont aussi distants que possible de ses préoccupations habituelles. Il s'agit d'un premier contact, mais qui aide à désamorcer les suspicions trop vives.

32. Cf. M. Duval, *Un ethnologue au Mandarom*, Paris, PUF, 2002, p. 19.

33. Cet entretien était consécutif aux suicides/assassinats survenus dans le groupe auquel il avait appartenu.

34. Je cite de mémoire.

La technique du premier contact

Cette technique fait penser aux résultats expérimentaux obtenus par Harris* lorsqu'il a observé la façon dont certains citadins américains réagissaient lorsqu'un inconnu leur demandait dans la rue une faible somme d'argent (l'équivalent d'une pièce de 20 centimes d'euro). En fait, une personne sur dix acceptait de donner cette somme, alors que 40 % des passants se montraient généreux quand l'inconnu demandait l'heure avant de faire l'aumône. Il semble que, dans certains cas, nous soyons plus enclins à faire taire nos méfiances, ou plus gênés de faire preuve de rudesse, lorsqu'un premier contact est établi.

* Cf. M.B. Harris, « The effects of performing one altruistic act on the likelihood of performing another », in *Journal of Social Psychology*, 88, 1972.

Une fois le premier contact établi, la personne si elle est intéressée par la recherche spirituelle, a des chances de se rendre à un premier rendez-vous où on lui proposera un test plus poussé de personnalité, où elle écoutera une conférence plus orientée sur des thèmes sectaires, où on lui proposera librement de méditer sur une fleur, etc. Assez progressivement, les éléments de la doctrine lui seront livrés, morceau par morceau, afin qu'elle lui paraisse le plus vraisemblable possible, ce que décrit très bien ce témoignage d'un ancien adepte d'une secte :

Au début, on démarre avec des idées simples, évidentes, que tout le monde peut admettre. Puis, petit à petit, des idées moins évidentes et plus confuses sont introduites dans un raisonnement cyclique qui reprend ce que vous avez accepté un peu plus tôt, car c'était évident, pour le présenter sous une autre forme, avec des éléments nouveaux qui passent inaperçus. C'est un pseudo-raisonnement car, s'il a une apparence de logique (et on ne voit qu'elle au cours des séances d'endoctrinement), en regardant de plus près, il ne tient pas debout... Vus du dehors, les principes divins sont un galimatias absurde et sans logique, et on en aperçoit les dangers. Mais quand on est dedans, la doctrine paraît très forte et sans failles. Même quand quelque chose vous gêne, l'ensemble vous semble tellement cohérent³⁵ !

35. Cf. L. Schlessier-Gamelin, *Le Langage des sectes*, Paris, Salvatore, 1999, p. 127.

J'ai observé pendant une année ces processus d'adhésion à la secte Sri Chinmoy. Je ne détaillerai pas ici les résultats de ces travaux³⁶, mais ils confirment l'existence de cette mécanique incrémentielle. L'attention du profane était attirée par des affichettes proposant des cours de yoga gratuit sans qu'il soit mentionné le nom de la secte ou du gourou. Ces cours de yoga devenaient bientôt des séances de méditation au terme desquelles on montrait, à ceux qui voulaient les voir, les photographies d'un maître spirituel s'entretenant avec Gorbatchev, le pape Jean-Paul II et d'autres sommités de la planète. Au cours d'une autre séance, on vous glissait que ledit gourou, Sri Chinmoy, était l'auteur de toutes sortes de records, physiques et intellectuels, mais rien d'extraordinaire encore, si ce n'est la vitalité de cet homme d'une soixantaine d'années. Certains de ces records étaient d'ailleurs authentifiés. Vous étiez alors disposé à croire qu'il était, en effet, professeur de méditation aux Nations-Unies comme il le prétendait. Plusieurs photographies montrant Sri Chinmoy en position de prière dans la chapelle des Nations-Unies à New York semblaient, là encore, en attester. Puis venait la séance déterminante, après de longues semaines, où l'on vous proposait de méditer sur le visage du maître en état d'extase, lequel devait faciliter votre élévation spirituelle. Vous aviez enfin l'opportunité d'acheter des textes, de la musique, le tout produit par Sri Chinmoy lui-même, et de découvrir qu'il avait prétendument soulevé du bras gauche plus de trois tonnes. Là encore, un certificat officiel de la Fédération internationale d'Haltérophilie authentifiait l'exploit. Mais il fallait lire attentivement certains de ses textes pour découvrir qu'il se prétendait capable de faire léviter des éléphants. Vous n'étiez pas obligé de croire une telle affirmation, mais vous ne pouviez de toute façon y avoir accès qu'au terme d'une entreprise de séduction assez longue. Et c'est cette entreprise que les commentateurs, les sociologues, les journalistes, ne peuvent pas voir s'ils ne s'en donnent pas les moyens. Ce qu'ils *voient*, ce sont des individus adhérant à des idées totalement farfelues. Ils demandent donc à des *causes* (faiblesses psychologiques, débilité, folie...) et non à des *raisons* de rendre compte du phénomène sectaire.

Mais la science peut aussi avoir comme ambition de poser des problèmes là où le sens commun voit des évidences. Ce que nous apprend une observation plus minutieuse du phénomène sectaire, c'est que l'adepte en vient peut-être à croire que le gourou est capable de voler dans les airs ou de faire léviter les éléphants, ou encore que les chevelus « entendent Dieu en

36 Cf. G. Bronner, *L'Empire des croyances*, op. cit.

stéréo³⁷ », mais c'est généralement au terme d'un processus cognitif qui, replacé dans son contexte, est très *compréhensible*.

De là vient que nous avons tant de mal à comprendre certaines des extravagances de nos contemporains, ceux qu'il nous arrive d'appeler les doux dingues, les passionnés. Une vieille tradition philosophique oppose raison et passion, et nous empêche de voir qu'il existe des *raisons de la passion*. Nous trouvons fou le collectionneur de timbres qui consacre presque tout son argent et son temps, au détriment de sa famille, à sa passion, de même celui qui finira par être intégralement tatoué ou le culturiste qui nous paraîtra abominable. Nous trouvons fou tout autant le *hard gamer* s'enfermant douze à quinze heures par jour pour jouer sans relâche sur son jeu vidéo préféré ou celui qui consacrera sa vie entière à une vedette de la chanson, au point d'essayer de lui ressembler trait pour trait. Toutes ces passions qui, au terme de leur expression, nous paraissent tellement loufoques, irrationnelles, ne sont, assez souvent, que le résultat d'un processus graduel où chaque moment peut être considéré, dans son contexte, comme raisonnable.

Ces exemples ne sont pas pris au hasard, ils correspondent à une étude que j'ai menée avec des étudiants en 2000. Il s'agissait, à travers des entretiens biographiques, de voir comment les individus vivaient leur passion, ce qu'ils étaient capables de lui sacrifier et, surtout, comment ils y étaient entrés. Or le fait de rencontrer ces personnes en « chair et en os » nous convainc qu'elles sont comme nous, qu'elles nous ressemblent et que, si elles nous paraissent déraisonnables de prime abord, c'est parce que nous ignorons l'histoire de leur vie. Une fois cette histoire racontée, nous pouvons nous dire : « Moi aussi, peut-être, comme lui, comme elle, placé dans le même contexte, j'aurais pu être happé par cette passion. » Ou peut-être pas. Il importe de comprendre que si les croyances les plus folles peuvent relever, dans certains cas, de la psychopathologie, elles sont, le plus souvent, l'expression de logiques très ordinaires.

Pour finir sur ce point, et illustrer d'une autre façon ce phénomène de l'adhésion incrémentielle, je narrerai cette expérience que, paraît-il, nous pouvons tous réaliser si nous avons un peu de cruauté. Dans le même temps, je dirai pourquoi le titre de ce chapitre évoquait une mystérieuse

37. Le docteur Galiano, chirurgien-dentiste, et sa comparse Maud Pison (proclamée réincarnation de la Vierge Marie) ont développé une théorie mêlant ondes radio, ovni et magnétisme. Leur idée est d'améliorer les capacités de nos corps matériels censés être des antennes spirituelles. Pour cela, ils préconisent, par exemple, de se faire limer les ongles à la fraise dentaire et de se laisser pousser les cheveux (cf. J. Dupuis, « Les possédés de Beauvallon », in *Le Point*, 29 avril 1991).

grenouille bouillie. On dit que si vous plongez une grenouille dans une casserole remplie d'eau froide, elle y restera paisiblement. Augmentez la température d'un degré, elle ne le percevra pas, puis de deux, puis de trois et ainsi de suite, très progressivement, jusqu'à atteindre l'ébullition. La grenouille ne se sera aperçue de rien, elle sera morte ébouillantée.

Et c'est ainsi que nous pouvons être, nous qui sommes tous croyants, happés par un processus d'adhésion incrémentiel qui nous fait entrer dans une vision du monde aberrante, sans que nous ne nous rendions compte de rien. Et nous voilà grenouille ébouillantée.

LES CROYANCES NAISSENT UN JOUR : EXPÉRIMENTATIONS SUR L'ÉMERGENCE D'UNE CROYANCE

La plupart des théories de l'émergence des croyances sont crypto-fonctionnalistes : elles conçoivent que les croyances naissent et se développent sous la forme qu'on leur connaît collectivement pour assumer une fonction sociale. A contrario de ces théories, ce chapitre testera l'hypothèse de la sélection darwinienne sur la base de plusieurs expérimentations, dont l'objet est la simulation in vitro de l'émergence d'une croyance. En sélectionnant plusieurs critères : évocation, crédibilité et mémorisation, on tente d'approcher les différentes dimensions d'une croyance en train de naître.

Il arrive que l'on connaisse très bien l'origine d'une croyance collective. Par exemple, l'histoire du base-ball aux États-Unis constitue une sorte de mythe contemporain, mais dont l'origine n'est pas mystérieuse. Il existe aux États-Unis un lieu nommé *temple de la Renommée*, dédié aux grandes figures de l'histoire du base-ball. On peut trouver ce temple à Cooperstown, une petite ville américaine du centre de l'État de New York qui n'a, par ailleurs, rien de remarquable. Pourquoi y avoir érigé un bâtiment célébrant ce sport si emblématique des États-Unis ? Tout simplement parce que le fameux base-ball est censé y avoir été inventé par un certain Abner Doubleday en 1839. La date est précise, mais le mythe des origines qui lui est associé ne l'est pas moins. Doubleday aurait, en cette première partie du dix-neuvième siècle, interrompu des enfants jouant aux billes derrière l'échoppe du tailleur de la ville. Il aurait alors entrepris de leur enseigner les règles d'un nouveau jeu, plus réjouissant, qu'il venait d'inventer (si l'on suit ce mythe des origines) et qu'il proposait d'appeler *base-ball*. Il dessina alors un terrain

miniature sur le sol : la première partie de ce sport si typiquement américain pouvait commencer.

Voici donc l'énoncé de ce mythe. Or tous les historiens du sport s'accordent pour dire que cette version des faits est fantaisiste. En effet, on sait qu'en 1907, A.G. Mills présida une commission qui s'était donné pour tâche de découvrir les origines de ce sport. Celle-ci était composée de notables, dont certains avaient présidé la Ligue nationale. Il y avait, parmi eux, A.G. Spalding qui avait été à l'initiative de la constitution de cette commission. On examina témoignages, archives, mais rien de probant, rien qui puisse élucider le mystère des origines du base-ball, jusqu'à ce que Spalding apporte une lettre d'un ingénieur des mines de Denver, Abner Graves. Celle-ci narrait sans autre argument le mythe de la fondation du base-ball par Doubleday à Cooperstown. La commission ne put faire autrement que trouver la preuve un peu faible, mais comme tout le monde s'était mis d'accord pour admettre que le base-ball avait bel et bien été inventé aux États-Unis, un mythe venait de naître. En réalité, il n'y avait pas vraiment d'origine fixe de ce sport : les spécialistes admettent que, sous la forme qu'on lui connaît, il résulte d'un obscur processus d'évolution de plusieurs jeux anglais de balle-au-camp. Il y avait dans la création de ce mythe des objectifs d'identité nationale, mais aussi l'expression d'une aversion courante de la pensée pour les modèles d'explications pluricausales. Le mythe du base-ball présente ce sport comme s'il avait une essence, et donc une origine unique.

Les raisons pour lesquelles les vraies origines du base-ball restent obscures ressemblent beaucoup à celles qui compliquent la tâche du chercheur lorsqu'il s'intéresse à l'émergence d'une croyance sur le marché cognitif. En effet, il ne connaît alors cette croyance collective que sous sa forme constituée, mais ne sait pas grand-chose de son processus de constitution. Il peut donc supposer abusivement, comme A.G. Spalding, qu'elle a une origine unique, sans voir qu'elle a peut-être connu des mutations successives, des amputations, des hybridations avec des croyances concurrentielles ou complémentaires, etc. Cette cécité, comme on va le voir, savonne la pente d'interprétations erronées.

On commence à savoir un certain nombre de choses sur ce que l'on peut appeler *la statique des croyances*, c'est-à-dire la façon dont elles sont hiérarchisées, rendues approximativement cohérentes, et dont elles se défendent face aux démentis de la réalité. On en sait beaucoup moins sur la question de *la dynamique des croyances* : comment se transforment-elles ? Comment disparaissent-elles ? On ne sait presque rien, enfin, sur *la genèse des croyances*,

c'est-à-dire sur leur processus d'émergence sur le marché cognitif. Ce n'est pas que les hypothèses manquent, au contraire : ce qui fait défaut, ce sont les matériaux empiriques pour évaluer ces hypothèses.

L'idée couramment défendue concernant l'émergence des croyances, que ce soit en sociologie ou en psychologie, a quelque chose à voir avec un fonctionnalisme plus ou moins assumé. Que ces croyances soient des outils de domination, et qu'elles assument en cela une fonction de reproduction des distinctions entre les catégories sociales (Marx, Bourdieu...), ou que, de façon moins précise, elles endossent la responsabilité de « dire » ou de rappeler collectivement des vérités sociales dont les hommes ne peuvent prendre conscience facilement (interprétation structuraliste des mythes, catégorisation de la pensée chez Durkheim ou Mauss...), qu'elles fassent figure de fables moralisatrices révélant les interrogations, les crises et les consensus sociaux (ainsi que l'interprétation orthodoxe des phénomènes de rumeurs ou de légendes urbaines propose d'en rendre compte) ou qu'elles soient censées permettre la maîtrise collective d'un environnement (position habituelle de la psychologie sociale), les raisons mêmes de l'existence de ces objets sémantiques relèvent, pour ces auteurs, de leur utilité sociale.

La position crypto-fonctionnaliste correspond, dans son esprit, à celle du lamarckisme en biologie, tandis que le modèle du marché cognitif, que je défends dans *L'Empire des croyances*, suggère une conception plus darwinienne. La première, en effet, considère que les objets sémantiques tendent vers une fonction sociale qui assure leur genèse, leur survie, donc leur diffusion, rôle que Jean-Baptiste de Monet, chevalier de Lamarck, attribuait à une mystérieuse force vitale, contenue dans toute vie, qui orientait l'évolution biologique. La deuxième, au contraire, position darwinienne, affirme que c'est parce qu'un processus de sélection a déjà eu lieu au moment où l'observateur enregistre la forme émergente d'une idée, et que les moins « adaptés » ont été éliminés, que les objets dominants peuvent donner l'illusion qu'ils tendaient, dès leur origine, vers une fonction sociale.

On peut mobiliser immédiatement contre ces théories fonctionnalistes de la croyance les mêmes arguments que ceux qui s'opposèrent, jadis, au fonctionnalisme d'un Malinowski¹. Si ces théories étaient valides, tout produit émergeant sur le marché cognitif devrait avoir une fonction sociale identifiable. Or il est manifeste que beaucoup d'entre eux n'en ont aucune, et même, assez souvent, qu'ils sont plutôt contre-productifs si on les évalue du point de vue de leur utilité sociale. Certaines prophéties autoréalisatrices, par exemple, sont franchement nocives : il n'en reste pas moins qu'elles doivent

1. Cf. B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968.

leur pouvoir de nuisance au succès qu'elles recueillent. En outre, symétriquement, on pourrait supposer que tout produit cognitif pouvant avoir une utilité sociale ne manquerait pas d'émerger, ce qui n'est pas plus le cas.

Un problème plus considérable peut encore être mentionné concernant cette orthodoxie crypto-fonctionnaliste. Cette théorie postule que la genèse d'une croyance est placée sous l'autorité d'une causalité téléologique. En effet, puisqu'au terme de sa constitution, la croyance est censée assumer une fonction sociale, c'est que quelque chose l'y fait tendre initialement. C'est la fin qui est ici la cause de l'origine du processus. Or, si le régime téléologique de la causalité est utilisé avec bonheur pour éclairer les actions et décisions d'individus doués de raison, sa mobilisation dans le cas présent est un peu incommode. En effet, si l'on veut conserver cette hypothèse crypto-fonctionnaliste, on doit supposer que les croyances ont en elles, dès leur naissance, une force qui les fait tendre vers ce qu'elles doivent devenir si leur destin est d'assumer une fonction sociale.

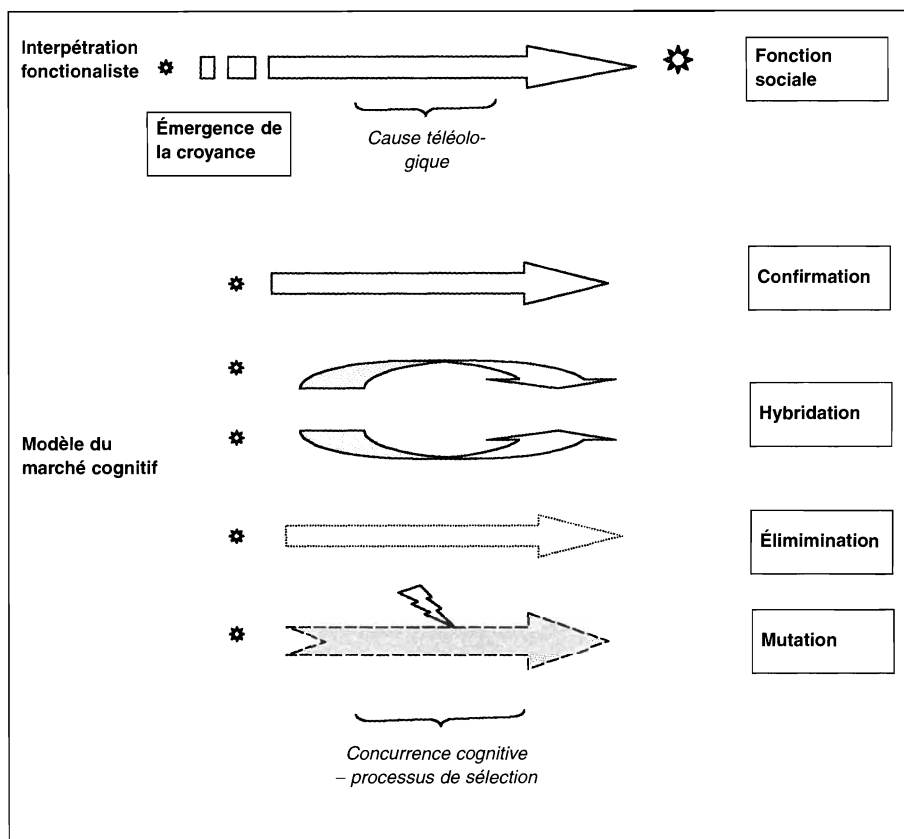
Cette idée ressemble beaucoup à celle de Lamarck et à son mystérieux principe vital qui faisait s'allonger, d'une génération à l'autre, le cou des girafes pour qu'il puisse servir une fonction biologique fondamentale : l'alimentation. On sait que Darwin proposa à l'énigme de l'adaptation des morphologies du vivant à l'environnement une solution beaucoup plus satisfaisante parce qu'elle ne se fondait sur aucune hypothèse *ad hoc*. On peut donc supposer qu'une mystérieuse fonctionnalité sociale préside à l'émergence et au développement des croyances, mais on peut aussi faire le choix d'explorer une théorie qui se conforme au principe de raison suffisante. L'opposition entre ces deux idées peut être synthétisée par le schéma de la page suivante.

La deuxième partie du schéma indique le fait que, selon le modèle du marché cognitif, plusieurs croyances peuvent émerger concernant le même objet.

Ces croyances n'apparaissent pas totalement au hasard, puisque l'imagination humaine est limitée et partiellement structurée, mais du moins ne sont-elles pas orientées *a priori* vers une fonction sociale. Ensuite, elles sont comme des produits qui se proposent sur un marché : livrées à la concurrence. À ce stade, les énoncés ne sont pas toujours arrivés à maturité et plusieurs processus sont possibles qui peuvent les transformer.

Confirmation

La croyance apparaît initialement sous une forme performante, elle ne subit aucune transformation notable.



Hybridation

Deux produits concurrentiels fusionnent et produisent une nouvelle croyance. C'est d'un processus de ce type, par exemple, qu'ont résulté les cultes des cargos. Ces mouvements sont nés dans les îles océaniques du contact de la culture occidentale et de celle des autochtones. Ceux-ci considéraient qu'il y avait, au-delà des océans, un monde d'abondance où vivaient les morts à la peau blanche. C'est pour cette raison que les indigènes de ces îles plaçaient leurs morts sur des barques qu'ils offraient à la mer, les rendant ainsi à leur pays d'origine. Leurs mythes disaient encore que les morts attendaient leur retour parmi les vivants lors de la fin des temps prochaine. Dans ce contexte, on peut comprendre que l'arrivée, pour la première fois, des grands cargos occidentaux sur les côtes océaniques, regorgeant de victuailles et d'objets

manufacturés, ne laissèrent pas indifférentes les populations locales. Plusieurs nouvelles croyances apparurent alors, dont certaines avaient pour caractéristiques d'*hybrider* les mythes locaux et les mythes occidentaux. Tous ces nouveaux cultes proposaient un scénario millénariste similaire : la fin des temps viendrait et les Blancs qui les avaient spoliés des victuailles envoyées par les ancêtres seraient punis. Ensuite viendrait une bienheureuse fin des temps. L'un d'entre eux, connu sous le nom d'*Assisi cult*, affirmait qu'à la fin des temps, les Noirs deviendraient blancs et réciproquement. Le prophète Tokeri de Milne Bay (Nouvelle-Guinée) prédit en 1893 le crépuscule de ce monde. Après un gigantesque cataclysme, seuls les fidèles survivraient. Les vents apporteraient le beau temps, les jardins regorgeraient de taro et d'ignames, la nature tout entière serait abondante tandis que les morts sur leur bateau viendraient rendre visite aux vivants, ouvrant ainsi une ère de béatitude. De même, les Baining de la Nouvelle-Bretagne annoncèrent qu'après le grand tremblement de terre qui éliminerait Européens et sceptiques, le sol se recouvrirait de victuailles et tous les morts (y compris chiens et porcs) ressusciteraient. L'île de Miok Wundi connaîtrait, elle aussi, son âge d'or, comme le relate le mythe de Mansren : à la fin des temps, les vieillards redeviendront jeunes, les malades guériront et les morts retourneront sur la Terre. Il y aura, de plus, nourriture, femmes, parures et armes en abondance. Nul ne sera plus obligé ni de travailler, ni de payer des impôts.

Certaines variantes de ces croyances affirmaient que les Blancs usurpateurs seraient bientôt punis car les « Américains » viendraient dans des cargos somptueux, eux aussi, et les vengeraient. Quelques autres interprétations affirmèrent que c'est Jésus lui-même qui tiendrait la barre. Ces nouveaux cultes représentèrent une réponse qui parut satisfaisante pour rendre compte d'un phénomène nouveau et préoccupant pour les populations locales. Ces produits étaient concurrentiels, mais organisés autour d'une thématique commune ; ils proposaient une sorte de synthèse entre les idées d'une culture locale et des thèmes millénaristes associant des personnages typiquement occidentaux².

Plus proches de nous, certaines sectes n'hésitent pas à proposer des produits de synthèse qui résultent souvent de l'hybridation d'éléments religieux et de données scientifiques ou pseudo-scientifiques. Dans son livre-manifeste, *Le Livre qui dit la vérité*, Claude Vorilhon, dit Raël, propose une lecture « scientifique » d'un célèbre passage de la Bible. Pour éclairer ce passage, il faut rap-

2. Pour ces questions, on consultera H. Desroche (*Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, chap. II) et M. Eliade (*Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, Gallimard, 1981, chap. III).

peler que le leader de cette secte prétend être l'ambassadeur des extra-terrestres. Il aurait rencontré l'un d'eux en France, dans le Puy-de-Dôme, à six reprises en 1973. Ce visiteur lui aurait expliqué que l'humanité aurait été créée par une race extra-terrestre en laboratoire. La Bible ne dirait rien d'autre que cela, mais le message en aurait été mal interprété au cours du temps. Toute la doctrine raélienne est une tentative d'hybridation entre une culture biblique et une vulgate scientifique :

« L'homme de Dieu apporta vingt pains d'orge, mais son serviteur dit : "Comment nourrirais-je cent personnes avec vingt pains ? — On en mangera et il en restera." Il les servit, ils en mangèrent et laissèrent des restes suivant la parole de Yahvé. »

Les créateurs apportent ici un aliment synthétique et déshydraté qui, ajouté d'eau, correspond à cinq fois plus de volume. Avec vingt petits pains, il y a suffisamment de nourriture pour cent hommes. Déjà, vous connaissez les petites pilules vitaminées dont se nourrissent vos premiers cosmonautes. Cela tient peu de place mais comporte tous les éléments nécessaires à la nutrition.

Dans une pilule, il y a de quoi nourrir un homme, dans un volume équivalent à un petit pain, cinq hommes, dans vingt petits pains, il y a de quoi nourrir cent hommes.

Élimination

Un produit apparaît, puis disparaît simplement parce qu'il cesse d'être cru ou parce que les conditions de sa diffusion ne sont pas réunies. Le film *Signes* de Night Shyamalan a popularisé le phénomène des *crop circles*. Il s'agit de grands cercles qui apparaissent mystérieusement, généralement dans des champs de blé. Ceux-ci peuvent être de simples cercles ou dessiner des figures plus complexes. Personne ne doute de la matérialité de ces phénomènes. Cependant, il en existe plusieurs interprétations concurrentes. La plus immédiate est celle du canular, d'autant que ces phénomènes, principalement apparus dans le sud de l'Angleterre dans les années quatre-vingts, pouvaient facilement être reproduits artificiellement. D'ailleurs, en septembre 1991, deux artistes, Doug Bower et Dave Chorley, prétendirent qu'ils étaient les auteurs de plus de deux cents *crop circles* depuis 1976. Un peu partout dans le monde, des groupes appelés *Circle Makers* revendiquent la création de ces « œuvre d'art ».

D'autres prétendent que ces cercles ne peuvent pas tous être des canulars. En effet, certains paraissent trop complexes, trop réguliers pour être

réalisés de main d'homme en une seule nuit. Les propositions ne manquent alors pas pour rendre compte de cette énigme. La théorie de pistes d'atterrissage pour extra-terrestres est une des plus populaires. Il en existe d'autres : ces *crop circles*, par exemple, seraient le fait de l'action de *Marasmius oreades*, un champignon qui laisserait sur le sol une substance toxique qui pourrait dessiner des cercles s'élargissant d'année en année. On affirme encore qu'ils seraient la conséquence d'essais de prototypes d'armes d'un nouveau genre, canon laser à micro-ondes, etc.

Une autre théorie apparue en 1989 sous la plume d'un météorologue, Gorge Terence Meaden, proposa d'expliquer ce phénomène par les effets d'un plasma-vortex. Sa théorie connaît un certain succès lorsqu'elle apparaît sur le marché cognitif. Elle se fonde sur un phénomène physique connu qui pourrait, en effet, produire, et ce en un temps record, ces mystérieux cercles sur lesquels le monde s'interroge encore à cette période. Son succès est de courte durée cependant. Elle est bientôt éliminée lorsqu'à partir des années quatre-vingt-dix, les *crop circles* revêtent la forme de pictogrammes aux motifs beaucoup plus complexes que celui du simple cercle. L'hypothèse physique du tourbillon devient alors inopérante et disparaît. C'est un exemple d'élimination sur le marché cognitif.

Mutation

Un produit se transforme, par adjonction ou amputation d'un ou de plusieurs éléments. Les travaux d'Allport et Postman sont une illustration de ce phénomène. Ces deux auteurs, désirant mettre au jour certains des mécanismes de la diffusion des rumeurs, proposaient cette expérience : il s'agissait d'utiliser une image riche en détails, et de la décrire à un individu qui ne la voyait pas³. On lui demandait ensuite de raconter à un autre sujet, le plus exactement possible, ce qu'il venait d'entendre. Le deuxième sujet racontait à son tour à un troisième sujet et ainsi de suite, jusqu'à former une chaîne de six ou sept témoins. Il s'agit ni plus ni moins d'examiner avec une certaine méthode les effets de ce que l'on appelle communément le *téléphone arabe*. Or les résultats de ces expériences sont spectaculaires. En effet, les descriptions faites par le dernier sujet sont généralement très différentes du contenu réel de l'image.

Ces expériences montrent qu'une proposition initiale peut « muter » dans l'interlocution. Cela ne constitue pas une surprise, mais il reste à souligner que ces adjonctions ou ces amputations du récit initial se produisent

3. Cf. G. Allport & L. Postman, *The Psychology of rumor*, New York, Henry Holt, 1947, p. 173-175.

selon une certaine logique. En effet, le sujet en carence d'information, aura tendance à interpréter une donnée ambiguë (la description qui lui sera faite de l'image initiale) en fonction de ce que Schutz aurait appelé une « réserve pré-organisée de connaissances », en d'autres termes, une représentation préalable⁴. Celle-ci peut éventuellement être stéréotypée. C'est ainsi que d'obscur expériences menées sur des philodendrons « télépathes » par un ex-policier et publiés dans un journal de parapsychologie devinrent, à force d'être citées (dans des journaux, des livres) sans être vérifiées, des résultats obtenus par un éminent psychologue montrant indubitablement l'existence de perceptions primaires chez les plantes, et leur aptitude à détecter le mensonge — alors qu'en réalité, toutes les expérimentations menées pour tester cette théorie ont été des échecs⁵ !

L'hypothèse « darwinienne », que j'ai évoquée plus haut, peut s'apparenter à ce qu'explique Boyer :

L'anthropologie explique l'origine de nombreux phénomènes culturels en allant, non de l'Un vers le Multiple mais du Beaucoup vers le Beaucoup moins, c'est-à-dire des multiples variantes que produit constamment notre cerveau aux variantes bien moins nombreuses qui peuvent effectivement être transmises à d'autres et se stabiliser dans un groupe humain⁶.

C'est en prenant au sérieux cette hypothèse que j'ai mis sur pied plusieurs expériences décrivant le genre de tâtonnements cognitifs qui précèdent l'émergence de certaines croyances. Pour que cette expérimentation ait un sens, il faut cependant admettre un postulat : la probabilité d'émergence d'une croyance devient non négligeable à partir du moment où les acteurs sociaux sont confrontés à un phénomène qui les implique d'une façon ou d'une autre (parce qu'il éveille leur curiosité, leur inquiétude, parce qu'il mobilise une partie de leur identité sociale, etc.) et à propos duquel ils sont en carence d'information. Deux critères donc : *effet d'implication* et *insuffisance d'information*.

Il s'agissait, dans la première expérience, de soumettre à des volontaires le récit de deux situations énigmatiques à propos desquelles on leur demandait, au cours d'un entretien individuel, d'imaginer une ou plusieurs

4. Cf. A. Schutz, *Le Chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.

5. Comme le montre le numéro 189 de la revue *Science*, en 1975. Voir sur cette affaire H. Broch, *Le Paranormal*, Paris, Seuil, 1989.

6. A. Boyer, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Laffont, 2001, p. 37.

solutions. Ces situations n'étaient pas anodines, elles s'étaient réellement produites par le passé et avaient suscité une ou plusieurs croyances collectives. On s'assurait, au cours de l'entretien, que l'interviewé n'avait jamais entendu parler de cette situation auparavant (les entretiens qui ne correspondaient pas à ce critère furent éliminés de l'analyse).

144 entretiens ont été réalisés⁷ en face à face auprès de 72 hommes et 72 femmes. La moitié des interviewés se voyait soumettre un énoncé décrivant sommairement les faits de la première énigme, puis de la seconde, et l'autre moitié, deux autres énoncés d'où l'on avait retiré toute mention contextuelle (époque, endroit, nature des individus concernés). En d'autres termes, chaque sujet était confronté à deux énigmes, l'une après l'autre, avec contexte *ou* sans contexte. Après avoir enregistré toutes les solutions imaginées par l'interviewé, on lui demandait de choisir celle qui lui paraissait la plus crédible. Le contenu des entretiens fut analysé selon trois principes :

- repérer le scénario évoqué en premier, afin de mesurer quelque chose de ce que l'on pourrait appeler la *spontanéité cognitive* ;

- soumettre le discours à l'analyse prototypique et catégorielle, qui consiste à croiser le rang d'apparition du scénario et sa fréquence dans le discours⁸, afin de mesurer le poids de chaque scénario dans les discours individuels, ce que l'on appellera le *facteur d'évocation* (noté *indice prototypique et catégoriel*, IPC) ;

- voir celui d'entre les scénarios évoqués par l'individu qui lui paraissait le plus crédible

L'hypothèse fondamentale qui soutient l'expérience que je présente ici est que les scénarios qui peuvent émerger face à une énigme et qui deviendront peut-être bientôt des croyances sont sans doute sans cesse renouvelables, mais sont aussi, quant à leurs « structures », quant aux schèmes qui les soutiennent, quant à leur argumentation sous-jacente, liés à un espace logique restreint.

Cette idée fut, par exemple, illustrée expérimentalement par Ward⁹. Le psychologue demanda à des volontaires de dessiner des animaux imagi-

7. Je remercie ici la promotion de la licence pluridisciplinaire 2003-2004, sans l'aide matérielle de laquelle cette recherche eût été très affaiblie.

8. Pour plus de précisions, cf. P. Vergès, « L'évocation de l'argent. Une méthode pour la définition du noyau central d'une représentation », in *Bulletin de psychologie*, XLV, 405, 1992. Idem, « Approche du noyau central. Propriétés quantitatives et structurales », in C. Guimelli (dir.), *Structure et transformations des représentations sociales*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1994.

9. Cf. T.B. Ward, « Structured imagination. The role of category structure in exemplar generation », in *Cognitive Psychology*, 27(1), 1994.

naires, aussi extravagants que bon leur semblerait. Il s'agissait de laisser totalement libre cours à leur créativité. Malgré cette directive, les dessins, pour dissemblables et étranges qu'ils aient pu paraître au premier examen, présentaient tous des créatures respectant certaines règles d'organisation physiologique du monde animal. Vous pouvez tenter cette expérience vous-même. Vous constaterez alors que, malgré toute l'étendue de notre imagination, nous ne pouvons la mobiliser sans respecter le plus souvent des principes implicites. Par exemple, la créature que vous dessinerez aura peut-être cinquante pattes, mais vingt-cinq de chaque côté du corps. Peut-être l'aurez-vous dotée de dix yeux, mais deux au moins se trouveront sur le devant du corps, dans le sens de sa marche. En d'autres termes, vous aurez utilisé, sans en prendre conscience, un principe de symétrie bilatérale et un autre de localisation hiérarchique des organes sensoriels. Les mythologies, qui ne sont pas avares de créatures surnaturelles, ne contreviennent que très rarement à ces structures implicites de notre imagination. Il n'en va pas différemment pour les croyances en général : elles sont sans cesse diverses et renouvelées et, en même temps, elles ne s'expriment que sous le joug d'un espace logique dont elles ne s'affranchissent presque jamais.

Les solutions imaginées par les interviewés pour résoudre les deux énigmes qui leur étaient présentées furent donc très diverses en même temps que sous-tendues par un nombre assez restreint de postures mentales. L'ambition est ici de sérier cet espace logique en voyant bien que le contexte, on va le mesurer, est un facteur important de la variation de ces scénarios.

1 LE XIII^e ARRONDISSEMENT DE PARIS ET LA DISSIMULATION DES MORTS

Voici les deux énoncés de la première énigme, avec contexte et sans contexte, qui donnèrent lieu à une première série d'entretiens. Les interviewés lisaient les énoncés un certain nombre de fois, et l'entretien ne commençait qu'à partir du moment où ils déclaraient avoir compris l'énigme.

Énoncé avec contexte

Normalement, on dénombre en moyenne une centaine de morts par an dans une population de 10 000 habitants. Or, dans les années quatre-vingts, on a remarqué que dans le quartier chinois du XIII^e arrondissement de Paris, qui compte 10 000 habitants environ, il n'y avait que deux ou trois morts par an. Comment expliquer cette différence ?

Énoncé sans contexte

Normalement, on dénombre en moyenne une centaine de morts par an dans une population de 10 000 habitants. Or, on a remarqué que dans un quartier précis d'une grande ville X, quartier peuplé de 10 000 habitants, il n'y avait que deux ou trois morts par an. Comment expliquer cette différence ?

Ces faits, tout à fait réels¹⁰, engendrèrent, dans le Paris des années quatre-vingts, une croyance remarquable qui permettait de résoudre de façon crédible l'énigme posée en mobilisant une solution qui avait des chances de frapper les esprits en une période où le thème de l'immigration était l'enjeu de beaucoup de débats. Elle affirmait ceci : on ne déclare pas les morts dans cette communauté pour pouvoir récupérer leurs papiers. Les corps sont acheminés et enterrés vers des pays voisins (Hollande, Belgique) de façon anonyme. De cette façon, il est possible, et lucratif, de faire entrer de nouveaux émigrés qui seront des « vrais-faux » clandestins. Ces papiers sont revendus et permettent l'arrivée d'une nouvelle main-d'œuvre bon marché.

Le scénario et l'argumentation qui fondent cette croyance semblent acceptables et même plutôt convaincants, mais, mis à part de très rares exceptions¹¹, ne renvoient à aucune réalité. Ils se présentent sous la forme d'un paralogisme que voici :

1) pour une population de 10 000 personnes, on dénombre une centaine de morts par an ;

2) dans la population du XIII^e arrondissement, on dénombre moins d'une dizaine de morts par an ;

3) il y a dans cette communauté des morts qui ne sont pas déclarés.

Où est le défaut argumentatif ? Dans la comparaison initiale. En effet, prévoir le nombre de morts dans deux populations distinctes suppose qu'elles soient comparables, notamment dans leur structure d'âge. C'est la clause *toutes choses égales par ailleurs* qui est oubliée. Car la prémisse (1)

10. Je remercie Jean-Bruno Renard et Véronique Champion-Vincent pour les précisions qu'ils ont eu la gentillesse de m'apporter sur cette affaire.

11. Le journal *Libération* du 1^{er} novembre 1983 semble admettre que quelques cas de fraudes sont avérés, sans en dire plus. La chose n'est bien sûr pas impossible, mais, comme le précise le quotidien, le phénomène est tellement marginal qu'il ne peut prétendre à rendre compte de l'énigme présentée.

néglige le terme « en moyenne ». En effet, on ne dénombre une centaine de morts dans une population de 10 000 personnes qu'*en moyenne*. Selon la structure démographique de cette population, par exemple, ce chiffre peut largement varier. Or la communauté asiatique considérée était caractérisée par un grand nombre d'enfants en bas âge et, d'une façon générale, de jeunes gens. Cette situation démographique n'était donc pas comparable avec celle de la population française plutôt vieillissante. Par conséquent, il n'y avait rien d'étonnant à constater un taux de mortalité moindre dans cette communauté.

1.1 Résultats

Résultats généraux

D'une façon générale, les résultats ne montrent aucune différence remarquable entre les hommes et les femmes, tant pour le nombre de scénarios évoqués (5,12 pour les hommes ; 5,08 pour les femmes) que pour la spontanéité avec laquelle certains le furent et la crédibilité qui leur fut accordée. En revanche, la présence ou non du contexte dans l'énoncé bouleverse le rapport de force entre les différentes postures mentales exprimées à travers les scénarios.

Avant cela, notons à titre introductif que le nombre moyen de scénarios évoqués par personne est de 5,11 (il s'agit d'un chiffre proche de celui obtenu pour l'autre énigme, comme on le verra). La différence sur ce point entre les entretiens avec et sans contexte n'est pas probante, même si l'on peut noter marginalement que le contexte semble inhiber légèrement les imaginations, puisque le nombre moyen de scénarios évoqués dans les entretiens sans contexte est légèrement inférieur à 5.

Un des faits les plus remarquables à ce niveau d'analyse est que les individus évoquent la plupart du temps (dans 90 % des cas) des scénarios monocausals. Ils en évoquent volontiers plusieurs, mais qui sont disjoints les uns des autres. Il y a une gymnastique mentale minimale pour concevoir qu'un effet puisse être produit par deux causes simultanées. Certains auteurs, comme Fischhoff ou Nisbett et Ross¹², ont déjà souligné, quoique de façon très différente, l'attraction des esprits pour les explications monocausales.

12. Cf. B. Fischhoff, « For those condemned to study the past », *op. cit.* R.E. Nisbett & L. Ross, *Human Inference*, *op. cit.*

Stratégies d'inversion et de séparation

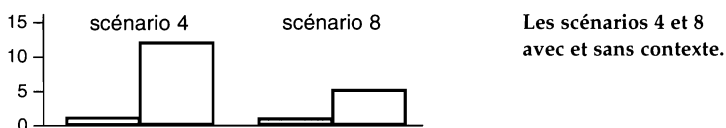
Une première typologie des scénarios inventés par les interviewés pour résoudre l'énigme fut réalisée sur la base d'un échantillon aléatoire issu des 30 entretiens. Elle dégage quinze types de scénarios dont certains sont assez proches.

- 1) Hygiène de vie : dans ce scénario, les individus sont censés avoir une meilleure espérance de vie parce qu'ils se nourrissent mieux, qu'ils ne fument pas, qu'ils ne boivent pas, etc.
- 2) Démographie 1 : ce scénario propose la bonne solution, si le taux de mortalité est faible dans ce quartier, c'est parce que ses habitants sont plus jeunes que la moyenne de la ville.
- 3) Démographie 2 : c'est l'idée symétrique qui est présentée ici, puisqu'on suppose que les personnes âgées quittent le quartier avant de mourir (elles retournent en Chine, par exemple).
- 4) Argument de la séparation : cf. *infra*.
- 5) Infrastructure médicale : le taux de mortalité est bas dans ce quartier parce que les habitants y bénéficient d'un meilleur encadrement médical.
- 6) Sécurité environnementale 1 : le quartier est particulièrement protégé naturellement. On note que ce scénario est souvent hybridé avec le scénario d'inversion car les récits mentionnent souvent le fait que ce quartier à faible mortalité a pu être épargné par une inondation qui a touché le reste de la ville.
- 7) Sécurité environnementale 2 : le quartier serait protégé de l'insécurité créée par les hommes (délinquance, insécurité routière si le quartier est piéton...).
- 8) Inversion : cf. *infra*.
- 9) État psychologique : la population du quartier aurait une meilleure hygiène mentale, serait moins angoissée, moins déprimée...
- 10) Disparition des morts : il s'agit du scénario qui s'était répandu dans les années quatre-vingts à Paris.
- 11) Statistiques fausses : on conteste tout simplement la réalité des chiffres proposés par l'énoncé, la méthode de calcul...
- 12) Statut social : dans ce quartier vivrait une population aisée qui aurait une meilleure espérance de vie.
- 13) Sexe : dans ce quartier vivraient plus de femmes qui ont une meilleure espérance de vie.
- 14) Religion-culture : la population de ce quartier aurait une culture, une religion qui favoriserait l'allongement de la vie (par exemple, elle enjoindrait de s'occuper convenablement des vieillards).

- 15) Autres : sont regroupés ici les rares scénarios échappant à la typologie précédente.

Certains de ces scénarios sont sensibles à l'énoncé du contexte, parmi eux, deux le sont tout particulièrement : ceux qui ont recours à une manipulation dont le résultat est de simplifier abusivement l'énigme (scénarios 4 et 8).

Dans le graphique suivant, on voit que la présence de ces deux scénarios (selon le critère d'évocation, c'est-à-dire la mesure de l'IPC) dépend fortement de celle du contexte : avec le contexte, ils tendent à disparaître.



Le scénario 4 est celui de la séparation. Les individus imaginent, contrairement à ce que propose l'énoncé, que la zone où le taux de mortalité est plus faible est, géographiquement ou temporellement, séparée de celle où elle est normale. Par exemple, certains expliquent que la zone à faible mortalité se situe dans un pays occidental tandis que la zone où 100 personnes sur 10 000 meurent en moyenne par an appartient à un pays plus pauvre. Des partitions urbain/rural, passé/présent se proposent encore pour aider à résoudre l'énigme.

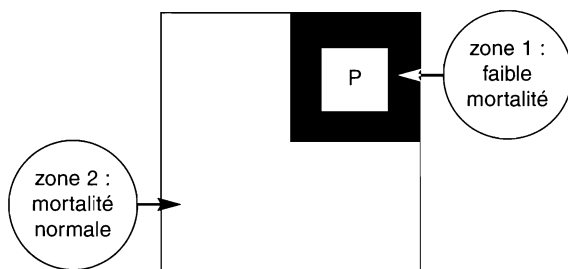
Le scénario 8, quant à lui, propose une inversion du problème. Alors que l'énoncé affirme que le taux de mortalité de 100 pour 10 000 par an est normal, l'interviewé considère qu'il s'agit d'une surmortalité tandis qu'il considère comme normale la sous-mortalité du mystérieux quartier. Dès lors, il ne lui reste plus à expliquer, non pas pourquoi l'on meurt moins en moyenne dans ce quartier, mais pourquoi l'on meurt plus ailleurs. Certains évoquaient, par exemple, une catastrophe naturelle qui aurait épargné le quartier à faible mortalité. Il semble qu'il soit plus aisé d'élucider ce qui peut interrompre la vie que ce qui peut la prolonger.

Les scénarios 4 et 8 furent presque toujours hybridés avec d'autres puisqu'ils ne constituent pas en soi une résolution de l'énigme, mais seulement une posture qui facilite cette résolution. L'apparition du contexte dans l'énoncé interdit presque ce recours dans la mesure où il est précisé que les choses se déroulent à Paris et dans le quartier chinois et que, dès lors, le recours aux schémas de séparation et d'inversion devient périlleux, même pour l'esprit de mauvaise foi. La sélection fait donc son œuvre et ces scénarios disparaissent.

1.2 Réduction de la typologie

Les treize autres types de scénarios peuvent être ramenés à une typologie simplifiée qui dépasse les histoires narrées pour dégager les postures mentales qu'elles impliquent. Pour me faire comprendre, il faut en revenir au problème sous sa forme stylisée.

L'énigme posée implique en fait une question d'*hétérogénéité*. Il s'agit de savoir pourquoi, dans un espace homogène, une zone présente des caractéristiques hétérogènes, en d'autres termes pourquoi, dans une ville, un quartier présente une mortalité moindre. Sous une forme simplifiée, l'énigme se présente avec trois catégories qui peuvent être mobilisées pour sa résolution :



La zone 2 représente le reste de la ville, la zone 1 représente le quartier où la mortalité est faible et le P désigne la population de la zone 1. Dès lors, le scénario 4 apparaît comme une stratégie de dissociation de la zone 1 et 2 que n'autorise pas l'énoncé, et dont la difficulté est rendue plus explicite encore par la mention du contexte. Le scénario 8, quant à lui, indique que l'esprit focalise sur la zone 2 plutôt que la zone 1, ce qui contredit, là encore, l'énoncé de l'énigme.

La typologie simplifiée que j'évoquais plus haut permet de ramener les scénarios à quatre postures mentales simples.

La première est celle des *causes exogènes* : on y trouve tous les scénarios qui prétendent expliquer la faible mortalité de la zone 1 par des caractéristiques de cette zone qui viendraient s'imposer aux individus. Par exemple, il y aurait, dans cette zone, de meilleures infrastructures médicales qui permettrait de prendre en charge plus facilement les blessés ou les malades ; certains évoquent encore la possibilité que le quartier soit piéton et que les habitants soient peu confrontés à l'insécurité routière, etc.

La deuxième est celle des *causes endogènes*. S'y trouvent regroupés tous les scénarios qui prétendent expliquer la faible mortalité de la zone 1 par les

Note sur l'approche épistémologique de J.M. Berthelot

Son intérêt pour les postures mentales sous-tendant les positions paradigmatiques des sciences sociales conduit cet auteur à disséquer chaque moment de la recherche afin d'obtenir une cartographie de son espace. Il est particulièrement attentif, dans ses analyses, à la traduction des phénomènes tels qu'ils se donnent en discours raisonnés. Ces discours constituent la dernière maille de la démarche scientifique. Mais il souligne toujours qu'en-deçà de la structuration chronologique du discours, on peut déceler des ossatures cognitives constantes qui orientent et organisent son expression : « Néanmoins, il apparaît assez clairement que derrière les représentations tutélaires accompagnant les premières recherches, et *a fortiori* les suivantes, se dissimule une *matrice explicative latente*, induisant la pertinence des choix analytiques opérés. »*

Berthelot décèle dans le champ des sciences sociales, qui est l'un de ses objets d'étude privilégiés, plusieurs niveaux de structuration de ces ossatures, mais il insiste sur leur niveau élémentaire qu'il propose d'appeler des *schèmes d'intelligibilité* et qu'il définit comme « des matrices d'opérations de connaissance commune à divers programmes ». ** Ces schèmes proposent non seulement une organisation qui permet de rendre les phénomènes (en l'occurrence sociaux) intelligibles, mais encore, puisqu'ils préexistent à l'analyse, savonnent la pente de certaines interprétations. Berthelot identifie six schèmes sans prétendre à l'exhaustivité : le schème causal, le schème fonctionnel, le schème structural, le schème herméneutique, le schème actanciel et le schème dialectique. Chacun de ces schèmes correspond à une posture typique d'interprétation des phénomènes. Par exemple, le schème herméneutique considère que le phénomène traduit un autre degré de réalité (il s'agit de le décrypter comme dans la critique littéraire) : ainsi, tel schisme dans l'Église catholique va être vu comme révélateur d'une tendance contemporaine à la parcellisation du lien social et annonciateur de l'avènement d'une société post-moderne.

Cette cartographie que propose l'épistémologue français est descriptive des carrefours programmatiques des sciences sociales, mais il considère qu'elle peut rendre compte aussi des catégories de la connaissance ordinaire qui cherchent à comprendre le monde : « Qu'il suffise de constater que les schèmes présentés ci-dessus à partir de leur mode de présence dans les sciences sociales sont, en fait, repérables dès les prémices de la connaissance humaine. Ils apparaissent alors comme les voies privilégiées par lesquelles se construit aux diverses époques historiques une *intelligence du monde*. » *** C'est à ce titre que je mobilise, en partie, sa typologie pour rendre compte des résultats obtenus.

* J.M. Berthelot, *Les Vertus de l'incertitude*, Paris, PUF, 1996, p. 41.

** J.M. Berthelot (dir.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001, p. 498.

*** J.M. Berthelot, *Les Vertus de l'incertitude*, op. cit., p. 82.

caractéristiques de la population qui l'habite. Par exemple, la population considérée a un statut social supérieur aux autres quartiers, elle a une meilleure alimentation, une meilleure hygiène de vie, résiste mieux au stress pour des raisons culturelles, etc.

La troisième, par référence à la schématisation de Jean-Michel Berthelot, est nommée *herméneutique* : « [Elle] est en fait mobilisé[e] chaque fois qu'un phénomène va être conçu comme pouvant être l'*expression* d'un autre niveau de réalité¹³. » On regroupera sous cette étiquette les scénarios qui contestent la réalité des statistiques mentionnées dans l'énoncé de l'énigme et considèrent qu'elles cachent quelque chose qu'il s'agit de deviner. Le scénario émergeant de cette posture est celui de la disparition des morts : la population de la zone 1 fait disparaître ses morts et ne les signale pas pour diverses raisons, la conséquence est que l'on a le sentiment fallacieux qu'on y meurt moins qu'ailleurs.

La quatrième de ces postures peut être appelée (avec précaution) *explication structurelle* parce qu'y sont regroupés les scénarios qui analysent la structure de la population de la zone 1 en termes de sexe ou de classe d'âge pour tenter de résoudre l'énigme.

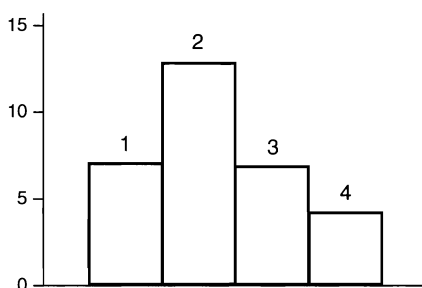
Le scénario 2, par exemple, considère que l'espérance de vie est meilleure dans la zone 1 parce que des jeunes sont venus s'y installer, le scénario 3, connexe du précédent, prétend que c'est parce que les vieux fuient ce quartier. Le scénario 13, beaucoup plus rare, considère que c'est un quartier où vivent plus de femmes que d'hommes et que, les premières ayant une espérance de vie supérieure aux seconds, ceci expliquerait le faible taux de mortalité de la zone 1.

	Causes exogènes	Causes endogènes	Solution herméneutique	Explication structurelle
Scénarios concernés	5, 6, 7	1, 9, 12, 14	10, 11	2, 3, 13

Scénarios classés selon leur thème explicatif.

L'Indice Prototypique et Catégoriel (IPC) permet d'indiquer quelque chose du premier rapport de force entre les postures cognitives. Le graphique suivant permet de voir que, face à cette énigme « d'hétérogénéité », les explications endogènes s'imposent dans les discours.

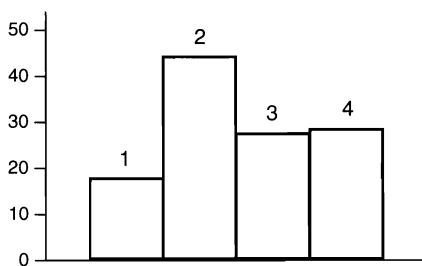
13. J.M. Berthelot, *Les Vertus de l'incertitude*, Paris, PUF, 1996, p. 79.



Énigme 1 : IPC selon les postures cognitives.

- 1 - cause exogènes
- 2 - cause endogènes
- 3 - cause "structurelles"
- 4 - herméneutique

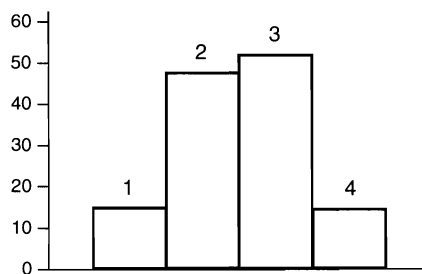
Cette posture est aussi, en moyenne, celle des premiers scénario évoqués, comme le montre le graphique suivant. C'est elle donc qui jouit de la spontanéité cognitive des interviewés. On remarque, sur ce même graphique, que la posture herméneutique, qui était la plus faible pour l'IPC, arrive en deuxième position, ce qui sera plus vrai encore lorsque le contexte sera précisé. On peut supposer que le scénario de la disparition des morts, qui est central dans l'interprétation herméneutique, s'il envahit peu le discours, surgit en revanche aisément dans les esprits, peut-être parce que cette énigme active des stéréotypes (ethniques, en l'occurrence).



Énigme 1 : le premier scénario.

- 1 - cause exogènes
- 2 - cause endogènes
- 3 - cause "structurelles"
- 4 - herméneutique

Le graphique de la crédibilité me semble apporter une information intéressante :



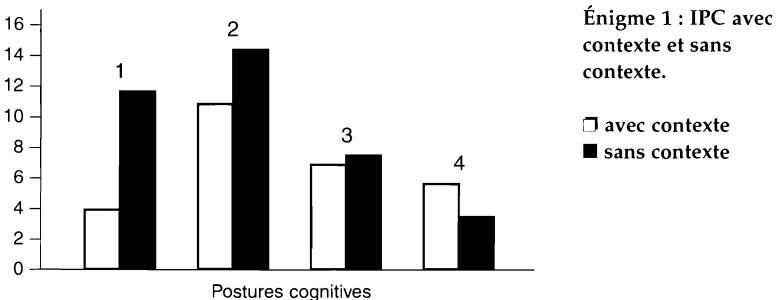
Énigme 1 : crédibilité des postures cognitives.

- 1 - cause exogènes
- 2 - cause endogènes
- 3 - cause "structurelles"
- 4 - herméneutique

On le voit, les causes structurelles qui étaient assez faibles ordinalement, tant pour l'IPC que pour le premier scénario évoqué, dépassent toutes les autres quant au facteur de crédibilité. Cette posture structurelle, dans ce problème d'hétérogénéité, semble apporter une satisfaction cognitive plus grande en moyenne, ce qui peut être interprété en termes de rationalité procédurale. En effet, certains produits cognitifs, comme ici les causes structurelles, sont plus satisfaisants que d'autres, mais ne s'imposent pas forcément si les efforts mentaux pour les découvrir sont trop coûteux. L'explication par les causes structurelles est moins aisée, moins spontanée que les explications endogènes, par exemple, mais lorsqu'elles sont mentionnées, elles jouissent d'une sorte d'effet de dévoilement qui entraîne souvent la conviction de l'interviewé. En effet, dans 65 % des cas, lorsque la cause structurelle est évoquée, c'est aussi elle qui est choisie comme la plus crédible, ce qui n'est vrai que dans 30 % des cas environ pour les causes endogènes (soit moitié moins). Pour comprendre ces chiffres, il faut se rappeler que la posture endogène est plus fréquemment évoquée que celle des causes structurelles.

1.3 Résultats avec et sans contexte

On constate qu'il y a, dans certains cas, une grande variation de l'importance des scénarios dans les discours selon que le contexte est précisé ou non. En réalité, les scénarios varient par grappes, selon qu'ils sont rattachés à telle ou telle posture mentale (ce qui justifie *a posteriori* les regroupements opérés). D'une façon générale, on note que l'absence de contexte a tendance à aiguïser l'imagination et les discours, ce qu'avait suggéré déjà le nombre moyen de scénarios évoqués par individu. Comme on le voit dans le graphique suivant, les indices IPC sont plus importants sans le contexte.

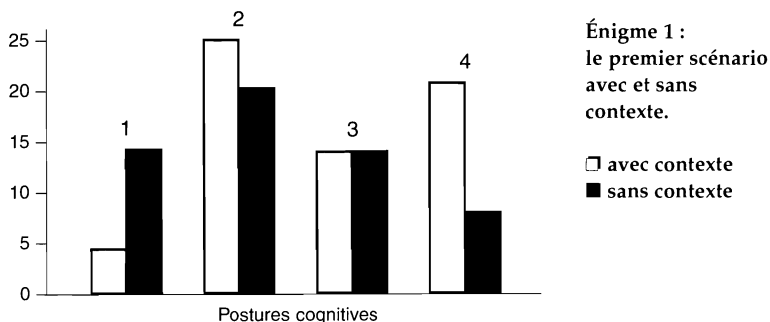


Une seule exception : la posture herméneutique. Le scénario de la disparition des morts est celui qui bénéficie le plus de la présence du contexte dans l'énoncé, car celui-ci tend à focaliser l'esprit sur les caractéristiques

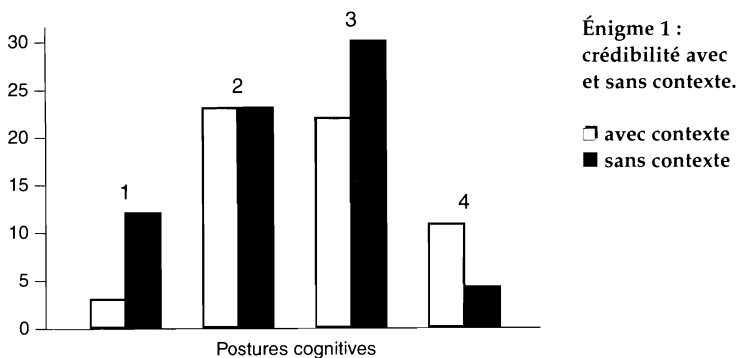
ethnico-culturelles de la population. C'est pour cette raison qu'à l'inverse, la posture qui pâtit le plus de la présence du contexte est l'explication par les causes exogènes.

Ceci est vrai pour l'IPC où ce mode d'explication passe de la position numéro 2 sans le contexte à la dernière place avec le contexte, comme pour la crédibilité ou l'évocation du premier scénario où il s'effondre littéralement et occupe de loin la dernière position.

La mention de la spécificité nationale de la population rend moins satisfaisante, du point de vue cognitif, la catégorisation par la zone 1, c'est-à-dire l'espace social où se manifeste l'hétérogénéité. Il n'y a donc aucune surprise à constater la force de la posture endogène pour le critère IPC et pour le premier scénario évoqué. Elle domine les autres dans tous les domaines dès lors que le contexte est précisé :



En revanche, elle perd sa primauté dans l'évaluation de la crédibilité lorsque les individus sont confrontés aux énigmes sans le contexte. Comme on le voit dans le graphique suivant, c'est alors la posture structurale qui l'emporte, ce qui apparaissait déjà dans les résultats généraux :



2 UNE AUTRE ÉNIGME : L'AFFAIRE DES PARE-BRISE BRISÉS DE SEATTLE

Vers la fin des années cinquante, une psychose collective gagna la ville de Seattle. On y trouvait de plus en plus de pare-brise d'automobiles grêlés par de petites fêlures. Ce mystère occupa un moment l'opinion publique et pris une telle ampleur que le président Eisenhower, à la demande du gouverneur de l'État, crut bon de mobiliser une équipe d'experts afin d'éclaircir ce mystère. Deux croyances concurrentielles proposaient une solution à cette énigme.

Selon la première théorie, dite des « retombées », on avait affaire aux conséquences d'essais nucléaires soviétiques qui avaient pollué l'atmosphère. Les retombées de cette pollution se traduisaient par une fine pluie corrosive pour le verre, à cause de l'humidité du climat de la région de Seattle.

La deuxième théorie, dite du « macadam », mettait en accusation les grands travaux de réaménagement des réseaux routiers lancés par le gouverneur Rosellini. Ce programme d'autoroute était censé engendrer des projections fréquentes de gouttes d'acide provenant du revêtement très récent du macadam, et favorisées par le climat humide (encore lui) qui règne sur le Puget Sound.

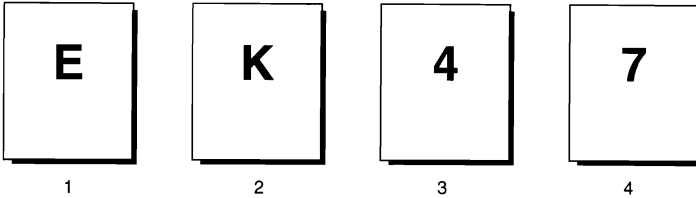
Les enquêteurs furent bien inspirés de ne pas prêter trop d'attention à ces explications. Ils cherchèrent à savoir pourquoi les citoyens de la ville de Seattle prétendaient que les pare-brise de leurs voitures étaient grêlés. Ils découvrirent alors que les pare-brise n'étaient pas plus endommagés à Seattle que dans une autre ville, et que le nombre de ceux qui l'étaient n'avait pas augmenté. En fait, à mesure que la rumeur progressait dans la ville, ses habitants s'étaient mis à faire ce qu'ils ne faisaient évidemment pas d'ordinaire : ils avaient examiné avec beaucoup de minutie le pare-brise de leur véhicule, et avaient donc pu voir qu'il était effectivement parfois strié de petits éclats. Mais, comme le dirent les experts, ce n'était là rien d'autre que la conséquence naturelle, et généralement inaperçue, de l'usure de leur véhicule. Watzlawick a donc eu raison de faire remarquer, à propos de cette affaire : « Ce qui avait éclaté à Seattle était une épidémie non de pare-brise grêlés, mais de pare-brise examinés¹⁴. »

Pour mieux comprendre ce qui a pu se passer à Seattle et ce qui a favorisé l'émergence de cette curieuse croyance collective, je veux rapidement évoquer les résultats des expériences de Wason, en 1966, sur le biais de confirmation. Cette « psychose collective » n'est que la manifestation, un peu aberrante il est vrai, d'une des pentes naturelles de notre esprit.

14. P. Watzlawick, *La Réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1978, p. 81.

Wason et le biais de confirmation

Dans l'expérience de Wason sur le processus de confirmation, il s'agit, pour les sujets, de répondre au problème dit *des quatre cartes*. On présente quatre cartes de ce type :



Après avoir précisé que, sur le recto, on peut trouver deux lettres possibles : E ou K et que, de la même manière, on peut trouver sur le verso deux chiffres possibles : 4 ou 7, on pose la question : quelles cartes faut-il retourner pour vérifier l'affirmation suivante : *si une carte a une voyelle d'un côté, elle a un chiffre pair de l'autre ?*

La solution est qu'il faut retourner les cartes 1 et 4, mais l'immense majorité d'entre nous choisit les cartes 1 et 3. Ce faisant, nous nous concentrons sur les cas qui *confirment* la règle plutôt que sur ceux qui l'*infirmant*. En effet, il paraît naturel de considérer que la carte 3 confirme la règle que prescrit l'énoncé du problème, ce qui est en effet le cas si l'on trouve une voyelle en examinant son verso. Mais en réalité, on pourrait y découvrir une consonne sans que cette règle ne soit violée ; la seule carte qui peut (la première mise à part) en établir la validité est la quatrième, car si elle portait à son verso une voyelle, il serait évident que l'énoncé est faux. Nous avons tendance à traiter une relation d'implication comme une relation d'équivalence. Alors que *X implique Y* engendre logiquement *non-Y implique non-X*, beaucoup pensent : *X implique Y* alors *Y implique X*.

Si ce processus mental de la confirmation a beaucoup de chances de pérenniser toutes sortes de stéréotypes, parce que ceux-ci sont souvent de la forme : *Tous les X sont Y*, il nous facilite aussi, d'une certaine façon, l'existence. Ainsi le processus d'infirmerie s'avère-t-il sans doute plus efficace si notre but est de chercher la vérité, parce qu'il diminue la probabilité de considérer comme vrai quelque chose de faux. En revanche, comme le fait remarquer Friedrich*, il exige un investissement en temps qui peut, à la limite, être considéré comme absurde du point de vue d'une rationalité instrumentale, puisqu'il ne s'agit alors que de prendre une décision *satisfaisante*.

* Cf. J. Friedrich, « Primary detection and minimization strategies in social cognition. A reinterpretation of confirmation bias phenomena », in *Psychological Review*, 100-2, 1993.

Les habitants de Seattle, donc, plutôt que de vérifier si leur pare-brise était bien grêlé et *confirmer* en ceci la croyance, auraient pu observer les pare-brise de villes voisines et constater que cette croyance était *infirmée*. Cette démarche leur aurait sans doute permis de ne pas adhérer à cette croyance fausse ; elle était évidemment plus coûteuse mais, surtout, elle était contraire à ce que prescrit notre logique ordinaire, qui veut que nous cherchions tout ce qui peut confirmer nos croyances plutôt que ce qui les infirme.

Ceci est un des éclairages simples, mais puissants, pour comprendre la longévité des croyances, même lorsqu'elles sont fausses. En effet, on trouve souvent le moyen d'observer des faits qui ne sont pas incompatibles avec un énoncé douteux, mais cette démonstration n'a aucune valeur si l'on ne tient pas compte de la proportion de ceux qui le contredisent. Si l'on ajoute à cela les difficultés occasionnées par la tentation de négliger la taille de l'échantillon (cf. chap. I, *supra*, p. 8-11), on comprend que l'acteur social ne mette que rarement ses croyances à l'épreuve, ne serait-ce que parce que cela entraîne des dépenses de temps et d'énergie qui excèdent de beaucoup celles que sa motivation lui donne la force de consentir.

C'est donc cette deuxième histoire que j'ai choisie comme socle de la deuxième énigme qui donna lieu à un protocole expérimental équivalent à celui de la première. Là aussi, par conséquent, 72 sujets étaient confrontés à un énoncé avec contexte et 72 autres à un énoncé sans contexte.

Énoncé avec contexte

Dans les années cinquante, de nombreux habitants de Seattle, aux États-Unis, ont remarqué que le pare-brise de leur voiture présentait des microfissures sans pouvoir l'expliquer. Le phénomène prit tant d'ampleur qu'il suscita l'intérêt des plus hautes autorités du pays. Selon vous, comment expliquer l'énigme que constituent ces pare-brise de Seattle ?

Énoncé sans contexte

De nombreux habitants d'une ville ont remarqué que le pare-brise de leur voiture présentait des microfissures sans pouvoir l'expliquer. Le phénomène prit tant d'ampleur qu'il suscita l'intérêt des plus hautes autorités du pays. Selon vous, comment expliquer l'énigme que constituent ces pare-brise de Seattle ?

2.1 Résultats généraux

De la même façon que pour l'énigme 1, les résultats ne montrent aucune différence remarquable entre les hommes et les femmes, tant pour le nombre moyen de scénarios évoqués (4,4 pour les hommes ; 4,5 pour les femmes) que pour la spontanéité avec lesquels certains le furent et la crédibilité qui leur fut accordée. En moyenne, donc, tout sexe confondu, le nombre de scénarios évoqués par personne est de 4,45 (il était de 5,11 pour la première énigme). Celle-ci inspira-t-elle plus les sujets que celle-là ? Peut-être faudrait-il mentionner l'effet de lassitude, puisque la deuxième énigme suivait la première dans l'ordre de l'entretien. Ce qui me frappe le plus, c'est la proximité de ces résultats pour deux énigmes pourtant très différentes.

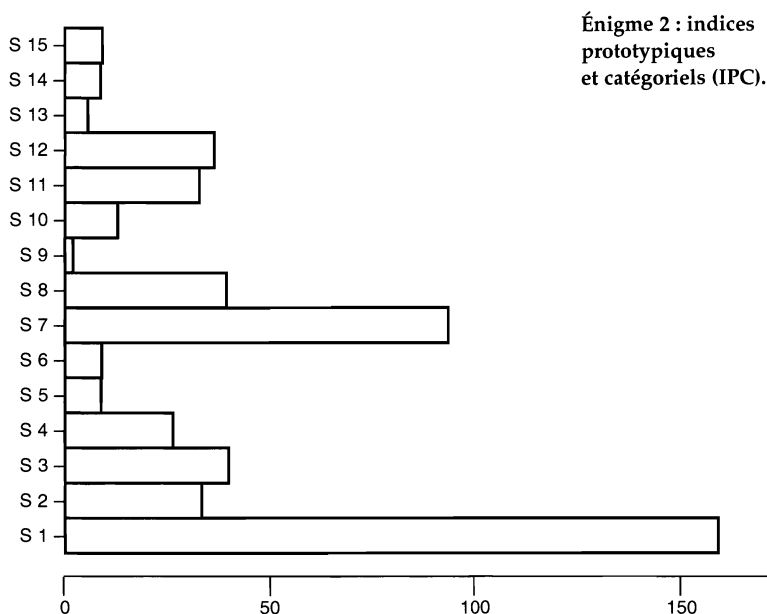
Pas plus que pour l'énigme 1, on ne note de différence évidente sur ce point entre les entretiens avec contexte et les entretiens sans contexte. On remarquera cependant que, de même que pour l'énigme 1, le contexte semble inhiber légèrement les imaginations, mais sans que cela soit particulièrement important.

La typologie des réponses possibles à l'énigme 2 fut réalisée de la même façon que pour l'énigme 1. Elle distingue quinze scénarios différents :

- 1) Phénomènes naturels climatiques : le climat, la pluie ou d'autres phénomènes naturels auraient détérioré les pare-brise.
- 2) Pollution : une pollution nucléaire, chimique ou autre aurait détérioré les pare-brise (pluie acide, par exemple).
- 3) État des routes : les routes étaient en mauvais état et, à la longue, cela aurait détérioré les pare-brise.
- 4) Projection : des travaux dans la région ou le passage de véhicules auraient produit des projections qui auraient détérioré les pare-brise.
- 5) Paranormal : tous les scénarios mentionnant l'intervention d'extra-terrestres, de fantômes, etc., furent rangés sous cette catégorie.
- 6) Problème de fabrication volontaire : les pare-brise seraient de mauvaise facture, le problème viendrait de leur fabrication. Les fabricants espéreraient ainsi contraindre les automobilistes à changer plus fréquemment leur pare-brise.
- 7) Problème de fabrication involontaire : Les pare-brise seraient de mauvaise facture, le problème viendrait de leur fabrication sans aucune mauvaise intention commerciale.
- 8) Vandalisme : les pare-brise auraient été endommagés par un ou plusieurs vandales agissant la nuit.
- 9) Auto-vandalisme : les pare-brise auraient été endommagés par leurs propriétaires eux-mêmes cherchant à arnaquer leur assureur.

- 10) Usure naturelle : les pare-brise ne sont pas plus endommagés à Seattle qu'ailleurs, il s'agit d'une épidémie de pare-brise observés.
- 11) Phénomènes vibratoires naturels : un tremblement de terre ou tout autre phénomène de vibration naturelle aurait détérioré les pare-brise.
- 12) Phénomènes vibratoires humains : la proximité d'un aéroport aurait créé des vibrations qui auraient détérioré les pare-brise.
- 13) Problème d'entretien : les produits d'entretien avec lesquels les gens lavaient leur pare-brise étaient corrosifs.
- 14) Intervention animale : des déjections d'oiseaux, une nuée de saute-relles ou tout autre intervention animale expliquerait la détérioration des pare-brise.
- 15) Autre.

Le graphique suivant montre le rapport de force entre les différents scénarios au regard de la place qu'ils occupent dans les discours :



On voit, dès lors, que deux scénarios se dégagent et dominent les autres : le scénario 1 et le scénario 7. Ceux-ci seront les scénarios-étalons des deux postures mentales qui dominent les débats. Car, de même que pour l'énigme 1, j'ai réduit ces quinze scénarios aux postures mentales qui les sous-tendent.

2.2 Réduction de la typologie

Contrairement à la première, la deuxième énigme pose un problème d'*homogénéité* inexpliquée. En effet, les voitures d'une zone donnée (Seattle) présentent toutes des pare-brise fêlés.

Il ne s'agit donc pas d'expliquer pourquoi certaines voitures sont différentes des autres (par exemple : « Les voitures d'un quartier en particulier ont des pare-brise fêlés »), mais : pourquoi sont-elles toutes dans ce cas ? C'est du moins la façon dont le problème est présenté. Face à cette énigme, plusieurs grandes tendances sont identifiables.

La première posture mentale est celle qui recourt à des *causes exogènes* : on y trouve tous les scénarios qui prétendent expliquer les fêlures des pare-brise en affirmant qu'elles sont la conséquence de dommages causés par des phénomènes extérieurs au système routier comprenant la voiture et le sol sur lequel elle roule. Par exemple, certains récits expliquèrent que la ville se trouvait à proximité d'un grand aéroport qui produisait des vibrations altérant peu à peu la qualité des pare-brise.

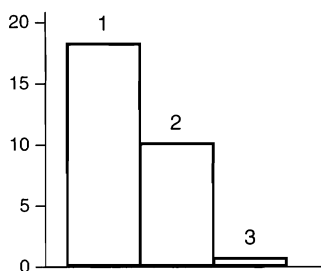
La deuxième est celle qui mobilise des *causes endogènes* : on y retrouve tous les scénarios qui prétendent expliquer les fêlures des pare-brise en invoquant une cause ayant à voir avec le système routier. On peut mentionner, par exemple, les récits évoquant l'état des routes ou encore une déficience dans la fabrication des pare-brise.

Une troisième et dernière, dont on verra qu'elle est faiblement représentée, correspond à la posture *herméneutique* : comme dans la première énigme, on retrouve ici les scénarios qui contestent la réalité des faits présentés, qui affirment qu'ils cachent autre chose.

Par exemple, les récits qui considèrent que ce qui s'est produit à Seattle était une épidémie de pare-brise examinés sont placés sous cette posture mentale.

	Causes exogènes	Causes endogènes	Solution herméneutique
Scénarios concernés	1, 11, 14, 2, 8, 9, 12	3, 4, 6, 7, 13	10

Comme on l'a vu, le scénario 1 (phénomènes naturels) s'impose largement sous toutes ses formes. C'est lui qui assure la domination des causes exogènes, comme on le voit dans le graphique suivant où l'indice prototypique et catégoriel permet de visualiser le premier rapport de force entre les grandes postures cognitives :



Énigme 2 : IPC selon les postures cognitives.

- 1 – cause exogène
- 2 – cause endogènes
- 3 – herméneutique

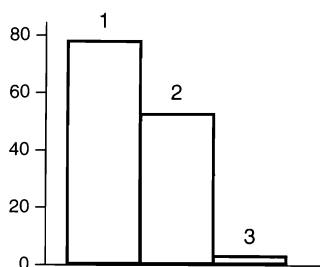
Ce résultat est tout à fait inverse de ce que l'on obtenait dans l'énigme 1, où les causes endogènes selon l'IPC dominaient. Il est intéressant car il permet de supposer que, selon la nature des problèmes (ou selon leur présentation), ici énigme d'hétérogénéité ou énigme d'homogénéité, le réflexe mental peut être variable.

Remarque

Ce point n'est pas anodin car, s'il m'est permis de faire une parenthèse, je mentionnerai qu'un parallèle est possible avec l'histoire des idées, et en particulier l'histoire des idées sociologiques. Ainsi, lorsque les phénomènes sociaux sont perçus comme caractérisés, avant tout, par une *homogénéité* énigmatique (pourquoi les hommes respectent-ils les normes ? comment est-il possible de vivre en société ? pourquoi sommes-nous tellement semblables dans nos croyances et nos pratiques ?), les explications qui émergent sur le marché cognitif des sciences sociales sont souvent celles de la cause *exogène* (force coercitive, détermination de l'individu par le champ social, etc.).

En revanche, lorsque les auteurs insistent sur l'*hétérogénéité* de la vie sociale en indiquant que l'énigme fondamentale, selon eux, serait celle de l'innovation, de la divergence, de la déviance, plutôt que celle de la conformité, apparaissent alors, de façon concurrentielle, des théories fondées sur des causes intra-individuelles, *endogènes*, qui font souvent la part belle à l'autonomie et à l'imprévisibilité des acteurs sociaux.

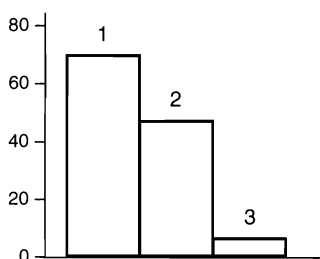
Les explications exogènes dominent les récits, quels que soient les facteurs retenus. Pour l'IPC, comme nous venons de le voir, mais aussi pour celui de la spontanéité, comme l'indique le graphique suivant :



Énigme 2 : le premier scénario.

- 1 – cause exogènes
- 2 – cause endogènes
- 3 – herméneutique

Le tiercé cause exogène–cause endogène–explication herméneutique est parfaitement respecté selon tous les facteurs. En revanche, on observe un léger « décollage » des explications herméneutiques selon le critère de la crédibilité :



Énigme 2 : crédibilité des postures cognitives.

- 1 – cause exogènes
- 2 – cause endogènes
- 3 – herméneutique

Cette amélioration du « score » des explications herméneutiques peut paraître marginale, tant elle sont écrasées, même dans ce registre, par les deux autres. Mais l'on remarquera que, si l'on ne tient compte que des entretiens où les individus ont évoqué cette possibilité de résolution, ce qui est très rare (12 entretiens sur 144), on observe que la posture herméneutique, qui n'est soutenue que par un seul scénario, arrive largement en tête, puisqu'elle est mentionnée dans 50 % des cas. C'est le meilleur score obtenu pour le facteur de ce que l'on pourrait appeler la *crédibilité relative*, c'est-à-dire le score de crédibilité rapportée au nombre de personnes qui ont imaginé cette solution.

Il est intéressant de constater que, dans l'énigme 1 comme dans l'énigme 2, lorsque les individus arrivent à concevoir la bonne solution, parmi d'autres, c'est elle qu'ils choisissent souvent comme la plus crédible. Si l'on admet qu'en bien des domaines la vérité finit par s'imposer à *long terme*, on considérera que la crédibilité est un facteur essentiel sur le marché cognitif.

On comprend, cependant, même si crédibilité et vérité ne doivent pas être confondues, qu'elle peut avoir du mal à s'imposer aux esprits dans un

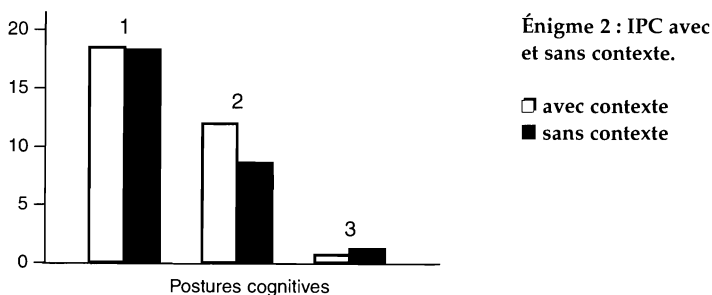
premier temps, ne serait-ce que parce qu'ils n'accèdent pas toujours à elle de façon spontanée. Si le produit est peu disponible sur le marché, en d'autres termes, si peu d'individus le défendent, la probabilité de chances de l'endosser est faible elle aussi, car pour croire en quelque chose, il faut au minimum que ce quelque chose soit concevable, par soi-même ou par un autre qui nous ouvre à cette possibilité. Cette disponibilité peut prendre un certain temps à devenir effective.

Il arrive quelquefois que la vérité (ou un produit très crédible) mette du temps à devenir disponible (de façon réellement concurrentielle) sur le marché : l'acteur social peut alors avoir déjà endossé un énoncé adverse. Une autre difficulté se fait jour alors, car les individus ont tendance à défendre leurs croyances et à vivre comme une agression toute proposition concurrentielle. Dès lors, une proposition qui, sur le long terme, pourra sembler plus crédible peut cependant rester minoritaire assez longtemps (voire de façon permanente) sur le marché cognitif.

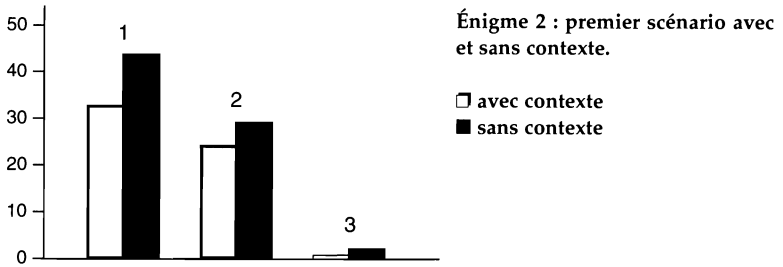
Le moins que l'on puisse dire est que la posture herméneutique n'apparaît pas spontanément aux esprits des individus ayant accepté de participer à cette expérimentation, comme le montre le graphique précédent.

2.3 Résultats avec et sans contexte

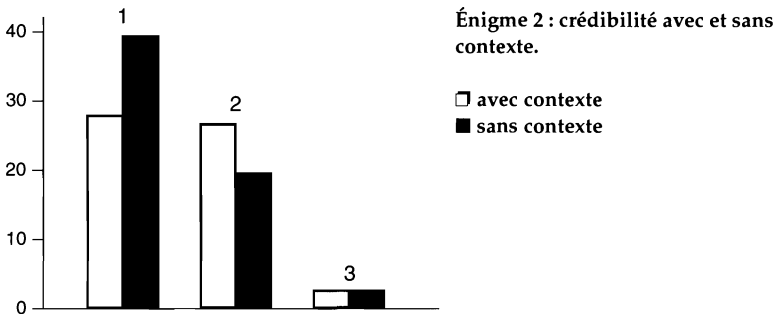
Le premier constat est que le contexte est un facteur plus négligeable dans l'énigme 2 que dans l'énigme 1. C'est un résultat auquel on aurait pu sans doute s'attendre, dans la mesure où la précision du contexte, dans l'énigme 1, affectait directement le système caractérisé par une hétérogénéité (la population). Une fois précisé qu'il s'agissait de Chinois, les individus cherchent, comme c'est compréhensible, des spécificités dans la culture nationale qui pouvaient expliquer cette faible mortalité. Dans l'énigme 2, au contraire, la précision du contexte, Seattle, les États-Unis dans les années cinquante, affecte assez peu les résultats.



L'expression du contexte, ou son absence, ne fait pas varier le rapport ordinal entre les trois postures cognitives. À peine le contexte favorise-t-il les scénarios proposant une explication fondée sur des causes endogènes. Rien de notable non plus dans le facteur de spontanéité, comme le montre le graphique suivant. Là encore, le rapport ordinal reste le même :



En revanche, le facteur de crédibilité, s'il ne modifie pas le rapport ordinal entre les trois postures mentales, comme le montre le graphique suivant, indique que l'expression du contexte amenuise considérablement la différence de crédibilité entre les explications endogènes et exogènes :



Une hypothèse peut être faite. Si l'on analyse scénario par scénario, on voit que l'un d'eux voit son score divisé par deux avec le contexte. Il s'agit du scénario de la pollution (scénario 2). En réalisant les entretiens, on s'aperçoit que les sujets évoquent souvent, dans cette catégorie, des phénomènes de pluies acides. On peut supposer que ces phénomènes sont perçus comme des symptômes de notre contemporanéité. Dès lors qu'il est précisé qu'il s'agit des années cinquante, il est compréhensible qu'ils soient moins souvent évoqués. C'est assez amusant, car c'est un phénomène de ce genre que les habitants de Seattle imaginèrent pourtant lorsqu'ils conçurent que des

pluies radioactives détérioraient leurs pare-brise, mais il est vrai qu'alors, c'était l'ennemi soviétique qui en était responsable. Parallèlement, on constate que le scénario 7, qui évoque une malfaçon involontaire dans la fabrication des pare-brise, double son score de crédibilité avec le contexte. Or ce scénario appartient aux explications endogènes. Peut-être fut-il plus facile pour les sujets de concevoir qu'un pare-brise était mal fabriqué dans les années cinquante ?

Une façon de tester ces deux hypothèses serait de proposer un énoncé situant cette énigme dans les années trente. On pourrait s'attendre alors à une augmentation de cette tendance.

3 ENTRETIENS COLLECTIFS

Parallèlement à cette recherche, j'ai voulu voir l'influence que pouvait avoir la délibération collective sur la résolution des énigmes 1 et 2¹⁵. L'émergence d'une croyance peut, en effet, naître de l'esprit d'un seul et se diffuser ensuite dans la société, mais elle peut aussi naître d'une interaction collective.

Cependant, les instances de délibération collective ne sont pas si fréquentes qu'on pourrait le croire. En effet, lors d'une conversation entre amis, chacun vient, sur un sujet précis, avec une idée qu'il souhaitera éventuellement défendre, mais on ne peut pas toujours dire que l'idée qui émergera de la discussion sera inédite.

Souvent, c'est l'avis d'un des interlocuteurs qui emportera la conviction progressive des autres, cet avis ayant été forgé antérieurement. Ce qui est à l'œuvre dans l'expérimentation que je vais décrire ici est d'une autre nature : les individus sont confrontés à une situation énigmatique sur laquelle ils n'avaient, jusque là, aucune opinion. C'est donc bien un processus collectif d'émergence d'une croyance qui est simulé. Le groupe aura-t-il plus d'imagination que l'individu ? Le rapport de force entre les différentes postures mentales sera-t-il modifié ? Selon quels critères (crédibilité, spontanéité, récurrence) ?

Voici le protocole choisi pour répondre à ces questions. On soumettait, de la même façon que pour les entretiens individuels, à un groupe de quatre personnes, la première énigme puis la seconde. Celle-ci n'était proposée que lorsque l'expérimentation sur la première énigme était achevée. L'entretien

15. Je remercie la promotion 2004-2005 de licence pluridisciplinaire de l'Université de Nancy II, sans l'aide matérielle de laquelle cette recherche eût été très affaiblie.

Le groupe est-il plus efficace que l'individu ?

A priori, un groupe n'est pas toujours plus efficace qu'un individu. En effet, dix hommes peuvent, certes, porter une charge 10 fois plus lourde qu'un homme seul, mais ils ne peuvent pas courir 10 fois plus vite que lui. Qu'en est-il pour les activités mentales ? La question a déjà été posée, mais les résultats des rares enquêtes sur ce point sont un peu ambigus.

Certains chercheurs ont, par exemple, tenté de mesurer expérimentalement la différence de performances entre les groupes et les individus isolés face à diverses tâches (Davis en 1973, Davis *et al.* en 1976). Si l'on excepte les critères du temps et de l'énergie (qui ne sont pourtant pas socialement insignifiants), ils ont remarqué la plus grande efficacité des groupes (par rapport aux individus). Cependant, d'autres recherches (Argote *et al.* en 1986), portant sur les erreurs de raisonnements aboutissent à un résultat inverse ! Tandis que celles de Stasson *et al.* en 1988) affirment que tout dépend de la procédure de résolution adoptée : quelquefois, le groupe a des performances supérieures aux individus, d'autres fois, c'est l'inverse...*

* Sur tous ces points, cf. J.H. Davis, « Group decision and social interaction. A theory of social decision schemes », in *Psychological Review*, 80, 1973. J.H. Davis, P.R. Laughlin & S.S. Komorita, « The social psychology of small groups. Cooperative and mixed-motive interaction », in *Annual Review of Psychology*, XXVII, 1976. L. Argote, M.A. Seabright & L. Dyer, « Individual versus Group use of base-rate and individuating information », in *Organisational Behavior and Human Decision Processes*, 38, 1986. M.F. Stasson, O. Kaoru, S.K. Zimmerman & J.H. Davis, « Group consensus processes on cognitive bias tasks. A social decision scheme approach », in *Japanese Journal of Psychology*, 30, 1988.

ne commençait que lorsque chacun déclarait avoir compris les termes du problème. Une conversation s'engageait alors entre les sujets, où l'intervieweur utilisait les techniques habituelles de l'entretien pour stimuler l'expression individuelle tout en favorisant le débat. Il notait, dans l'ordre d'apparition, les scénarios. Ensuite, lorsqu'il s'était assuré que personne n'avait plus de solutions à proposer à l'énigme, il suscitait une discussion sur la crédibilité de chaque scénario en demandant, par exemple : « Si vous aviez à parier sur l'une des solutions que vous avez proposées, laquelle choisiriez-vous ? » Une fois la conversation achevée, il faisait voter anonymement les quatre interlocuteurs pour recueillir leur point de vue. Cette procédure du vote anonyme après l'échange libre fut adoptée pour laisser à la fois l'influence des différents arguments opérer *et* les intimes convictions s'exprimer. On recueillait donc plusieurs informations : le nombre et le type de scénarios évoqués, l'ordre dans lequel ils l'étaient et leur crédibilité.

Certains groupes se voyaient proposer les énigmes 1 et 2 avec contexte, d'autres, les mêmes, mais sans contexte. En tout, 60 groupes furent interrogés (soit 240 individus). Comme la variable du sexe n'avait pas eu d'impact notable pour les entretiens individuels, elle fut abandonnée. En revanche, le critère de dispersion fut retenu. L'âge moyen des groupes devait être supérieur à 35 ans et, par ailleurs, ceux-ci devaient être composés d'individus exerçant des professions différentes. En outre, on signalait sur la fiche d'entretien lorsque certains individus du groupe interviewé se connaissaient au préalable.

Ces remarques de méthode faites, le premier constat est que, dans les conditions de ce protocole, les individus en groupe (de quatre) ont plus d'imagination que les personnes seules. Cela n'a rien d'étonnant, mais on aurait pu s'attendre tout aussi bien au résultat inverse, dans la mesure où le groupe peut inhiber la parole. Cela n'a pas été le cas, que les individus se connaissent ou qu'ils ne se connaissent pas. Dans certains cas, en effet, les sujets de l'expérience étaient bons amis ou de simples connaissances, dans d'autres, ils ne s'étaient jamais rencontrés.

3.1 Résultats de la première énigme

Le nombre de scénarios évoqués en moyenne par entretien collectif est de 7. Je rappelle que, pour les entretiens individuels, il était de 5,11. On retrouve, de même que dans les entretiens individuels, une différence entre les entretiens faits avec contexte et les entretiens sans contexte. Le contexte, en effet, semble, là aussi, légèrement inhiber les imaginations : 6,3 scénarios sont évoqués en moyenne face à l'énigme avec contexte, alors qu'on en trouve 7,7 sans contexte. On retrouvera cette différence dans l'énigme 2, mais de façon moins marquée, exactement comme dans les entretiens individuels.

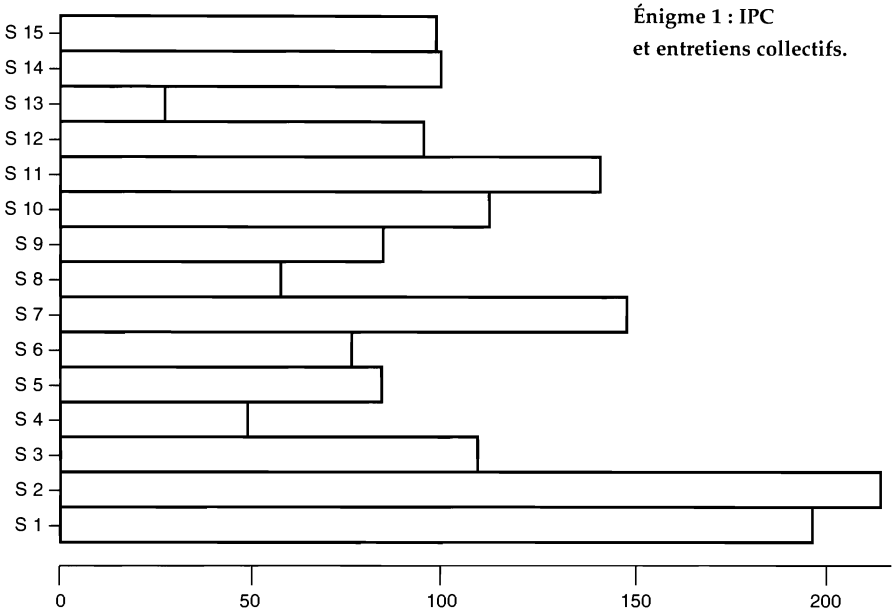
On peut faire l'hypothèse que la précision du contexte réduit le champ du possible de notre imaginaire. Il peut être tentant, à partir de là, de supposer qu'en situation sociale, c'est-à-dire avec un contexte réel, cette tendance est amplifiée et le nombre de scénarios envisagés diminue encore. Cela correspondrait assez aux descriptions *ex-post* qui sont faites des situations d'émergence de croyances collectives par les sociologues ou les anthropologues, mais il est préférable de rester prudent dans la mesure où, comme je l'ai souligné, le chercheur n'accède le plus souvent à une croyance collective que lorsque son processus de développement est achevé. Par conséquent, la concurrence entre les scénarios ayant déjà eu lieu, et la sélection ayant fait son œuvre, le nombre d'hypothèses émergentes est souvent restreint et presque toujours égal à un, mais il est périlleux d'en inférer qu'il

s'agit de la condition naturelle sous laquelle on trouve les croyances en train de naître.

Évocation des scénarios

De la même façon que pour les entretiens individuels, l'indice prototypique et catégoriel fut considéré comme un indice de la capacité des scénarios à être évoqués par les individus (celui-ci intègre, comme je l'ai rappelé plus haut, à la fois la récurrence et l'ordre d'apparition des scénarios dans les discours).

Si l'on compare, au regard de l'IPC, les résultats entretiens collectifs et individuels, on est frappé de ce que, globalement les rapports de force entre les scénarios varient peu :



Plusieurs choses, malgré tout, sont à remarquer. Tout d'abord, on observe un effondrement spectaculaire du scénario 4. Ce scénario, comme le 8, propose une résolution simpliste de l'énigme, fondée sur une mauvaise interprétation de l'énoncé. Dans les entretiens individuels, ce mode de résolution avait connu un grand succès, au point d'être dans le tiercé de tête des scénarios évoqués. Il n'en est rien dans les entretiens collectifs, comme si le fait d'être

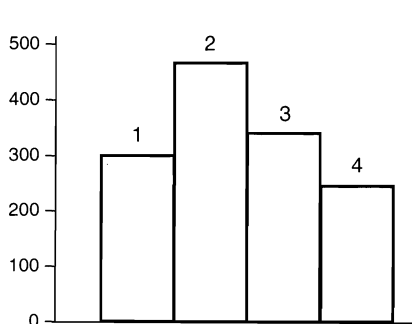
quatre rendait plus attentif à l'énoncé et aux erreurs d'interprétation possibles. Sans doute les sanctions sociales diffuses, le regard des autres, ont-ils inhibé le recours spontané à ce type de scénario. Le scénario 8 recule un peu lui aussi, mais moins spectaculairement, ce qui s'explique dans la mesure où il est fondé sur une erreur plus subtile, moins visible. Trois éléments sont encore notables.

Premièrement, on observe une évocation plus fréquente et plus spontanée que pour les entretiens individuels des scénarios 2 et 3, qui correspondent aux explications « structurelles ». Le scénario 2, en particulier (qui correspond à la vraie résolution de l'énigme), arrive en tête des évocations, alors qu'il n'était que second pour les entretiens individuels.

Deuxièmement, on observe une percée du scénario 10 (disparition des morts) qui correspond à la croyance répandue dans les années quatre-vingts à Paris. Cette saillance se confirmera par la suite et constituera l'une des informations notables des résultats de cette enquête.

Troisièmement, on remarque que le scénario 15 augmente notablement son score, ce qui n'est que la conséquence mécanique de l'augmentation du nombre de scénarios évoqués, puisque cette catégorie fourre-tout intègre tous les récits n'ayant pu trouver place dans la typologie. C'est un indice supplémentaire que, dans la situation considérée, on a plus d'imagination à quatre que tout seul.

Lorsqu'on ramène ces scénarios aux postures mentales auxquelles ils correspondent, les différences individuel/collectif disparaissent presque complètement. À peine remarque-t-on une légère augmentation des causes structurelles, qui dépassent d'une courte tête les causes exogènes alors qu'elles les suivaient de près dans les entretiens individuels. Les causes endogènes restent donc, dans cette énigme d'hétérogénéité, les plus facilement évoquées.

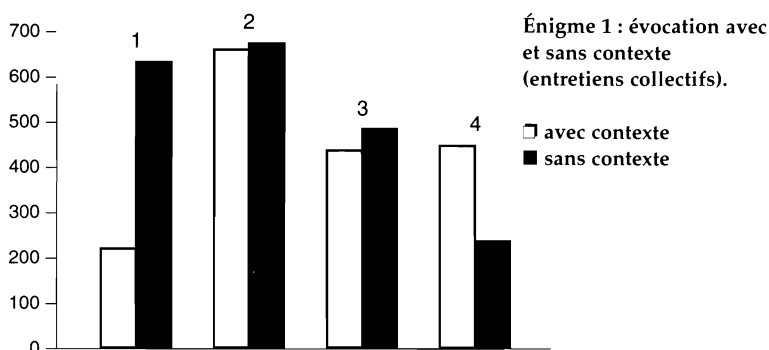


Énigme 1 : évocation des scénarios selon les postures cognitives (entretiens collectifs).

- 1 - cause exogènes
- 2 - cause endogènes
- 3 - cause "structurelles"
- 4 - herméneutique

Résultats avec et sans contexte

On observe, dans les entretiens collectifs, les mêmes phénomènes que dans les entretiens individuels. On le voit dans le graphique suivant, le contexte affaiblit considérablement les scénarios de type exogène, de la même façon qu'il accroît la puissance d'évocation des scénarios herméneutiques puisqu'ils passent du simple au double. Un regard plus attentif permet même de constater que le scénario 10 passe du simple à plus du quadruple lorsque le contexte est précisé. On observait un phénomène semblable, mais beaucoup plus atténué, dans les entretiens individuels.

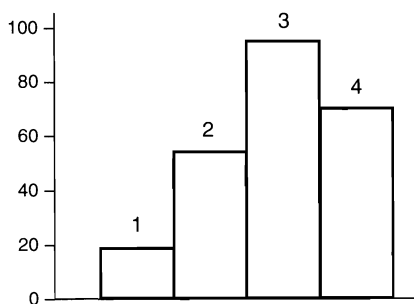


Ce point n'est pas anodin car il se confirmera avec le facteur de crédibilité. Tout se passe comme si le stéréotype émergeait avec plus d'évidence en collectivité qu'individuellement. Ce rapport entre le recours au stéréotype et la délibération collective est d'ailleurs confirmé par les travaux d'Argote, Seabright et Dyer¹⁶.

Crédibilité

En ce qui concerne la crédibilité, en revanche, on observe des différences notables avec les entretiens individuels. En effet, les causes structurelles arrivent en tête, comme dans les entretiens individuels, mais en se détachant beaucoup plus nettement des causes endogènes, et ce d'autant plus remarquablement que ces modes d'explication n'arrivent qu'en troisième position, derrière les explications herméneutiques qui progressent beaucoup par rapport aux entretiens individuels :

16. Cf. L. Argote *et al.*, « Individual versus Group », *op. cit.*



Énigme 1 : crédibilité des postures cognitives (entretiens collectifs).

- 1 - cause exogènes
- 2 - cause endogènes
- 3 - cause "structurelles"
- 4 - herméneutique

Le scénario 10 arrive, quant à la crédibilité, en deuxième position, derrière le scénario 2, de la même façon qu'il arrivait en deuxième position pour le critère d'évocation avec contexte. Plus fort, il arrive largement en tête lorsque le contexte est précisé. C'est là un fait remarquable qui confirme ce qui était écrit un peu plus haut.

La délibération collective a donc une incidence importante sur les résultats. Non seulement elle favorise l'émergence du scénario de la disparition des morts lorsque le contexte est précisé, mais elle en fait encore le récit qui convainc le plus aisément.

Sans contexte, le quarté des postures cognitives reste le même que pour les entretiens individuels. Avec le contexte, en revanche, il est bouleversé.

Les scénarios herméneutiques arrivent largement en tête, alors que dans les entretiens individuels, ils occupaient la troisième position. Le contexte retiré, le scénario 10, et la posture herméneutique en général, recule beaucoup, mais cette dernière reste tout de même au coude à coude avec les scénarios de type endogène, alors qu'elle arrivait bonne dernière dans les entretiens individuels.

Les résultats des entretiens collectifs pour l'énigme 1 sont un peu déconcertants. On a peut-être plus d'imagination à quatre que tout seul, mais il semble que *tout à la fois* on se rapproche plus facilement de la vérité (on le voit avec l'augmentation des scores de l'évocation et de la crédibilité pour la posture « structurelle » et en particulier du scénario 2 dans les entretiens collectifs), et que l'on s'abandonne plus aisément à un scénario aussi fantasmagique que celui de la disparition des morts.

Ce résultat un peu paradoxal est cependant compréhensible. En effet, le scénario de la disparition des morts est fondé sur un stéréotype ethnique : or le stéréotype correspond souvent à un plus petit dénominateur commun communicationnel. Dans ces conditions, on pouvait s'attendre à ce résultat.

Dans le même temps, l'explication structurale connaît plus de succès que dans les entretiens individuels parce qu'elle augmente sa possibilité d'évocation. En effet, il est plus probable que l'on imagine ce scénario à quatre que tout seul.

Or on a vu, dans les entretiens individuels, que ce type de scénario, une fois évoqué, avait un pouvoir d'attraction important. Pour cette raison, la posture « structurale » fait une percée dans les entretiens collectifs.

La réalisation de ces entretiens n'aura donc pas été inutile, mais je rappelle que, globalement, les résultats des entretiens individuels et collectifs ne divergent pas spectaculairement.

Les entretiens collectifs, à ce titre, ne font que confirmer les grandes lignes qui avaient été celles des entretiens individuels. En revanche, ils montrent que, pour obtenir une bonne simulation de l'émergence des croyances, on doit tenter de pondérer les résultats des entretiens individuels avec ceux des entretiens collectifs.

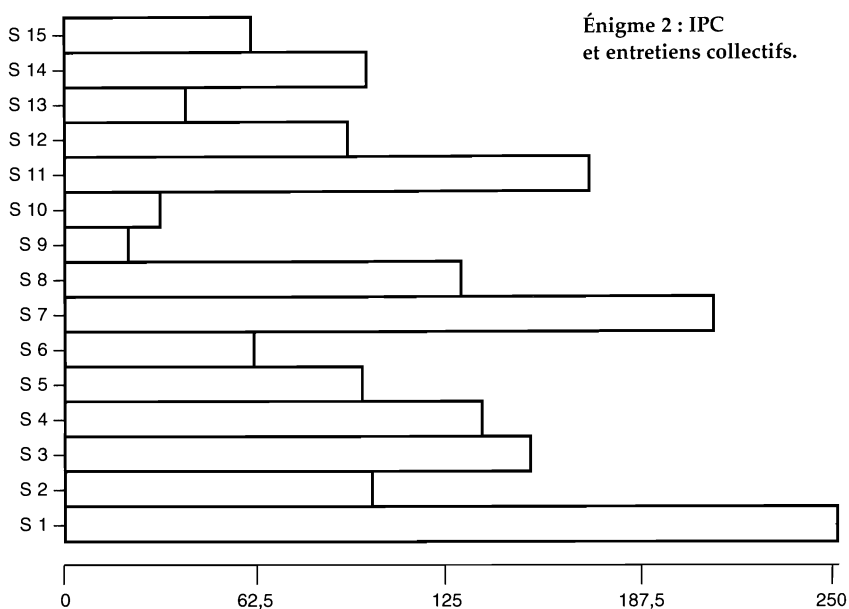
3.2 Résultats de la deuxième énigme

Dans les entretiens collectifs, pour l'énigme 2, on observe la même tendance que pour l'énigme 1. Premièrement, le nombre de scénarios moyen évoqués par les groupes est plus important. Alors que dans les entretiens individuels, on trouvait 4,5 scénarios évoqués en moyenne, il est de 7,6 dans les entretiens collectifs. Deuxièmement, ici aussi, la précision du contexte inhibe légèrement les imaginations puisqu'on dénombre 7,4 scénarios évoqués avec contexte et 7,8 sans contexte. On le voit, la différence est plus marginale que pour l'énigme 1. C'est cette tendance que l'on constatait déjà dans les entretiens individuels.

Évocation des scénarios

Par rapport aux entretiens individuels, et en conservant le critère des IPC, on observe une constance remarquable du rapport de force entre les différents scénarios.

Le scénario 1 (phénomènes climatiques) arrive en tête, suivi du scénario 7 (problème de malfaçon involontaire). La concurrence entre ces deux scénarios prévalait déjà dans les entretiens individuels. Ici, elle préfigure l'affrontement causes exogènes *versus* causes endogènes dans cette énigme.



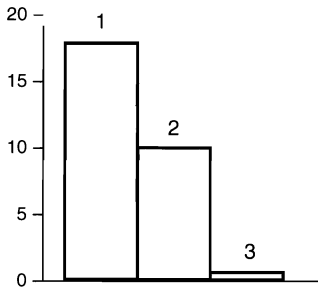
On observe cependant quelques variations difficiles à interpréter, comme la percée du scénario 11, par exemple (phénomène vibratoire naturel, tremblement de terre essentiellement), alors qu'il n'occupait que la septième position dans les entretiens individuels.

D'une façon générale, les différences individuel/collectif dans l'énigme 2 sont beaucoup moins probantes que pour l'énigme 1 (raison pour laquelle je resterai bref sur le commentaire apporté aux résultats des entretiens collectifs dans l'énigme 2). Cela résulte sans doute de ce que l'énigme 1 mobilisait des enjeux stéréotypiques plus important que ceux de l'énigme 2.

De la même façon, on avait vu, dans les entretiens individuels, que dans la première énigme, la variation contexte/sans contexte modifiait notablement les rapports de force entre les postures mentales, alors qu'il n'en était rien dans l'énigme 2.

Par conséquent, la faible variation observée entre les entretiens individuels et collectifs était prévisible dans l'énigme 2.

Pas de différences importantes donc dans l'évocation des différents scénarios et *a fortiori* encore moins dans celle des postures mentales, comme le montre le graphique suivant qui est superposable à ce qui avait été obtenu dans les entretiens individuels :



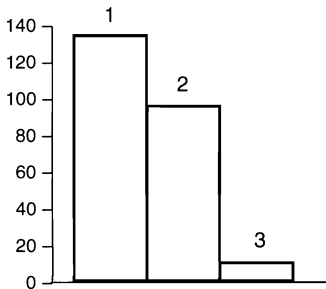
Énigme 2 : évocation des scénarios selon les postures cognitives (entretiens collectifs).

- 1 – cause exogènes
- 2 – cause endogènes
- 3 – herméneutique

Le rapport de force entre les évocations des différentes postures mentales (explication endogènes, exogènes ou herméneutique) ne varie pas avec ou sans le contexte.

Crédibilité

Du point de vue du facteur de crédibilité, on ne constate, là encore, aucune différence notable (par rapport aux entretiens individuels) entre les différentes postures mentales. Les deux scénarios qui tirent nettement leur épingle du jeu sont, comme pour l'évocation, les scénarios 1 et 7. Sur ce point non plus, aucune différence avec les entretiens individuels.



Énigme 2 : crédibilité des postures cognitives (entretiens collectifs).

- 1 – cause exogènes
- 2 – cause endogènes
- 3 – herméneutique

Le facteur de crédibilité confirme la domination des scénarios à explication exogène, dans cette énigme d'homogénéité, sur les scénarios à explication endogène, les interprétations herméneutiques étant, quant à elles, réduites à presque rien.

La présence ou non du contexte ne change rien à cela, même si l'on constate un léger affaissement de la posture endogène avec le contexte, notamment parce que, contrairement à ce qui s'était produit dans les entretiens individuels, la crédibilité du scénario 7 reste inchangée (alors qu'il avait

augmenté avec le contexte dans les entretiens individuels). De même pour le scénario 2, qui avait suivi le mouvement inverse, alors qu'il ne varie pas ici.

4 LE FACTEUR MNÉSIQUE

Les entretiens individuels et collectifs laissent échapper une donnée cependant. Celle-ci est fondamentale, non pour l'émergence à proprement parler de la croyance, mais pour sa diffusion initiale. En effet, certains récits s'imposent sur le marché cognitif, non parce qu'ils viennent spontanément à l'esprit, non parce qu'ils sont jugés plausibles, non parce qu'ils peuvent être facilement conçus par la moyenne des esprits, mais parce qu'ils sont spectaculaires et/ou adéquats à notre système de représentation, et qu'ils peuvent, pour ces raisons, être facilement mémorisés. Le facteur mnésique peut-être considéré comme révélateur de l'*effet cognitif* qu'une information produit sur les esprits. Il a d'ailleurs déjà été utilisé à plusieurs reprises tant par la psychologie sociale ou cognitive¹⁷ que par l'anthropologie¹⁸.

La procédure retenue fut la suivante : on présentait à un individu l'énigme 1 ou 2 (mais pas les deux) *avec contexte* et les différents types de solutions possibles. Il n'était pas autorisé à prendre de notes. Vingt-quatre heures plus tard, on lui demandait de mentionner toutes les solutions possibles de l'énigme. Bien entendu, il n'avait retenu que certaines d'entre elles : depuis le fameux article de Miller en 1956, on sait que la mémoire à court terme est limitée, elle peut enregistrer, dans des conditions habituelles, plus ou moins sept éléments¹⁹. Deux informations étaient recueillies : les scénarios mémorisés et l'ordre dans lequel ils l'étaient. 15 points étaient attribués au premier, 14 au second, etc. (selon le même principe que pour l'IPC, la récurrence en moins).

120 individus furent interrogés : 60 pour l'énigme 1, 60 pour l'énigme 2. Une question de méthode restait encore à régler cependant. En effet, l'ordre dans lequel on présentait les différents types de scénarios possibles aurait pu entraîner *des biais de préambule* ou *des biais de prologue*.

17. Cf. P. Slovic, B. Fischhoff & S. Lichtenstein, « Facts versus fears. Understanding perceived risk », in A. Tversky, D. Kahneman & P. Slovic (dir.), *Judgment under uncertainty. Heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984.

18. Cf. J.L. Barrett & F.C. Keil, « Anthropomorphism and God concepts. Conceptualizing a non-natural entity », in *Cognitive Psychology*, 31, 1996, 219-247.

19. Cf. G. Miller, « The magical number seven plus or minus two. Some limits on our capacity for processing information », in *Psychological Review*, 63, 1956.

Les biais de préambule et les biais de prologue

Il existe beaucoup de travaux sur le biais de préambule, ceux de Luchins, par exemple. Cependant, c'est à Salomon Asch qu'on doit d'avoir le premier mis en relief ce phénomène de la cognition humaine*. Pour cela il présenta à deux groupes d'individus distincts la description en une phrase d'un même individu, avec les mêmes qualités et les mêmes défauts. Mais, dans un cas, les défauts étaient présentés en premier et, dans l'autre, en dernier :

Steve est intelligent, travailleur, sanguin, critique, têtu et envieux.

Steve est envieux, têtu, critique, sanguin, travailleur et intelligent.

Asch constata que, dans le premier cas, les individus avaient une opinion de Steve supérieure à celle que se faisaient les individus confrontés à la seconde phrase. En d'autres termes, l'ordre dans lequel étaient placés les adjectifs avait une influence sur la représentation que finissaient par se faire les sujets de Steve. Ils semblaient sensibles aux premiers adjectifs de la phrase. Asch parle de *primacy effect*.

À l'inverse, il peut exister ce que Drozda-Senkowska nomme un biais de *récence*** et que, pour utiliser un terme symétrique au biais de préambule, on pourrait appeler un biais de *prologue* (certains parlent de *peak end*) qui correspondait à la tendance à se remémorer plus facilement, à accorder plus d'importance aux derniers éléments d'une série. À propos d'un repas, par exemple, on pourra considérer que le menu était très attrayant si le dessert nous a particulièrement réjouis.

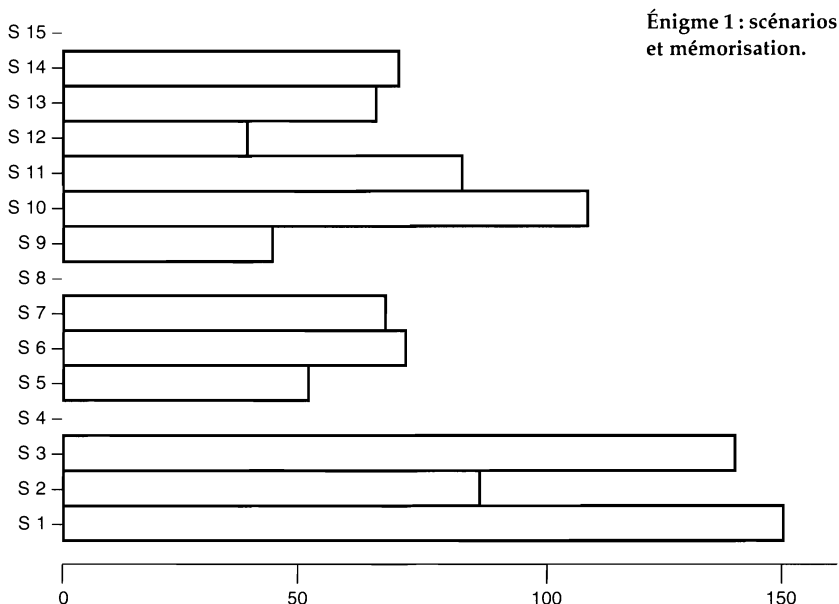
* Cf. A.S. Luchins, « Experimental attempts to minimize the impact of first impressions », in C.I. Hovland (dir.), *The Order of Presentation in Persuasion*, New Haven, Yale University Press, 1957. S.E. Asch, « Forming impressions of personality », in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 41, 1946.

** Cf. E. Drozda-Senkowska, *Les Pièges du raisonnement*, Paris, Retz, 1997.

Pour déjouer l'influence de ces biais, on aurait pu établir des listes de scénarios différentes pour chaque sujet, mais c'eût été un peu fastidieux. La méthode retenue fut moins coûteuse. La typologie initiale fut réduite car, par exemple, la catégorie « autre » ne pouvait être maintenue en tant que telle. Par ailleurs, certains scénarios voisins furent regroupés pour éviter d'orienter trop l'activité mnésique. On demanda donc à chaque individu de proposer, au hasard, un chiffre de 1 à 12 et, à partir de son choix (c'est-à-dire en commençant par le scénario que le hasard avait désigné), une lecture des différents scénarios possibles était faite.

4.1 Énigme 1

En moyenne, dans cette énigme, 5,8 scénarios ont été mémorisés.

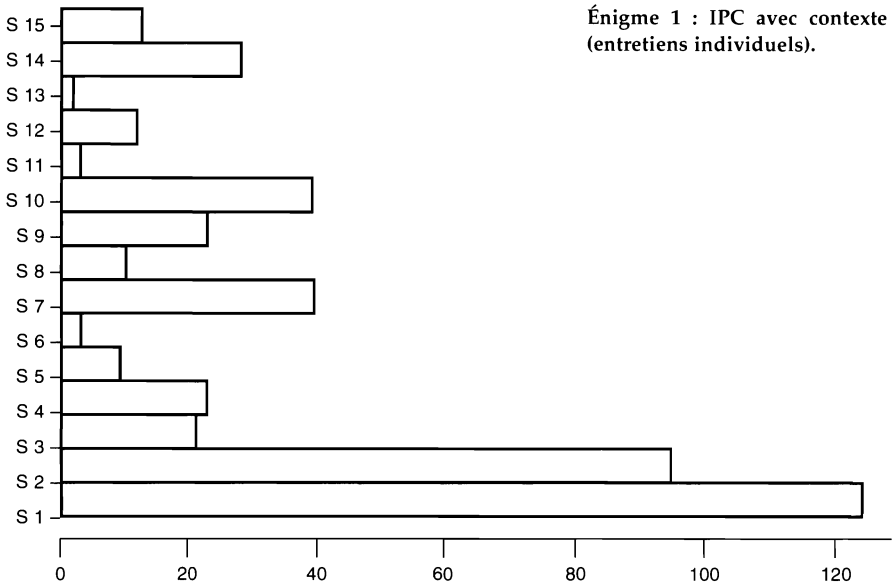


Ce test de mémorisation a été fait avec des énoncés avec contexte et, bien entendu, individuellement. Par conséquent, le seul point de comparaison possible avec les résultats précédents est celui de l'IPC des entretiens individuels passés avec contexte.

La comparaison entre les deux graphiques fait apparaître plusieurs choses remarquables. D'abord, le fait que l'on observe globalement un resserrement entre les différents scénarios dans les entretiens mnésiques indique une concurrence plus rude entre eux.

Ensuite, si l'on excepte le fait que le scénario le plus facilement évoqué (scénario 1 : hygiène de vie) est aussi celui qui est le plus facilement mémorisé, on constate surtout des bouleversements entre la hiérarchie de l'évocation et celle de la mémorisation. Par exemple, le scénario 3, celui du retour vers la Chine des personnes âgées, peu évoqué, est facilement mémorisé. On note, par ailleurs, une percée du scénario 10, qui arrive en troisième position, ce qui ne constitue pas une surprise puisque le scénario de la disparition des morts produit à l'évidence un effet cognitif qui le rend aisément mémori-

sable. En outre, si l'on ne tient compte que du nombre de mémorisations, sans regard pour le facteur d'ordinalité, le scénario 10 arrive en tête *ex æquo* avec le 1 et le 3. Ce point m'a semblé intéressant car les anthropologues



cognitifs focalisent leur attention sur le facteur mnésique pour penser la diffusion de la croyance. Or on sait que, dans la réalité, c'est le scénario 10 qui s'est imposé. Il semble que le facteur mnésique ne puisse en rendre compte à lui tout seul. Ce résultat (fondé il est vrai sur un nombre limité d'entretiens : 60) me conforte dans l'option retenue pour cette recherche de prendre en compte plusieurs facteurs pour simuler l'émergence d'une croyance.

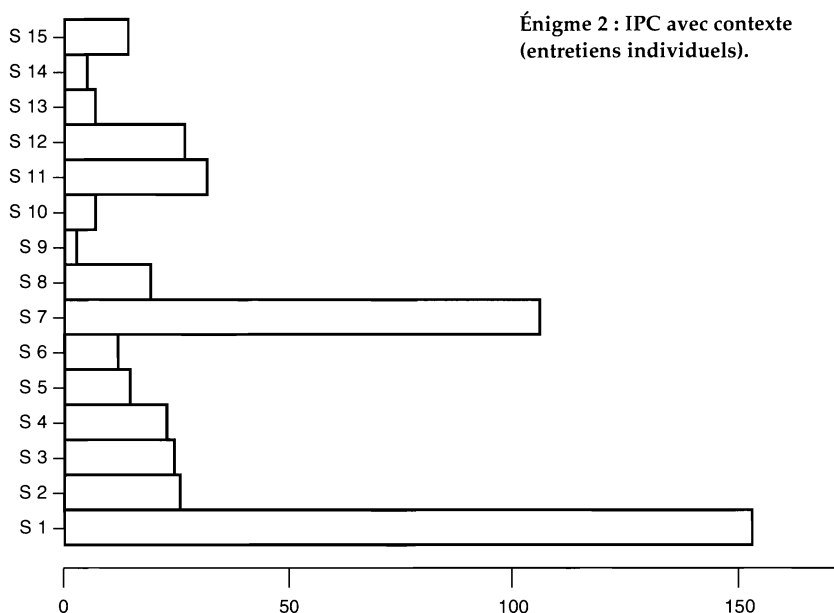
Le scénario 11 (statistiques fausses), lui aussi, se distingue, sans doute parce qu'il constitue la réponse la plus simple à l'énigme puisqu'il consiste à la réduire à rien. Or ce scénario 11 était très peu évoqué dans les entretiens individuels. On peut supposer que les sujets comprenaient qu'il s'agissait là d'une solution de facilité qu'ils répugnaient un peu à proposer. En revanche, dans les entretiens mnésiques, la solution était explicitement proposée et les individus, décomplexés, purent la retenir.

On peut encore signaler une performance du scénario 6 pour la mémorisation, lui dont les capacités d'évocation étaient réduites à la portion congrue. En observant le contenu des entretiens mnésiques on s'aperçoit

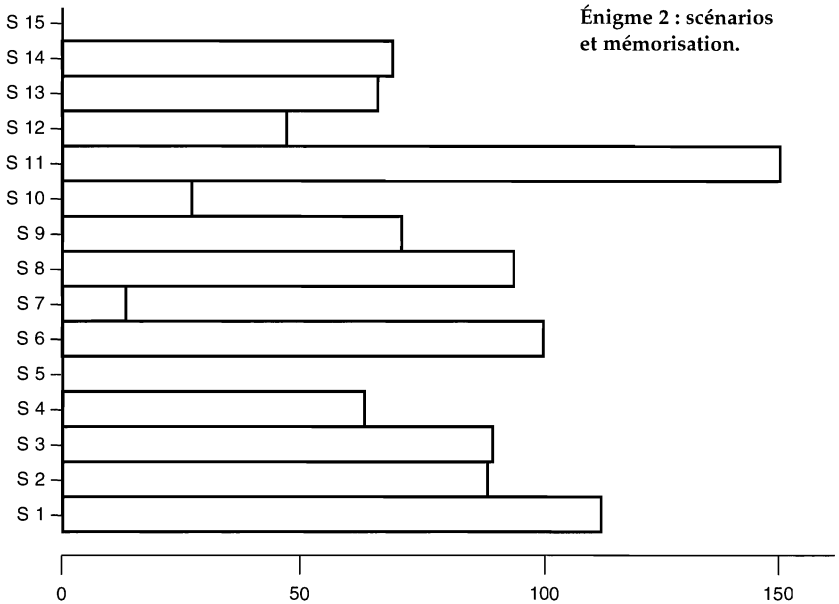
que ce scénario 6, qui correspond à l'idée que le quartier bénéficierait d'une sorte de protection naturelle, a surtout été mémorisé en raison du terme de *microclimat* qui était donné comme exemple. Ce terme, apparemment, fut naturellement associé à l'idée d'une meilleure santé et facilement retenu comme tel.

4.2 Énigme 2

Pour l'énigme 2, on constate le même phénomène que pour l'énigme 1 en ce qui concerne la concurrence entre les scénarios. L'énigme 2, comme on s'en souvient et comme on le constate avec le graphique suivant, voyait certains scénarios se détacher très nettement des autres, notamment quant au critère d'évocation.



Un coup d'œil sur le graphique suivant, mentionnant les scores de chaque scénario du point de vue du facteur de mémorisation, montre une concurrence beaucoup plus forte entre les différents scénarios.



Le scénario 1, par exemple, ne domine plus les autres comme il le faisait selon les autres facteurs. Ici, même, de façon un peu inexplicable, je le concède, c'est le scénario 11 (phénomènes vibratoires naturels) qui l'emporte sur les autres. Le tremblement de terre était donné comme exemple. Est-ce cela qui a retenu l'attention ? Cela peut-être dû à une connaissance approximative de la géographie américaine situant Seattle en Californie, une région notoirement sismique... Le scénario 1 reste en bonne position, mais il se confond presque avec les scénarios 2, 3, 6, 8 et il est aussi quasiment rejoint par les scénarios 4, 9, 13 et 14.

Un autre phénomène doit retenir notre attention, celui de l'effondrement du scénario 7. C'est d'autant plus remarquable que, concernant les autres critères d'évaluation (évoquant, crédibilité), les scénarios 1 et 7 dominaient largement sur les autres, au point même de rendre la présence de leurs concurrents négligeables. Il n'en est rien pour le facteur mnésique. Au contraire, le scénario 7 est le scénario le moins facilement mémorisé. Il est le seul à être réduit à peu de chose.

On peut donc supposer que, même si le scénario 7 a pu paraître crédible et a été évoqué, il ne s'est pas imposé dans la réalité parce qu'il avait des capacités trop faibles à être mémorisées. On s'en souvient, dans la réalité des années cinquante aux États-Unis, c'était une hybridation entre le scénario 1 et 2 (pluie polluée par la radioactivité) et, par ailleurs, le scénario 3,

qui avaient émergé sur le marché cognitif. Le scénario 7, dans notre expérience, faisait figure de trouble-fête. Le facteur de mémorisation le ramène à une position plus adéquate avec les faits. C'est un point important, car cette expérience avait plusieurs visées, mais l'une d'entre elles était de savoir s'il était possible d'y voir un peu plus clair dans le processus d'émergence d'une croyance en ayant recours à la simulation *in vitro*. La discussion qui va suivre va tenter d'évaluer avec prudence les apports de celle-ci.

4.3 Discussion

Ce qu'on observe dans ces expériences, ce n'est pas, à proprement parler, l'émergence d'une croyance, mais la définition des possibles de la croyance et des rapports de force prévisibles entre ces possibles. La question de savoir si la première a quelque chose à voir avec la seconde reste entière, en vérité. C'est une piste qui me paraît fertile, même s'il reste à préciser l'importance respective des facteurs impliqués dans l'émergence de la croyance. Je le rappelle ici :

— Le critère d'évocation traduisait la facilité avec laquelle les individus, seuls ou en groupe, *évoquaient* tel ou tel scénario. Je m'inspirais des travaux de la psychologie sur les représentations sociales. Il s'agissait de tenir compte à la fois de la spontanéité avec laquelle un récit apparaissait dans le discours (en repérant l'ordre dans lequel les scénarios étaient mentionnés) et de la récurrence du thème dans l'entretien. Je misais sur le fait que plus le facteur d'évocation d'un récit est fort, plus sa probabilité d'apparition sur le marché cognitif est importante. Bien entendu, une fois le récit constitué, rien ne dit qu'il s'imposera.

— C'est pourquoi j'ai retenu un deuxième critère, celui de la crédibilité. Il traduisait l'évaluation subjective des individus quant à la crédibilité des différents scénarios évoqués, en supposant que la force de leur conviction avait quelque chose à voir avec la nature des arguments soutenant les récits. Je m'inspirais de la tradition boudonienne de la sociologie cognitive.

— Un troisième critère, enfin, fut retenu, celui de la mémorisation, qui traduisait l'effet cognitif produit par les scénarios sur les esprits. Sur ce point, je m'inspirais de certains travaux de l'anthropologie cognitive.

Cette simulation de l'émergence d'une croyance autorise deux types de modélisation. Le premier, probabiliste, ne tiendra que peu compte de ce qui s'est produit dans la réalité sociale. Il considère que celle-ci n'est qu'une actualisation parmi d'autres qui auraient bien pu s'imposer dans des circonstances différentes. Par exemple, dans l'énigme 1, le scénario 10 (dispa-

rition des morts) s'est imposé dans la réalité, mais il eût pu en être autrement. Le scénario 1, notamment, avait, *ceteris paribus*, plus de chances d'émerger si l'on suit l'indication des trois critères retenus. Les dés, un peu pipés il est vrai, de l'imaginaire social, en ont décidé autrement. D'ailleurs, si l'histoire a retenu cette légende urbaine, c'est sans doute parce que c'est le scénario 10 qui a émergé : il est spectaculaire, il a frappé les esprits et a pu amuser les commentateurs. Mais si le scénario 1, au contraire, l'avait emporté, il est probable qu'on en eût trouvé aucune trace, aucune mention dans les journaux ou dans les livres sur les rumeurs. Par conséquent, je n'aurais moi-même pas choisi cette énigme pour réaliser cette expérimentation *in vitro*. La conclusion de cette modélisation est donc que l'on ne peut pas faire beaucoup plus qu'évaluer approximativement les probabilités d'émergence de tel ou tel type de récit face à tel ou tel type d'énigme, sans être jamais assuré que le scénario dont les trois facteurs retenus font un favori s'imposera finalement sur le marché.

Le deuxième type de modélisation procède autrement. Avec une interprétation beaucoup plus maximaliste, il pose l'hypothèse que le scénario qui finit par s'imposer est celui que les trois facteurs retenus favorisent. Il s'agit alors de pondérer chacun de ces facteurs pour faire correspondre les résultats avec la réalité. Auparavant, il faut que les trois facteurs soient comparables entre eux. Une règle de péréquation doit donc être appliquée à plusieurs niveaux. D'abord au niveau quantitatif, car la moyenne des résultats obtenus dans les entretiens individuels et les entretiens collectifs ne peut être faite qu'à la condition que les scores soient comparables entre eux du point de vue du nombre d'individus interrogés et pour que les facteurs qui s'expriment dans des unités différentes puissent être comparés.

Par exemple, les IPC sont, en valeur absolue, plus importants que les indices de crédibilité ; par conséquent, il faut utiliser une règle indexant l'une sur l'autre les valeurs les plus importantes, permettant artificiellement de comparer les scénarios entre eux selon les trois facteurs retenus et en faisant la synthèse des entretiens collectifs et individuels. Je ne rentre pas dans le détail de ce calcul un peu fastidieux, mais en ce qui concerne l'énigme 1, il place en première position le scénario 1 et en deuxième position le scénario 10. Or, comme nous le savons, c'est le scénario 10 qui s'est imposé dans la réalité, donc il faudrait pondérer chacun des facteurs pour que ce soit le scénario 10 qui l'emporte. Par exemple, si l'on considérait que la crédibilité a plus d'importance que l'évocation ou la mémorisation, le scénario 10 arriverait en tête. Le fait de bénéficier de résultats sur une deuxième énigme permet de tester cette modélisation. Rappelons que pour l'énigme 2, deux croyances avaient émergé dans la réalité, une première correspondant à une

hybridation entre les scénarios 1 et 2 (phénomènes naturels climatiques et pollution, en l'occurrence des pluies radioactives), et une seconde correspondant à une hybridation entre les scénarios 3 et 4 (état des routes et projection dues à des travaux). Selon les trois facteurs retenus, et quels que soient les cas de figure, c'est le scénario 1 qui domine largement et qui continue à dominer une fois qu'on l'a hybridé avec le scénario 2. On remarque que cette synthèse des résultats met en bonne position le scénario 7 et le scénario 11, et retient dans le quarté de tête l'hybridation entre les scénarios 1 et 2 et les scénarios 3 et 4.

Tout cela est un peu artificiel, mais ouvre la voie d'une réflexion sur un modèle prédictif, l'énigme 2 servant, dans ce cas, à tester ce modèle. Les résultats de l'expérience ne sont plus alors utilisés comme une simulation de la réalité, mais comme une information sur les rapports cardinaux qui, *dans la réalité*, lient l'évocation, la crédibilité et la mémorisation. En augmentant l'importance du facteur de crédibilité et de mémorisation, on obtient des résultats qui correspondent à ce qui s'est produit dans la réalité pour les deux énigmes. Pour ma part, je reste très prudent quant à cette procédure. Elle indique quelque chose d'intéressant, mais, comme j'y reviendrai, l'impact du contexte social réel désactive toute ambition prédictive trop précise.

Par ailleurs, je ne voudrais pas non plus affaiblir ces résultats, car indépendamment du genre de modélisation proposée, les facteurs choisis font bien émerger prioritairement (dans le tiercé de tête) les scénarios qui l'emportèrent dans la réalité. Pour cette raison, il me semble possible de voir ces expérimentations comme une bonne simulation de l'émergence d'une croyance.

Ces expérimentations, pour satisfaisantes qu'elles soient, n'en rencontrent pas moins les limites habituelles de ce genre d'exercices dans les sciences sociales. Il est très difficile de simuler le contexte social. Par exemple, dans l'énigme 2, une des croyances qui émergea dans les années cinquante était que la fêlure des pare-brise venait de ce que les routes de Seattle avaient été refaites à l'initiative du gouverneur Rossellini. Or, cela, les habitants de Seattle le savaient, leur vie quotidienne a dû être perturbée, la fiscalité locale affectée par de tels travaux. Mais le sujet de notre expérience, lui, ne pouvait être mis au courant. Dans le cas contraire, on eût introduit un biais trop fort dans les entretiens. En effet, si l'on avait mentionné dans l'énoncé, même brièvement, que les routes venaient d'être refaites, on aurait orienté massivement les réponses vers cet indice. Face à ce dilemme, j'ai préféré trancher et ne pas faire cette mention dans l'énoncé de l'énigme. Il s'agit là d'une limite évidente de la simulation *in vitro*.

Une autre difficulté peut être mentionnée. Les informations sur ces deux énigmes qui ont servi à la mise sur pied de cette expérimentation sont toutes des données de seconde main. En d'autres termes, je n'étais pas dans le Paris des années quatre-vingts pour enregistrer ce qui s'est vraiment produit, et moins encore aux États-Unis dans les années cinquante. Par conséquent, les résultats de cette expérimentation sont comparés à des faits déjà passés par le prisme d'autres chercheurs ou commentateurs. Sans doute y avait-il, sur le terrain, d'autres croyances plus minoritaires qui concurrençaient celles que la mémoire collective a retenues. C'est particulièrement vrai pour l'énigme 1, car les traces que l'on en a gardées viennent de ce qu'une question sur ce point a été posée au Conseil municipal et de quelques articles de presse. Personne, sans doute, n'aurait posé cette question si l'on avait supposé que les Chinois vivaient plus longtemps parce qu'ils s'alimentaient mieux, qu'ils avaient une meilleure hygiène de vie, ce qui ne signifie pas que certains Parisiens ne l'ont pas pensé, et peut-être plus nombreux que ceux qui ont adhéré à la thèse de la disparition des morts. Comme on le voit, le sociologue est confronté ici à un *obstacle d'archivage* ou d'*émergence* et donc, une fois de plus, à l'opacité du phénomène de genèse des croyances collectives. Comme le chercheur n'arrive qu'au terme du processus de cristallisation des croyances, et qu'il ne connaît de ce terme que ce que l'histoire en a retenu, son interprétation ne peut être que partielle.

Un autre défi se pose encore à la recherche dans ce domaine, celui de la temporalité. Dans cette expérimentation, j'ai procédé comme si les trois facteurs retenus arrivaient au même niveau dans le processus d'émergence de la croyance. Les choses ne se produisent pas de cette façon pourtant. L'évocation précède la crédibilité qui précède la mémorisation, ces facteurs ne sont pas disjoints, ils s'emboîtent, mais dans un certain ordre. Comme on l'a vu, l'« évocation » et la « crédibilité » sont en moyenne beaucoup plus sélectives que la mémorisation. Nous avons fait, dans les entretiens mnésiques, comme si les individus pouvaient être confrontés à tous les scénarios envisagés. Or il est probable que, sur le marché cognitif, une sélection aurait déjà eu lieu, et donc la mémoire n'aurait eu à s'exercer que sur certains d'entre eux.

On peut supposer, par ailleurs, qu'un individu confronté à des croyances concurrentielles déjà constituées n'aura pas beaucoup d'ardeur pour en inventer d'autres (ce qui limite l'influence du facteur d'évocation). En effet, pourquoi imaginer et défendre des solutions concurrentes à des produits qui se proposent sans coûts (d'imagination ou d'énergie mentale investie) pour résoudre efficacement une situation énigmatique ? On le voit, la question de la temporalité est particulièrement dure à simuler *in vitro*.

Cependant, malgré toutes ces remarques, il n'y a pas de raisons d'être pessimiste par rapport à cet espace de recherche qui s'entrouvre. Les résultats obtenus, je le répète, sont plutôt encourageants quant à la bonne adéquation entre ce qui s'est réellement produit et ce qu'il est possible de simuler. Il s'agit donc seulement de rester lucide sur les difficultés méthodologiques présentes pour tenter, pourquoi pas ? de les contourner, en tout cas, d'être capable d'évaluer l'impact des biais introduits.

Le contexte social et la variation qu'il induit quant à l'émergence des scénarios n'échappent pas totalement à l'expérimentation, d'ailleurs. En effet, dans l'énigme 1, par exemple, l'introduction, d'une part, du contexte dans le récit, et, d'autre part, du groupe plutôt que de l'individu, permet d'avoir un aperçu de l'impact du contexte social sur les variations du rapport de force entre les récits. On peut donc faire l'hypothèse que l'observation du passage récit sans contexte/récit avec contexte *et* entretiens individuels/entretiens collectifs permet d'entrevoir un mouvement qui sera vraisemblablement amplifié par le contexte social réel. Cependant, il faut bien voir que le contexte, lorsqu'il est précisé dans le protocole, doit être en mesure de faire surgir les stéréotypes — ce qui n'est pas toujours le cas. Dans l'énigme 1 on observe bien la saillance du stéréotype ethnique, mais dans l'énigme 2, on en est loin. On se souvient que, dans la réalité des années cinquante, aux États-Unis, l'une des croyances disponibles affirmait que les fêlures des pare-brise étaient la conséquence d'essais nucléaires soviétiques. Or les conditions où les entretiens (années 2000, en France) ont été passés avaient peu de chances de faire surgir ce type de stéréotypes : la guerre froide est loin dans les esprits, donc le cliché du Soviétique malfaisant ne surgit pas aisément.

Ceci permet de suggérer que cette procédure de simulation serait particulièrement efficace si elle était utilisée avec des sujets concernés, d'une façon ou d'une autre, par un phénomène énigmatique qui n'aurait pas encore suscité de croyances collectives — ce qui pourrait permettre de miser sur une prédiction probabiliste qui ne serait pas toujours sans utilité sociale.

Le recours à l'idée de prédiction en sociologie est éminemment périlleux. Je l'avoue sans difficulté, je suis particulièrement mal à l'aise avec cette possibilité, car j'ai toujours été convaincu que les phénomènes sociaux et les phénomènes mentaux sont essentiellement stochastiques. Mais *stochastiques* ne signifie pas sans logique, sans possibilité d'évaluation probabiliste. C'est parce que l'espace logique de notre imagination, qu'elle soit individuelle ou partagée, est restreint, quoique presque infiniment renouvelable, que cette hypothèse de travail me semble envisageable. Certaines des réponses de l'homme aux grandes énigmes qui se posent à sa conscience :

d'où venons-nous ? d'où vient l'univers ? qu'est-ce que le mal ? qu'y a-t-il après la mort ? etc. n'offrent-elles pas à la fois un éventail de possibles immense et des réponses dont la structure est étrangement semblable ? Face à des catastrophes comme les épidémies ou un tremblement de terre, ne voit-on pas apparaître sur le marché cognitif des types de réponses qui, dans leur déclinaison, peuvent varier, mais qui, dans leur esprit, sont comparables ?

Dans ces expérimentations, nous n'avons fait que travailler sur le *contenu* de la croyance, or le succès d'une croyance est multifactoriel²⁰ : elle dépend, comme c'est évident, par exemple, de la crédibilité de son médiateur, du contexte d'énonciation, de la nature de l'espace social dans lequel elle va se proposer, de la nature de son support, etc. Il n'en reste pas moins que certaines situations énigmatiques *types* engendrent, de façon probabiliste, des modes de résolution imaginaires, *typiques* eux aussi. Dans l'énigme 1, qui est une énigme d'hétérogénéité, on a vu que les réponses s'orientaient vers des scénarios favorisant les explications endogènes (tendance renforcée avec la présence du contexte). Dans l'énigme 2, au contraire, j'ai choisi, pour vérifier l'effet de symétrie, un problème d'homogénéité. Or, très largement, les scénarios favorisant les explications de types exogènes dominèrent. Évidemment, ces expériences ne font que suggérer la nécessité d'une exploration plus systématique de la mesure des liens entre tels types de problèmes (hétérogénéité, homogénéité, etc.) et le genre de solutions qui sont proposées (endogènes, exogènes, etc.).

L'incarnation discursive de ces postures cognitives, c'est-à-dire le récit qui va les accompagner, est infiniment variable, et largement dépendante du contexte social et d'une certaine forme d'historicité. Les postures sous-jacentes dont j'ai présenté quelques déclinaisons me semblent, en revanche, je le souligne encore, très limitées et renvoient sans doute à des fondements anthropologiques de la pensée. Dans ces conditions, l'ambition d'une sociologie cognitive apparaît dans toute sa légitimité, elle qui tiendrait compte, dans ses travaux, à la fois des invariants cognitifs et des variables sociales.

20. Voir sur ce point les annexes.

LES CROYANCES FINISSENT PAR DISPARAÎTRE : L'EXEMPLE DU PÈRE NOËL

Ce chapitre propose, à la lumière d'un exemple particulier : l'abandon de la croyance en l'existence du Père Noël, de tester différents scénarios théoriques de la rupture cognitive. L'exemple choisi, en raison de ses spécificités, ne peut prétendre invalider un modèle ou en confirmer définitivement un autre, mais il souhaite apporter une contribution au débat sur la base d'un matériau empirique rarement réuni en cette matière. Les 142 entretiens mobilisés permettent d'appréhender dans le détail divers aspects de l'abandon de cette croyance : est-elle le fait d'incohérences internes ? de dissonances externes ? d'une concurrence cognitive ? Est-elle suivie d'une crise ?

Qui croit encore, dans les sociétés occidentales, que certaines pierres ont un esprit avec lequel il est possible de communiquer ? Qui croit encore *vraiment* que Dieu a créé les espèces séparément et le monde en six jours ? Qui serait prêt à parier sur l'avènement de sociétés collectivistes et sur la dictature du prolétariat ? Qui a encore une foi aveugle dans le progrès et pense que la science n'a que des vertus ? Qui croit de nos jours que la radioactivité fait disparaître les rides ? Qui croit que la Terre est plate et que c'est le soleil qui tourne autour d'elle, et non l'inverse ? Il y en a, bien entendu, on trouve toujours des esprits mal assis, mais reconnaissons qu'ils sont minoritaires et que la plupart des croyances que je viens d'évoquer ont disparu. Remarquons, en même temps, que pour presque tous ces exemples, cette disparition fut lente. Des décennies sont souvent nécessaires pour faire disparaître du corps social des croyances qui ont mis souvent plus longtemps encore à s'enraciner. Ceci constitue un défi méthodologique : comment se saisir expérimentalement d'un phénomène de ce genre ?

Depuis la thèse de Serge Moscovici, au début des années soixante¹, le questionnement sur les représentations sociales est d'une grande vitalité². Vergès dénombre quelque deux mille ouvrages et articles publiés sur cette question en trente-cinq ans³. Ces travaux, s'ils furent nombreux depuis que Durkheim en jeta les bases en 1898, portèrent surtout, au moins jusqu'au début des années quatre-vingt-dix, sur ce que l'on pourrait appeler, empruntant la typologie comtienne, la *statique* des représentations sociales, c'est-à-dire sur les structures de l'organisation, hiérarchique ou non, des éléments qui constituent ces représentations⁴. Mais de l'aveu même de ces chercheurs, il n'y a que peu de travaux ayant l'ambition de décrire la *dynamique* des représentations. Même si Moliner tente de faire le point sur cette question, l'on doit reconnaître que, sans être vierge, le sujet est loin d'être épuisé : « On le sait, les représentations sociales évoluent, se transforment, et l'édifice conceptuel serait plus solide si l'on disposait d'une théorie du changement⁵. »

Ceci n'a rien d'étonnant, car si nous sommes tous porteurs de représentations sociales, et s'il est de ce fait possible d'imaginer des procédures esquissant des cartographies mentales figurant cette *statique* des représentations, il est moins aisé d'observer une mutation cognitive en train de s'opérer. En d'autres termes, le fonctionnement de la *statique* des représentations est sans doute plus facile à saisir que celui de la *dynamique* des représentations, dans la mesure où l'on trouvera plus commodément un soutien empirique dans le premier cas que dans le second. En effet, si l'on se place à présent dans une

1. Cf. Serge Moscovici, *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 1961.

2. Comme le soulignent, par exemple, D. Jodelet (« Représentations sociales : un domaine en expansion », in D. Jodelet, dir., *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989), ou Brigitta Orfali (« Les représentations sociales : un concept essentiel et une théorie fondamentale en sciences humaines et sociales », in *L'Année sociologique*, 50, n° 1, 2000), ou encore N. Rous-siau et C. Bonardi dans leur introduction (*Les Représentations sociales*, Hayen, Mardaga, 2001).

3. Cf. P. Vergès, « Bibliographie des représentations sociales », in *III^e Rencontre sur les repré-sentations sociales*, Aix-en-Provence, 1996.

4. Par exemple, la théorie du noyau central d'Abric (« Les représentations sociales : aspects théoriques », in J.C. Abric, dir., *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994) ou du principe organisateur de W. Doise (« Les représentations sociales : définition d'un concept », in *Connexions*, 45, 1985). Le terme de *système central* tend à remplacer celui de *noyau central*, qui reste cependant très usité (je me permettrai pour cette raison d'utiliser l'un ou l'autre).

5. P. Moliner, *La Représentation sociale comme grille de lecture*, Aix-en-Provence, Publications universitaires de Provence, 1992, p. 12.

perspective plus sociologique⁶, l'on peut se demander par quels exemples il est possible d'illustrer une théorie du changement dans le domaine des croyances (je ne confonds pas croyance et représentation, mais je discuterai plus loin des différences à opérer et l'on verra que ces dernières ne sont pas si importantes qu'elles annulent ce que je viens d'écrire ici à titre introductif).

En un sens, les exemples ne manquent pas. Ainsi, les travaux sont nombreux en histoire des mentalités — sous la plume de Le Goff ou de Duby, par exemple —, qui étudient les modifications de certaines croyances collectives. Parmi eux, on pourrait mentionner les écrits de Delumeau qui montrent comment la croyance en l'existence matérielle d'un paradis primordial s'est modifiée progressivement⁷. L'on pourrait tout aussi bien trouver une foule d'exemples issus de la sociologie classique illustrant le même genre de thème. Cependant, la dynamique de ces croyances collectives s'inscrit généralement en un terme trop long pour espérer obtenir un témoignage — un entretien — individuel qui pourrait inspirer une modélisation en expliquant dans le détail comment s'opère l'abandon de la croyance.

Mon projet était donc de trouver un thème de croyances adopté puis rejeté — c'est sur ce point que ce chapitre portera — par des acteurs sociaux, et cela dans une échelle temporelle ne rendant pas illégitime la pratique de l'entretien. L'une des difficultés était que nous embrassons quelquefois avec force des croyances vis-à-vis desquelles nous prenons peu à peu de la distance, sans les abandonner tout à fait (c'est parfois le cas des croyances religieuses ou politiques, par exemple). Ce type de situation rend le problème plus opaque encore, et j'en suis donc venu à me poser cette question : existe-t-il une croyance que beaucoup d'entre nous ont adoptée fermement avant de la repousser non moins fermement par la suite ? Cette question m'a semblé avoir une réponse positive très satisfaisante. Il existe en effet une croyance qui est l'objet d'une adhésion (presque) unanime et d'un rejet (tout à fait) unanime : celle qui affirme l'existence du Père Noël.

Même si je ne suis pas le premier sociologue à m'intéresser à ce personnage et aux rituels qui l'entourent⁸, il me semble que nous avons là un terrain méthodologiquement problématique, mais très encourageant et vierge pour l'étude de la dynamique des croyances. Il offre, en effet, l'avantage de

6. Le domaine des représentations sociales a été jusqu'à présent, plutôt exploré par la psychologie sociale, même s'il n'y a pas de raisons, autre qu'institutionnelles, de croire que cet état de fait devrait perdurer.

7. Cf. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992.

8. Voir C. Lévi-Strauss, « Le Père Noël supplicié », in *Les Temps modernes*, mars 1952. T.J. Godbout & A. Caillé, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

présenter une croyance indiscutablement fausse et un support pour nourrir les interrogations sur le mécanisme d'abandon de la croyance, précisant les spéculations théoriques et allant au-delà des expériences en milieux artificiels.

La structure de rupture de la croyance que j'évoque ici a la particularité de mettre en scène l'abandon d'une croyance plus que douteuse pour une connaissance en plus grande adéquation avec la réalité (ce sont les parents qui mettent les cadeaux sous le sapin). Désolé pour ceux qui croyaient encore au Père Noël, mais la preuve incontestable de son inexistence est fournie par un article de *Courrier international* qui propose notamment de mesurer les forces physiques auxquelles le Père Noël serait confronté s'il devait effectuer sa tournée le soir de Noël. On calcule avec une certaine rigueur, compte tenu du nombre moyen d'enfants croyant au Père Noël, de leur éloignement moyen respectif, du poids du traîneau, passager compris, du temps imparti et de la vitesse consécutive, qu'une force équivalente à 2 157 507 kilogrammes s'exercerait sur le pauvre Père Noël. La conclusion ne se fait pas attendre : si le Père Noël a existé, il est mort à présent⁹.

D'autres cas de figure peuvent se présenter, bien entendu : représentation fausse contre représentation fausse, la représentation fausse peut l'emporter sur la vraie, ou encore l'affrontement de représentations dont le statut relève provisoirement ou définitivement de l'indécidabilité (dans les polémiques politiques, morales ou esthétiques, par exemple). Il s'agit donc ici d'une structure d'abandon cognitif tout à fait spécifique qui incline à la prudence quant à l'extension à donner à ces résultats. Mon ambition ne dépasse pas la simple contribution à un débat. Cependant, cette structure de dynamique des croyances (représentation fausse contre représentation vraie) a trouvé suffisamment d'illustrations dans l'histoire des sciences, par exemple, pour ne pas être mésestimée quant à la fréquence de ses occurrences. L'exemple choisi ici, il est vrai, permet (et cela se produit en moyenne à 7 ans) *l'administration de la preuve*.

Par ailleurs, l'on pourrait encore souligner que la spécificité des individus (des enfants) acteurs de cet abandon cognitif est de nature à limiter encore l'extension à donner à ces résultats. Pourtant, on y verra à l'œuvre les influences d'un marché cognitif, les confrontations argumentatives, les intérêts et les affects qui caractérisent l'univers de la vie sociale autour de la croyance. Loin que l'espace de la croyance enfantine soit en rupture avec celui des adultes, on y verra jouer à plein, notamment, les vertus d'un modèle fondé sur la rationalité subjective. Même à cet âge, donc, il ne me

9. Cf. *Courrier international*, n° 422, 5-7 décembre 1998.

semble pas déraisonnable de *comprendre* les individus à travers leurs fins subjectivement visées et les logiques mises en œuvre, ce qui renforce le modèle plus que cela ne l'affaiblit.

1 QUELQUES ÉLÉMENTS DE MÉTHODE

Je voudrais inaugurer ma réflexion par la distinction nécessaire entre ce qu'il est convenu d'appeler *représentation* et *croyance*. Je ne pourrai m'étendre ici autant que l'irréprochable rigueur le demanderait, mais je veux cependant préciser les choses.

Les définitions, pas toujours convergentes, que les psychologues sociaux proposent du terme de *représentation* lui donnent une très grande extension qui semble pouvoir recouvrir et même dépasser largement celle de *croyance*. C. Flament souligne ce problème : « Le terme de *représentation* est utilisé dans bien des secteurs des sciences humaines avec des sens bien différents et souvent très flous¹⁰. » Par exemple, Jodelet propose d'admettre que la représentation sociale « est une forme de connaissance, socialement élaborée et partagée, ayant une visée et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social¹¹ ». Abric précise :

On appelle *représentation* le produit et le processus d'une activité mentale par laquelle un individu ou un groupe restitue le réel auquel il est confronté et lui attribue une signification spécifique. [...] La représentation est donc un ensemble organisé d'opinions, d'attitudes, de croyances et d'informations se référant à un objet ou une situation¹².

Les *croyances* sont donc intégrées dans cette vaste nébuleuse que sont les représentations sociales sans que les lignes de partage soient définies. L'on pourrait se demander, par exemple, si la théorie du système central et des éléments périphériques, qui est présentée comme pouvant modéliser les représentations, est en mesure de rendre le même genre de service concernant les croyances collectives. De la même façon, l'on pourrait symétriquement accumuler les définitions de

10. C. Flament, « Structure et dynamique des représentations sociales », in D. Jodelet (dir.), *Les Représentations sociales*, op. cit., p. 204.

11. D. Jodelet (dir.), *Les Représentations sociales*, op. cit., p. 36.

12. J.C. Abric, « L'étude expérimentale des représentations sociales », in D. Jodelet (dir.), *Les Représentations sociales*, op. cit., p. 188. — Ces définitions sont les plus consensuelles dans la mesure où elles n'intègrent pas un certain fonctionnalisme très présent dans les théories des psychologues sociaux, ce qui ne signifie pas que ces auteurs n'y adhèrent pas.

la croyance en montrant que ce terme est riche de toute l'histoire de la philosophie et à quel point il se laisse peu manipuler dans une éventuelle comparaison avec celui de *représentation* : il est banal de constater que la problématique de la distinction entre connaissance et croyance, par exemple, a préoccupé les présocratiques jusqu'aux philosophes analytiques. Cependant, Engel propose de distinguer quatre caractéristiques de la croyance¹³ qui nous permettent, au moins à titre provisoire, d'éclaircir le problème :

1) Les croyances sont des états mentaux sémantiquement évaluables et elles ont des contenus intentionnels : c'est-à-dire que les individus ont un rapport de validation volontaire à des énoncés qui peuvent faire sens pour autrui.

2) Les croyances ont des pouvoirs causaux et un « profil fonctionnel », la croyance est l'un des facteurs qui peut amener un individu à prendre une décision, à choisir telle option plutôt que telle autre.

3) Les contenus des croyances sont holistiques, c'est-à-dire que pour qu'une croyance ait un contenu déterminé, il est nécessaire qu'elle soit reliée à d'autres croyances. Une croyance implique donc, de fait, un ensemble de croyances.

4) Les croyances sont des états intentionnels de second ordre : c'est-à-dire que si les croyances auxquelles nous adhérons potentiellement ne sont pas toutes présentes consciemment à notre esprit, elles pourraient le devenir, pour peu seulement que nous le voulions¹⁴.

Si les points 2 et 3 peuvent illustrer la réalité des représentations sociales, les points 1 et 4, en revanche, ne sont propres qu'aux croyances, car les psychologues sociaux insistent sur le caractère inconscient des structures de représentation et de leurs éléments de centralité¹⁵. Les croyances sont donc des modes représentationnels particuliers. Malgré cela, il m'a semblé possible, au moins à titre heuristique, de dégager ce que l'on pourrait appeler le *noyau central* du mythe du Père Noël et de voir si, dans l'abandon de cette croyance, l'on pouvait repérer les mécanismes décrits par les psychologues sociaux.

Les représentations, expliquent ces chercheurs, sont organisées autour d'un système central qui a « une fonction génératrice : il est l'élément par lequel se crée, ou se transforme, la signification des autres éléments

13. Cf. P. Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte, 1994, p. 94-98.

14. On peut consulter, entre autres, sur ce dernier point, G. Ryle (*The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949).

15. Certains en font un argument pour révoquer la technique de l'entretien. Cf. J.C. Abric, « Introduction », in P. Moliner, *La Représentation sociale comme grille de lecture*, op. cit., p. 10.

constitutifs de la représentation. Il est ce par quoi ces éléments prennent un sens, une valence. [Il a aussi] une fonction organisatrice : c'est le noyau central qui détermine la nature des liens qui unissent entre eux les éléments de la représentation. Il est, en ce sens, l'élément unificateur et stabilisateur de la représentation¹⁶. » Aussi longtemps que ce système central reste indemne, le sujet ne modifie pas sa représentation. On postule encore l'existence d'éléments dits *périphériques* qui, comme leur nom l'indique, « entourent » le système central et ont une importance moindre, ils n'expriment pas un caractère essentiel de l'objet de représentation. Ces éléments périphériques servent de « zone tampon entre une réalité qui la met en cause et un noyau central qui ne doit pas changer facilement¹⁷ ». Ils ont une plasticité qui leur permet de rendre adaptable la représentation aux éventuels démentis des pratiques sociales ou des informations venues de l'extérieur :

Si ces désaccords s'inscrivaient directement dans le noyau central, il y aurait déstructuration et transformation très rapide de la représentation, ce qu'on ne constate pas. En fait, ces désaccords s'inscrivent comme des transformations des schèmes périphériques, sans remise en cause immédiate du noyau central¹⁸.

Si l'on excepte les méthodes pour rendre apparent ce système central, comme la méthode de similitude de Flament ou l'analyse prototypique et catégorielle de Vergès¹⁹, il n'est pas déraisonnable, me semble-t-il, de voir dans ce modèle fait d'éléments/items « amortissant » les contradictions afin de protéger et de faire durer, autant qu'il est possible pour l'équilibre cognitif, une certaine vision mentale d'un objet, quelques points de convergence avec celui de Festinger dit de la *dissonance cognitive* — et, d'un certain point de vue, celui que défend Kuhn²⁰.

Cependant, ces théories, s'adressant aux représentations, ne s'intéressent guère à un élément fondamental de la croyance : le rapport de validation du sujet à l'objet de croyance. Par exemple, la question de savoir pourquoi un indi-

16. J.C. Abric, « L'étude expérimentale des représentations sociales », *op. cit.*, p. 215.

17. C. Flament, « Structure et dynamique des représentations sociales », *op. cit.*, p. 210.

18. C. Flament, « Pratique et représentations sociales », in J.L. Beauvois, R.V. Joule & J.M. Monteil (dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales*, t. I, Fribourg, Delval, 1987, p. 146.

19. Cf. C. Flament, « L'analyse de similitude », in *Cahiers du Centre de Recherche opérationnelle*, 4, 1962. P. Vergès, « L'évocation de l'argent », *op. cit.*

20. Cf. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, 1957. T. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972. — La théorie de Kuhn, on l'omet souvent en raison de la nature des travaux qu'il produisit, vaut autant pour l'avant-abandon que pour l'après-abandon de la structure cognitive.

vidu abandonne tel élément d'un système de représentations ou, au contraire, pourquoi il l'adopte, n'est pas traitée. Or le fond (pourquoi une croyance est abandonnée) et la forme (comment une croyance est abandonnée) me semble indissociablement liés dans une théorie de la dynamique des croyances.

La question du pourquoi de l'adhésion à la croyance et de son abandon a déjà été posée en sciences humaines et sociales, et R. Boudon décrit en 1990 les réponses proposées en soulignant qu'il existe trois modèles interprétatifs (la typologie a été affinée à plusieurs reprises, notamment en 1992, mais l'esprit m'en semble inchangé, c'est-à-dire qu'il s'agit de confronter tous les modèles à celui, webérien, de la rationalité subjective²¹).

L'on peut considérer que cet assentiment est le produit, d'une part, de *causes* endogènes (passions, troubles psychopathiques...) ou exogènes (déterminisme social) ou, d'autre part, de *raisons* qui relèveront d'une rationalité subjective qu'il s'agira de décrire comme limitée en fonction d'un certain nombre de caractéristiques de la situation, du problème à résoudre, du genre d'informations qui parviennent au sujet et du traitement qu'il lui est possible d'en faire, compte tenu des limites de son appareil cognitif (limites qui sont anthropologiques).

Il est bien connu que Boudon a choisi la seconde option, étant entendu qu'il admet que les croyances individuelles ou collectives ne peuvent pas toutes être pertinemment décrites par un modèle fondé sur la rationalité, mais qu'à la suite de Weber et de Popper, par exemple, il suggère d'admettre que c'est toujours une avancée pour la connaissance lorsqu'il est légitimement possible de substituer à une explication fondée sur les causes, une explication (compréhensive) fondée sur les raisons.

La proposition de Boudon est donc la suivante : lorsqu'il s'agit d'étudier le domaine des croyances (pourquoi nous y adhérons, pourquoi nous les défendons, pourquoi nous les abandonnons), le chercheur aura toujours intérêt à tester l'hypothèse d'une rationalité subjective, c'est-à-dire à supposer, au moins à titre exploratoire, que l'acteur social avait, étant donné sa situation et sa disposition²², de bonnes raisons (qui peuvent être parfaitement fausses) d'adopter ou de révoquer telle ou telle idée.

Il m'a semblé intéressant de tester ces différentes positions à la lumière d'un exemple très concret auquel chaque lecteur a sans doute été confronté. Il ne s'agit pas ici, en raison des spécificités soulignées dans l'introduction de l'exemple choisi, d'avoir l'ambition d'invalider ou de confirmer définitive-

21. Cf. R. Boudon, *L'Art de se persuader*, op. cit. Idem, *Traité de sociologie*, op. cit.

22. Cf. R. Boudon, *L'Idéologie*, Paris, Fayard, 1986.

ment un modèle, mais d'apporter des éléments empiriques et mesurables à un débat qui en manque encore. Comme le souligne Weinberg : « L'orientation cognitive de la sociologie contemporaine propose donc un programme prometteur. Mais ces travaux restent — en France surtout — pour l'essentiel programmatiques. [...] Les études empiriques, les matériaux concrets qui viendraient donner corps aux débats théoriques manquent à l'appel²³. »

La recherche que j'ai dirigée²⁴ sur le thème de l'abandon de la croyance au Père Noël se fonde sur 142 entretiens semi-directifs menés entre les mois de mars et mai 2000 et répartis en deux classes d'âge (avec cependant la même grille d'entretien) : 71 pour les 10-12 ans et 71 pour les 25-30 ans. Le but était double : il s'agissait, d'une part, d'identifier les éléments cognitifs constituant la façon dont les interviewés percevaient aujourd'hui le mythe du Père Noël²⁵ (afin d'en repérer le noyau central et les éléments périphériques) et, d'autre part, d'obtenir des récits expliquant comment, pourquoi ils en étaient venus à ne plus croire au Père Noël. Pour obtenir ces 142 entretiens, 174 ont dû être menés car certains n'ont pu être retenus étant donnée l'amnésie totale que confessaient les interviewés concernant l'abandon de cette croyance (la grille d'entretien était conçue pour permettre une entrée « en douceur » dans le sujet ; il n'était évidemment pas question d'interroger les individus sur la rupture avant d'avoir fait progressivement émerger toute une série d'éléments mnésiques relatifs à la fête de Noël : comment cela se passait-il chez vous ? quel rôle jouait votre entourage ? etc.). Donc 81,6 % des sujets interrogés furent capables de se remémorer ces faits.

La principale réserve qui s'oppose à cette entreprise est la suivante : les discours que l'on obtient grâce à ces entretiens émanent d'individus ne croyant plus. L'on peut supposer, par conséquent, qu'ils peuvent n'être que des reconstructions, voire des rationalisations des phénomènes tels qu'ils se sont réellement déroulés.

Cette objection me semble pouvoir être sérieusement atténuée à la lumière de trois remarques qui expliquent l'intérêt d'avoir réalisé des entretiens avec deux classes d'âge distinctes.

23. A. Weinberg, « Comment l'individu pense en société », in *Sciences humaines. Les sciences de la cognition*, n° 35 (hors série), 2002, p. 76.

24. Je tiens à remercier ici certains des étudiants de licence pluridisciplinaire de la promotion 1999-2000 de l'Université de Nancy II pour les entretiens exploratoires menés sur cette question.

25. Un certain nombre de questions avec relances possibles gravitaient autour de celle-ci : « Si vous aviez aujourd'hui à raconter le mythe du Père Noël à quelqu'un qui ne le connaît pas... »

1) Si les entretiens portent en effet sur des faits passés et si l'activité mnésique est une reconstruction, il ne s'ensuit pas que les récits recueillis n'aient à ce point rien à voir avec la réalité telle qu'elle s'est produite qu'on ne puisse se fonder sur elle pour tester un modèle, d'autant plus qu'il s'agit ici d'un discours référentiel et non d'un discours modal. En d'autres termes, les interviewés évoquent des *faits* qui n'impliquent aucun obstacle d'objectivation ou de régionalisation²⁶. Par exemple :

Je suis parti au Portugal avec mon père en décembre, et y'avait une voiture télécommandée dans le coffre et puis comme on est parti, moi je pensais que mon père voulait me l'offrir là-bas quoi, pour me faire plaisir. Moi euh, à Noël je voulais une voiture télécommandée et puis euh, quand on est arrivé là-bas, il me l'a pas donnée. Moi je trouvais bizarre, je me suis dit tant pis, je l'aurai après, on verra quoi. Et puis, euh, c'est venu le jour de Noël, j'ouvre mon cadeau, ben c'était la voiture que j'avais vue dans le coffre et puis je me suis dit c'est pas normal, y doit y avoir une autre voiture. C'est là où c'est que j'ai compris que c'était une histoire quoi. J'ai eu un doute, je suis redescendu tout de suite quoi, je trouvais vraiment bizarre. Mon père m'a même dit : « Bah ! Qu'est-ce que tu vas faire en bas ? ». Je lui dis : « Rien, je vais voir un truc. » (Rires.) Après j'ai bien compris, c'était pas normal. Je vois pas pourquoi cette voiture était déjà dans le coffre, avant Noël si le Père Noël existait vraiment.

Mon hypothèse de travail est que cette histoire n'est pas inventée ou rationalisée à un point tel qu'on ne puisse se fonder sur elle pour éclaircir une trajectoire d'abandon de croyance.

2) Il importe de souligner que, pour les deux classes d'âge, il s'agit d'une activité mnésique. Les enfants de 10-12 ans font, eux aussi appel à leur mémoire. Il ne s'agira donc pas de comparer des discours d'enfants et des *souvenirs* d'enfance chez les adultes, mais bien, *dans les deux cas*, de propos mobilisant la mémoire. Or, si la variable temporelle exerçait une distorsion notable sur les récits, elle le ferait d'autant plus que ceux-ci seraient distants du moment de l'abandon de la croyance. Autrement dit, cette distorsion devrait être plus importante chez les 25-30 ans que chez les 10-12 ans (chez qui certains venaient de révoquer le Père Noël trois mois auparavant seulement). Or, comme nous le verrons, à aucun moment cette influence de la temporalité n'est repérable statistiquement. Au contraire, tant au niveau de la typologie des ruptures, de leur soudaineté, de leur âge moyen qu'à celui

26. Cf. A. Blanchet & A. Gotman, *L'Entretien*, Paris, Nathan, 1992.

des éléments représentationnels, on ne distingue aucune différence remarquable entre les deux classes d'âge. Ceci répond à l'objection qui pourrait être émise quant au statut des individus par rapport à cette croyance. En effet, on aurait pu croire que les plus jeunes, notamment parce que cette rupture était plus proche et donc plus vive, chercheraient à mettre à distance cette croyance, souvent considérée par eux comme la marque de l'immatunité des enfants en bas âge. Cette stratégie de distanciation aurait, par exemple, pu s'opérer lors de l'évaluation de l'âge de la rupture (on aurait pu s'attendre à une sous-estimation), mais il n'en a rien été, comme nous le verrons.

3) Le sujet porte en outre sur un thème rarement évoqué — pourquoi ne crois-je plus au Père Noël ? — qui ne permet, par le fait, qu'assez peu le discours stéréotypé et qui ne constitue pas un enjeu idéologique ou moral, où il n'est pas rare d'observer mauvaise foi et rationalisation.

2 UNE CROYANCE COLLECTIVE VITE ABANDONNÉE : LE PÈRE NOËL

2.1 Pourquoi les enfants croient-ils au Père Noël ? Les raisons de l'adhésion

L'objectif des entretiens n'était pas de répondre à cette question, cependant, il a été possible d'identifier un certain nombre de fondements de cette croyance. Les interviewés ont expliqué parfois les éléments auxquels ils se raccrochaient, ou qu'ils avançaient dans les cours d'école lorsque leur représentation était mise en danger.

Une croyance avant tout réflexive

Le premier des arguments, et celui qui vient immédiatement à l'esprit, est qu'à l'âge où on leur propose cette croyance, les enfants ne sont pas en mesure de la trouver douteuse, d'autant moins que leurs parents jouent presque toujours un rôle central dans sa diffusion. Les parents sont naturellement investis d'une grande crédibilité, ce qui classe, dans un premier temps, la croyance en l'existence du Père Noël dans le groupe des croyances que Dan Sperber appelle *réflexives* et à propos desquelles il précise :

Leur contenu, à cause de leur caractère relativement indéterminé, ne peut être suffisamment étayé par des données ou par des arguments. Mais ceci ne rend pas ces croyances irrationnelles. Ces croyances sont

acceptées rationnellement s'il y a de bonnes raisons d'avoir confiance dans leur source (par exemple, le parent, le professeur ou le savant)²⁷.

Le même Sperber note encore :

Les individus naissent et grandissent dans une société où ces mythes sont déjà présents ; ils les entendent de la bouche d'ainés en qui ils ont de bonnes raisons d'avoir confiance ; ils les acceptent donc en vertu d'un « argument d'autorité ». Trouveraient-ils, même, un certain mythe invraisemblable à première vue, ils devraient trouver invraisemblable aussi que tous leurs aînés se trompent, et une modestie intellectuelle raisonnable leur commanderait de suivre l'opinion commune plutôt que leurs propres ratiocinations²⁸.

En outre, les parents ne sont pas seuls dans ce complot, puisque les autres membres de la famille, les professeurs et même les autres enfants fréquentés dans les cours d'école semblent, dans un premier temps, *croire*. En résumé, avec l'argument que tous ne peuvent pas être unanimes dans l'erreur, l'enfant est confronté à ce que l'on peut appeler un *monopole cognitif*, c'est-à-dire qu'aucune offre cognitive concurrentielle ne se propose encore. Il n'a donc *a priori* aucune raison de ne pas endosser cette croyance, d'autant qu'elle apporte la solution à un problème mystérieux : qui apporte les cadeaux le jour de Noël ?

Une croyance temporairement infalsifiable

Plusieurs autres éléments moins évidents que le prestige de la parole parentale sont invoqués. Par exemple, dans de très nombreux cas, l'on demande aux enfants d'aller se coucher pour que le Père Noël puisse venir apporter les cadeaux (c'est quelquefois présenté comme une condition *sine qua non* : « Je croyais vraiment que c'était le bonhomme qui ne pouvait être que gentil et qu'avoir de la bonté. Non, c'était trahir le Père Noël si je devais l'attendre et le guetter. J'avais peur qu'il ne vienne pas si je ne respectais pas »), de sorte que, dans un premier temps, on limite la probabilité que les enfants soient confrontés à des anomalies engendrant des dissonances sérieuses dans la croyance (comme le fait, par exemple, de reconnaître les chaussures du grand-père aux pieds du Père Noël). Il faut donc le hasard, le doute ou une curiosité très audacieuse pour amener l'enfant à braver l'interdit du

27. D. Sperber, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 127.

28. D. Sperber, « Individualisme méthodologique et cognitivisme », in R. Boudon, A. Bouvier & F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 132.

sommeil nécessaire à la distribution du Père Noël (il ne faut pas oublier que, dans l'esprit de l'enfant, ses cadeaux sont en jeu, ce qui constitue un coût potentiel exorbitant).

Une croyance fondée sur des "preuves"

Par ailleurs, les interviewés mentionnent un certain nombre d'éléments confortant pour un temps cette croyance : les lettres envoyées au Père Noël et recevant une réponse²⁹, les coups de téléphone, les traces laissées sur son passage (le bris d'une vitre, les empreintes sur le sol), le fait que les carottes et le lait laissés pour ses rennes aient disparu au matin, que les parents fassent sonner des clochettes pour simuler le départ des rennes auprès d'oreilles qui ne seraient pas encore endormies... tout cela donne de la consistance, de « la chair » à un mythe qui pourrait rester abstrait et contribue à susciter une magie, une atmosphère propice à l'acceptation par les enfants du scénario du Père Noël.

Bien sûr, on pourrait ajouter le fait spectaculaire que les enfants peuvent *voir* le Père Noël, ce qui — saint Thomas ne le démentirait pas — constitue un argument de poids pour la croyance. Cependant, cet élément est à double tranchant, comme on le verra, car les mauvais déguisements, les voix trop reconnaissables, les disparitions mystérieuses et systématiques de tel membre de la famille au moment de la venue du Père Noël sont autant de pierres friables de l'édifice.

A double tranchant aussi, cet autre fait spectaculaire que les enfants reçoivent ce qu'ils demandent. Certains y voient un élément renforçant la croyance, d'autres, au contraire, finissent par trouver ce fait douteux, surtout lorsqu'ils n'ont fait parvenir aucune lettre au Père Noël.

On pourrait ajouter un autre argument illustré par le récit d'un interviewé :

Je leur disais que c'était pas possible qu'il n'existe pas, notamment à cause d'une fois où mes grands-parents qui n'avaient pas beaucoup de sous m'avaient offert un beau cadeau qui coûtait beaucoup trop cher pour qu'ils puissent me l'offrir. Donc pour moi, c'était évident, c'était le Père Noël qui m'avait apporté cela. C'était l'un des arguments que je jugeais irréfutables, que j'utilisais avec mes copains.

29. À l'initiative de Françoise Dolto, les services des Postes se sont organisés pour dépouiller les lettres d'enfants et y répondre. En 1998, à Libourne, on reçut 700 651 lettres adressées au Père Noël (et 17 651 courriels) !

Une croyance parfois utilitariste

Enfin, quelques-uns, plutôt rares, précisent qu'ils ont tenté de faire perdurer la croyance parce que leurs parents ne manquaient jamais de souligner que seuls les enfants qui croient au Père Noël ont droit à sa bonté et à ses cadeaux. Cette dernière raison, plus utilitariste qu'argumentative, pèsera de son poids lorsqu'il s'agira de voir si l'abandon de la croyance a été ou non suivi de ce que l'on pourrait appeler une crise.

L'on peut donc dire que l'enfant n'a pas vraiment le choix de ne pas croire, non parce qu'il serait déterminé à le faire, mais parce qu'il est confronté à un monopole cognitif vis-à-vis duquel il n'a pas encore de raisons d'émettre des doutes. Dans ces conditions, l'on pourrait s'interroger, à l'inverse, sur les voies suivies pour sortir de cette croyance. Comme nous allons le voir, les raisons de ne plus croire ne tiennent pas seulement à la disparition de celle de croire. En effet, le modèle serait plutôt celui de l'affrontement *entre* les raisons de croire et celle de ne pas croire. De cette tension naîtra, assez souvent, une crise qui pourra affecter durablement le système de représentation de l'individu.

2.2 Éléments de la représentation

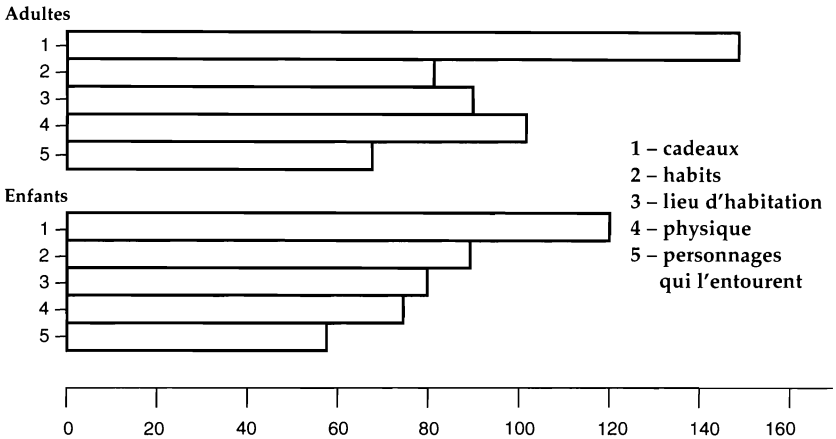
La méthode utilisée pour faire émerger les éléments centraux de la représentation du mythe du Père Noël et ceux plus périphériques fut l'une de celles que les psychologues sociaux ont coutume de mobiliser, l'analyse prototypique et catégorielle³⁰. Elle consiste à croiser le rang d'apparition de l'élément et sa fréquence dans le discours et à effectuer ensuite une typologie autour d'éléments sémantiquement proches. Un classement d'éléments cognitifs peut alors être obtenu, soulignant le caractère central de certains d'entre eux³¹.

Avec les réserves formulées précédemment sur la question de savoir si la légende du Père Noël constitue bien une représentation sociale, j'ai obtenu 14 éléments synthétisant les différentes facettes de cette croyance : les habits du Père Noël, son physique, sa personnalité, son universalité, les caractéristiques du récepteur (enfants gentils ou non), son lieu d'habitation, les éléments surnaturels qui l'entourent, les moyens d'introduction dans la maison,

30. Cf. N. Roussiau & C. Bonardi, *Les Représentations sociales*, *op. cit.*

31. Pour plus de précisions, voir P. Vergès, « L'évocation de l'argent », *op. cit.* Idem, « Approche du noyau central », *op. cit.*

les cadeaux, le moyen de locomotion, les personnages qui l'entourent (lutins, etc.), le moment de l'action, les éléments de médiatisation (lettres, etc.), les offrandes qui lui sont faites. Tous ces éléments ont pu être classés en fonction de leur saillance dans les discours. Pour des raisons de lisibilité, je ne les ai pas tous fait figurer dans le graphique suivant, qui présente les éléments les plus représentatifs en fonction de chaque classe d'âge.



Éléments de la représentation du mythe du Père Noël.

Comme on le voit, le quinté adulte/enfant est presque le même, à l'exception d'une inversion entre les habits du Père Noël et son physique (dernier point plus fréquemment mis en avant par les adultes, tandis que les enfants donnèrent la priorité au physique). Si j'avais fait le choix d'opter pour une catégorie « physique » regroupant les deux éléments, le quarté ainsi obtenu aurait été le même ordinalement. Il s'agit de la seule différence notable entre les deux classes d'âge, comme nous le verrons.

Le point important à retenir ici est que les éléments de centralité de la croyance se fédèrent autour de l'apparence du Père Noël (il doit avoir des habits rouges, une barbe blanche, être vieux, etc.) et du rituel du cadeau — les autres aspects, *a fortiori* ceux non présentés dans le graphique, étant relégués dans la zone périphérique. En effet, la remise en cause de la croyance passera le plus souvent par des aspects qui ne sont pas étrangers à ces deux axes. En revanche, on observera rarement dans les discours la confirmation du scénario décrit par les psychologues sociaux, c'est-à-dire la remise en question progressive du noyau central par la contamination des éléments périphériques. En effet, tout se passe comme si, dans les cas les plus courants,

un discours, une dissonance externe, une incohérence interne, attaquait le cœur même de la croyance, sans que la ceinture de protection périphérique ait la possibilité de jouer son rôle.

2.3 Rupture de la croyance

J'ai recueilli quatre genres d'informations concernant la rupture de la croyance. La première concerne l'âge de la rupture, la seconde indique si cette rupture a été progressive ou soudaine, la troisième soulève la question de la crise consécutive à cette rupture (allant de la déception légère à la colère parfois violente) et enfin, la plus importante, la quatrième propose une typologie tripartite des différents récits de rupture.

L'âge moyen de la rupture

Les psychologues de l'enfance font remarquer que la différenciation entre le réel et l'imaginaire devient plus nette à un âge de raison qui correspond en moyenne à l'entrée en première année de cours élémentaire, c'est-à-dire sept ans ; c'est cet âge qu'ils donnent aussi pour l'abandon de la croyance au Père Noël. Or l'âge moyen de cet abandon, tel que nous le livrent les entretiens, est de 6,99 ans. Inutile de signaler que ce résultat est très proche de la moyenne canonique.

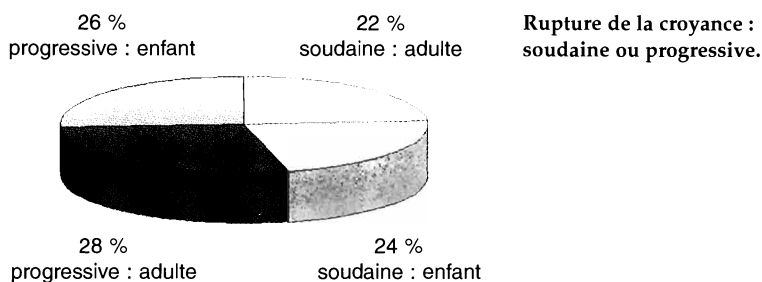
En outre, la moyenne de la classe d'âge 10-12 ans est voisine (6,96 ans) de celle livrée par les adultes (25-30 ans) : 7,02 ans. Le facteur mnésique semble, sur ce point (et sur les autres, comme nous le verrons) ne pas jouer son influence de déformation des faits. L'on aurait pu s'attendre pourtant à une stratégie de démarcation de la part des 10-12 ans avec une rupture située subjectivement à un âge plus lointain que celui de la réalité. En effet, il peut paraître dévalorisant, pour un enfant de cet âge, d'avoir cru tardivement au Père Noël. Il n'en a rien été.

La rupture est-elle soudaine ?

Nous entrons à présent en un domaine où, ne pouvant comparer nos résultats avec celui d'autres enquêtes, nous devons rester prudents quant à leur portée. D'autant plus qu'il va s'agir de mesurer quelque chose de la temporalité de cette rupture à travers des récits qui ne sont pas toujours précis sur ce point.

Par ailleurs, j'ai été embarrassé pour classer certains d'entre eux (les catégories choisies étant : *soudaine* ou *progressive*). En effet, certains déclaraient

avoir brusquement cessé de croire, tout en admettant plus ou moins explicitement être passés par une période de doute. Le classement entre rupture soudaine ou progressive est donc un peu approximatif. Toutefois, ces résultats m'ont paru dignes d'intérêt, car ils suggèrent que le noyau central de la croyance peut s'effondrer soudainement (s'il est confronté à une dissonance trop flagrante, par exemple) sans qu'il n'y ait aucune négociation avec le réel pour adapter cette croyance. Ainsi, dans 45,8 % des cas, la rupture est soudaine alors qu'elle est progressive dans 54,2 %. Là aussi, les deux classes d'âge ne font pas diverger notablement les résultats.



Le résultat des ruptures soudaines est peut-être surévalué puisqu'on peut supposer que, dans la plupart des cas, les enfants auront été confrontés, assez souvent dans les cours d'école, à une concurrence cognitive, c'est-à-dire à un scénario niant l'existence du Père Noël (« Ce sont les parents qui achètent les cadeaux »). De ce fait, sans y adhérer nécessairement, l'enfant ne peut qu'être troublé par cette offre concurrentielle sur le marché cognitif. Pourtant, ces résultats restent significatifs car ils peuvent être corrélés avec ceux de l'avènement d'une crise consécutive à l'abandon de la croyance.

La crise

Il est banal de dire que le renoncement à une croyance peut engendrer des états psychologiques très désagréables. Festinger, Riecken et Schachter, dans un des livres admirables que les sciences sociales ont produits, donnent quelques exemples illustrant cette idée³². L'abandon de la croyance au Père Noël provoque elle aussi, dans un certain nombre de cas (45,5 % — le résultat étant identique chez les adultes et les enfants), une situation de crise. Celle-ci peut relever de la simple déception ou, au contraire, engendrer des

32. Cf. L. Festinger, H. Riecken & S. Schachter, *L'Échec d'une prophétie*, Paris, PUF, 1993.

actes de violence (le médiateur de l'incroyance dans les cours d'école a quelquefois à essuyer le désarroi très expressif du croyant) et/ou une profonde et douloureuse remise en question de la vision du monde de l'enfant : « Très dur. Vraiment très dur. Si le Père Noël n'existait pas, tout ce qui était magique était faux aussi. Là, je n'ai plus cru au Père Noël, mais aussi aux fées, aux elfes... » Cette remise en question peut conduire, dans certains cas, à percevoir le monde des adultes avec suspicion, comme un univers où règne le mensonge collectif.

On remarquera que les ruptures soudaines de la croyance engendrent « une crise » dans 59,2 % des cas, tandis que les ruptures progressives ne sont suivies d'une crise que dans 27,5 % des cas. Ceci suggère qu'une rupture progressive de la croyance permet à l'individu de préparer son système cognitif à subir un assaut, et éventuellement de désinvestir émotionnellement une place montrant des signes de faiblesses.

Il reste que 54,5 % des individus de notre enquête déclarent n'avoir pas vécu la fin du Père Noël comme une violence. Outre l'argument de la progressivité, ce fait peut être éclairé de plusieurs façons.

Parmi ceux qui affirment ne pas avoir été déçus, la plupart soulignent que c'est parce qu'ils savaient qu'ils continueraient à avoir des cadeaux, cette assurance servant, en quelque sorte, de compensation au désarroi cognitif. Le deuxième argument invoqué est que les enfants ont alors l'impression d'entrer dans « la cour des grands ».

Il s'agirait d'une sorte de rite initiatique, qui peut ne pas se faire dans la douleur si l'enfant a le sentiment qu'il en tire un prestige (la sortie du monde des petits enfants). Celui-ci sera ressenti avec plus de vraisemblance encore si l'enfant a des petits frères ou sœurs, qu'il s'agit de continuer à faire croire au Père Noël.

Il entrera alors bien volontiers dans le mensonge collectif, devenant acteur de ce petit théâtre annuel. Mis dans la confiance, l'enfant a le sentiment de partager quelque chose du monde des adultes, une mission de confiance lui est confiée. Il s'en sert quelquefois stratégiquement pour se venger des parents ou de ses cadets en révélant brutalement la vérité. Un dernier argument, beaucoup plus marginal, est encore évoqué : certains déclarent avoir été plus soulagés que déçus dans la mesure où l'absence de Père Noël entraînait *de facto* celle d'un personnage peu fréquentable, le Père fouettard³³.

33. Beaucoup de ces entretiens ont été réalisés en Lorraine, où les enfants confondent parfois le Père Noël et saint Nicolas ; leur histoire est d'ailleurs largement liée, comme l'indique M. Perrot (*Ethnologie de Noël*, Paris, Grasset, 2000). Or saint Nicolas est accompagné d'un double terrifiant, le Père fouettard.

Typologie de la rupture

L'une des questions fondamentales à laquelle je m'étais proposé d'apporter une contribution concernait la rationalité des abandons de la croyance. En d'autres termes, un modèle fondé sur la rationalité subjective permet-il de rendre compte efficacement de la rupture cognitive que connaissent les enfants de sept ans d'âge moyen, concernant le personnage du Père Noël ? Cette hypothèse pourrait paraître particulièrement audacieuse dans la mesure où elle s'adresse à une population, les enfants, à laquelle les commentateurs³⁴ accordent difficilement le statut d'individus, si ce n'est rationnels, du moins pouvant mobiliser une certaine forme de rationalité.

L'examen des 142 entretiens, cependant, montre la place prépondérante du raisonnement au moins implicite dans la dynamique de cette croyance et permet d'aboutir à une typologie de la rupture qui comprend les abandons consécutifs à : 1) la dissonance, 2) la concurrence et 3) l'incohérence (tous les récits pouvant être subsumés sous l'une ou plusieurs de ces catégories).

— *La dissonance*. Ce type de rupture prend des formes très diverses, mais il est caractérisé par la formule suivante : un élément *externe* à la croyance vient contredire, affaiblir, réduire à rien la crédibilité du mythe.

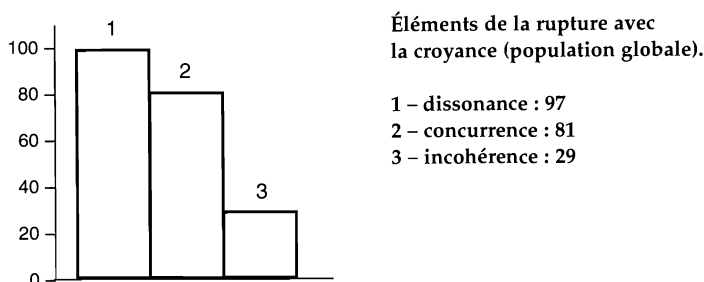
— *La concurrence*. On retrouve ce type lorsque la rupture a été consécutive ou influencée par le discours d'autrui. Ce terme de *concurrence* est utilisé pour exprimer le fait que l'élément cognitif : « Le Père Noël existe » n'est plus monopolistique, mais mis en balance avec un autre élément : « Le Père Noël n'existe pas, ce sont les parents qui offrent les cadeaux ».

— *L'incohérence*. On retrouve ce type lorsque c'est un élément *interne* du mythe qui, remis en question par l'individu, entraîne (ou contribue à) l'abandon de la croyance.

Le graphique suivant met en évidence la fréquence d'apparition de ces types pour la population globale. On remarquera que les effectifs dépassent les 142 sans s'en étonner, car de nombreux récits relèvent de plusieurs types à la fois.

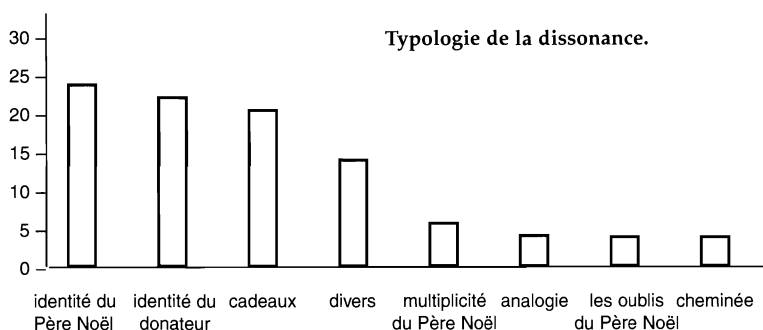
Par ailleurs, j'ai distingué la population adulte et celle des enfants sans remarquer de différence notable (la concurrence étant un peu plus importante chez les enfants).

34. Cf., par exemple, D. Gobert, *Il était une fois le Bon Dieu, le Père Noël et les fées. L'enfant et la croyance*, Paris, Albin Michel, 1992.



1) *La dissonance*

La dissonance est l'élément le plus fréquemment mentionné pour expliquer l'abandon de la croyance. Là aussi, il est nécessaire de clarifier ces récits à l'aide d'une typologie présentée dans le graphique suivant :



Les trois catégories les plus fréquentes, distançant d'assez loin les autres (à l'exception du type « divers » qui regroupe, comme son nom l'indique diverses situations trop rares pour former un sous-ensemble constitué) sont : 1) l'identité du Père Noël, 2) l'identité des donateurs et 3) les cadeaux.

La première catégorie comprend les récits où l'un des médiateurs de la croyance, voulant bien faire, se déguise en Père Noël. Or plusieurs cas de figure peuvent alors se produire, le plus flagrant étant celui où l'imposteur est reconnu. Par ailleurs, c'est parfois un détail qui trahit le faux Père Noël (« Quand le Père Noël s'est assis, j'ai reconnu le pantalon de mon père et ses chaussures, on voyait aussi l'élastique qui retenait sa fausse barbe »), le plus souvent, la voix. La conclusion n'est pas toujours aussi immédiate. Dans certains cas, ce n'est pas tant l'apparence du Père Noël qui semble suspecte que la disparition systématique d'un membre de la famille avant l'arrivée du Père Noël et son absence lors de la distribution des cadeaux. Ces éléments

concourent à un raisonnement simple et implacable : 1) mes parents affirment que le Père Noël existe ; 2) ils affirment que *ce* Père Noël est le vrai Père Noël ; 3) *ce* Père Noël n'est pas le vrai Père Noël ; 4) le Père Noël n'existe pas. Le quatrième terme du raisonnement n'est pas mécanique mais fréquent, certains diffèrent leur conclusion pour prolonger un peu leur croyance.

La deuxième catégorie concerne l'identité des donateurs et, là aussi, un des éléments centraux de la croyance, en d'autres termes : qui donne les cadeaux ? Les parents ou le Père Noël ? Or, que ce soit par hasard (l'enfant se réveille et a soif), par curiosité (l'enfant voudrait voir le Père Noël), par suspicion (l'enfant a entendu dire à l'école que les parents étaient ceux qui offraient en réalité les cadeaux et souhaite vérifier), les parents sont souvent pris en flagrant délit, malgré leur silence précautionneux, en train de déposer les cadeaux devant le sapin de Noël. La remise en question de l'élément le plus central de la croyance engendre alors inéluctablement l'abandon général du mythe.

La catégorie suivante (« cadeaux ») suggère, en revanche, un raisonnement plus élaboré et relève de ce que l'on pourrait appeler une *dissonance temporelle*. Les cadeaux sont en effet souvent trouvés par les enfants (parfois par hasard, parfois intentionnellement) dans une armoire, au grenier, au garage, avant le soir de Noël. Cette découverte engendre parfois l'abandon immédiat de la croyance, au motif que les cadeaux ne peuvent pas « déjà être là » dans la mesure où le Père Noël est censé les déposer le soir de Noël. Leur présence préalable engendre une dissonance qui rend particulièrement performante la proposition : « Ce sont les parents qui offrent les cadeaux. » Dans certains cas, cependant, ce n'est pas suffisant encore pour que l'abandon soit consommé. Les enfants sont dans un inconfort cognitif très grand, mais ils attendent le soir de Noël pour trancher définitivement. En effet, si les cadeaux reçus sont les mêmes que ceux qui sont découverts, alors il est clair qu'ils ont été victimes d'une supercherie. Certains, comme dans l'exemple cité précédemment, vont même jusqu'à vérifier que les cadeaux cachés ont bien disparu afin de s'assurer qu'ils ne sont pas victimes d'une improbable coïncidence, ce qui dénote une rigueur de vérification remarquable.

Un autre type de dissonance peut encore se présenter, il est mentionné dans le graphique sous l'intitulé « multiplicité du Père Noël ». En effet, la croyance peut être fragilisée ou abandonnée en raison de la présence de trop nombreux Pères Noël dans les villes. Ainsi, le don d'ubiquité ne figure pas dans le cahier des charges du mythe du Père Noël. Par conséquent, l'enfant est en droit de se dire que s'il y a présence simultanée de plusieurs Pères Noël, certains d'entre eux sont nécessairement des faux et, par conséquent,

celui que l'on me présente comme « vrai » et peut-être lui aussi « faux »³⁵. Ce type d'argument a d'ailleurs ému le Conseil municipal de Boston puisqu'en 1949, il demanda à son maire de ne tolérer qu'un seul Père Noël en ville afin de ne pas éveiller les soupçons des enfants.

La dissonance « analogie » relève d'un autre type de raisonnement. L'abandon de la croyance au Père Noël ne doit ici rien au déguisement approximatif du grand-père ou à la découverte des cadeaux dans une armoire, mais est consécutive à une fâcheuse découverte aux environs de Pâques, comme l'explique une interviewée :

Vers cet âge, je me suis rendu compte que les œufs n'étaient pas apportés par les cloches et j'en ai déduit que le Père Noël, c'était pareil. [...] Le dimanche de Pâques, en général, on nous demandait de faire une sieste, alors que d'habitude, c'était pas obligatoire. Pendant ce temps, les parents allaient cacher les œufs dans le jardin, ils faisaient les cloches quoi... Une fois, je me suis levée plus tôt que prévu pour aller aux toilettes et je les ai pris la main dans le sac.

Le raisonnement est donc ici *analogique* : c'est parce qu'une croyance est remise en jeu que l'ensemble des croyances enfantines est fragilisé. Dans deux cas, cette remise en question a même touché l'existence de Dieu.

« Les oublis du Père Noël » concernent l'ensemble des cas où les enfants laissent des objets (lettre, assiette de lait pour les rennes, etc.) sans que le Père Noël semble s'en soucier. Ainsi, un interviewé explique qu'ayant des doutes concernant l'existence du Père Noël, il fut amené à lui laisser une lettre cachée afin d'être certain que ses parents ne pourraient pas l'abuser. Son argument était que le Père Noël, lui, saurait la trouver. Au matin, cette lettre délaissée constitua l'élément décisif de l'abandon de la croyance.

Parfois absente des foyers, la cheminée constitue pour certains un élément de suspicion : « Comment le Père Noël peut-il venir chez nous, dans la mesure où nous n'avons pas de cheminée ? » Cette question est cependant rarement décisive car les parents anticipent généralement le problème en laissant la porte ou la fenêtre ouverte.

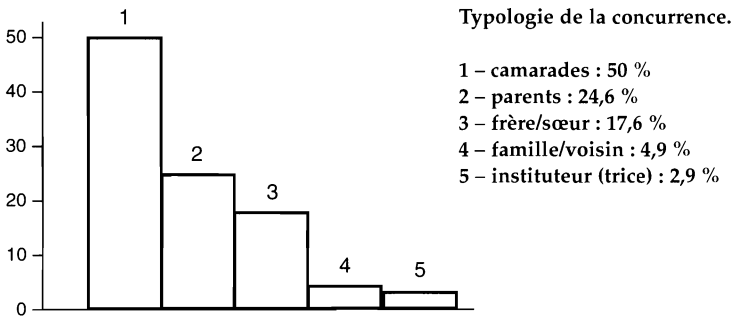
Enfin, la catégorie « divers » regroupe des situations rencontrées deux fois au maximum au cours des entretiens. Le lecteur me permettra d'en citer pêle-mêle quelques-unes seulement, quoique certaines d'entre elles

35. Perrot mentionne, par exemple, la concurrence que se livrent deux grands magasins avec des slogans du type : « Cette année, Santa Claus fait son shopping chez Macy's » tandis que, contradictoirement, un autre grand magasin annonce « le vrai, l'unique Santa Claus » dans ses murs (cf. *Ethnologie de Noël, op. cit.*).

mériteraient d'être examinées avec un peu d'attention. Un interviewé précise qu'il doit l'abandon de sa croyance au fait que le talon d'un chèque de ses parents indiquait l'achat de cadeaux de Noël, un autre qu'il fut consécutif à la non-ponctualité du Père Noël. La rupture peut encore être consécutive au fait que le Père Noël répond à une lettre de l'enfant par un document dactylographié et non manuscrit, que seuls les parents l'entendent frapper à la porte, qu'on demande à l'enfant de choisir ses cadeaux dans un catalogue ou encore que l'enfant obtient des cadeaux alors même qu'il se considère comme méchant. Enfin, on signalera, à titre anecdotique, que deux interviewés déclarent avoir abandonné leur croyance en regardant le film *Le Père Noël est une ordure* !

2) La concurrence

De la même façon que pour la dissonance, j'ai établi une sous-typologie de la concurrence, en cherchant à savoir d'où venait le message concurrentiel. Le graphique suivant montre, sans surprise, que les principaux vecteurs du doute sont les camarades de cours d'école, les grands frères et sœurs jouant aussi un rôle important :



Ces deux protagonistes de l'abandon de la croyance jouent un rôle notable lorsque celui-ci est progressif. Ils permettent, dans un premier temps, de rendre envisageable le fait que la croyance puisse être fausse (j'approfondirai cette question plus loin).

Les parents ont ici un rôle un peu particulier, puisque leur intervention détruit généralement la croyance. Certains d'entre eux ne font que confirmer les doutes que l'enfant nourrissait déjà. D'autres, en revanche, convoquent l'enfant et lui révèlent soudainement le caractère légendaire de l'affaire, à la façon d'un rituel d'initiation. Cependant, dans la plupart des cas, les parents

ne savent pas que les enfants ont abandonné leur croyance et la rupture est entérinée tacitement, sans que cela soit l'objet d'une conversation, jusqu'à devenir presque tabou parfois. La raison en est que les enfants perçoivent clairement que leurs parents tiennent à ce qu'ils croient au Père Noël et qu'ils ne veulent pas les décevoir, ou encore qu'ils craignent de ne plus recevoir de cadeaux.

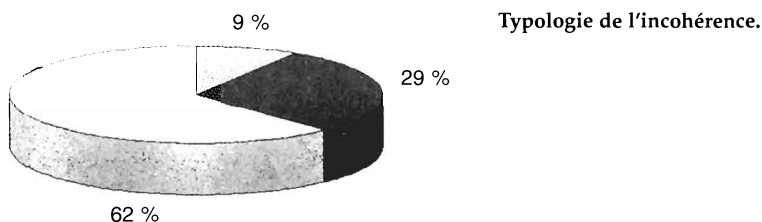
Une autre question serait : « Pourquoi les parents tiennent-ils à ce point à ce que leurs enfants continuent à croire au Père Noël ? » La réponse que propose Lévi-Strauss n'engage que lui : “

Cette croyance où nous gardons nos enfants, que leurs jouets viennent de l'au-delà, apporte un alibi au secret mouvement qui nous incite, en fait, à les offrir à l'au-delà, sous prétexte de les donner aux enfants. Par ce moyen, les cadeaux de Noël restent un sacrifice véritable à la douceur de vivre, laquelle consiste d'abord à ne pas mourir³⁶.

De façon minoritaire, le message concurrentiel est parfois émis par des membres de la famille, des voisins ou plus rarement des instituteurs, mais il s'agit généralement de maladroites involontaires.

3) *L'incohérence*

Les ruptures consécutives à l'incohérence sont moins nombreuses, mais intéressent notre propos car elles concernent directement les éléments périphériques de la croyance (lieu d'habitation du Père Noël, personnages qui l'accompagnent, moyen de transport, etc.). Je propose de distinguer trois types d'incohérence.



La première catégorie, qui regroupe 62 % des témoignages, indique que la rupture peut-être consécutive aux éléments fantastiques de la légende

36. C. Lévi-Strauss, « Le Père Noël supplicié », *op. cit.*, p. 1589.

qui finissent par paraître invraisemblables. L'omniscience du Père Noël (le fait qu'il sache toujours ce que les enfants désirent), la présence de lutins, des rennes volants, etc., tout cela semble farfelu dans la mesure où l'enfant ne peut jamais constater *de visu* la réalité de ces allégations.

La deuxième catégorie (29 %) concerne les impossibilités physiques du récit. Ainsi, certains enfants sont frappés de ce que le Père Noël ne peut pas faire le tour de la terre en une seule nuit, qu'il est par ailleurs trop vieux pour ce travail éreintant, que sa hotte et son traîneau ne peuvent contenir tous les jouets, ou encore qu'il est trop gros pour passer dans la cheminée. La cheminée, lorsque l'habitation des enfants en possède une, peut devenir une obsession, comme le décrit Michel Leiris :

Une des grandes énigmes de mes premières années [...] fut le mécanisme de la descente des jouets de Noël à travers la cheminée. J'échafaudais des raisonnements byzantins à propos de jouets trop grands pour pouvoir logiquement passer dans la cheminée³⁷.

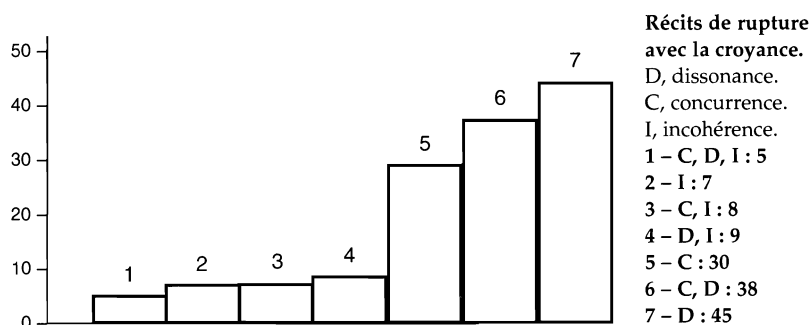
La troisième catégorie, enfin (9 %), met en doute le fait que le Père Noël puisse habiter au pôle Nord ou au centre de la terre, comme il semble que cela soit dit quelquefois. Les témoignages insistent notamment sur le fait qu'il leur semblait improbable qu'on ait pu vivre sereinement au pôle Nord et, plus encore, y avoir une usine de jouets.

Ce sont donc ici des éléments périphériques qui sont confrontés au doute, et l'on observe que, dans certains cas, les enfants défendent ces éléments, en les adaptant, conformément à ce que décrivent les psychologues sociaux. Une interviewée explique, par exemple, qu'elle avait compris, enfant, que le traîneau ne pouvait contenir tous les jouets et qu'elle en avait conclu que le Père Noël devait faire quelques aller-retour pour que tout le monde soit livré. Ici, un élément périphérique du récit est adapté pour ne pas menacer le système central de la croyance. Cependant, ce scénario typique proposé par les psychologues sociaux ne se retrouve que dans 15,5 % des situations.

4) Scénario typique

Ces différents cas énoncés, il reste à voir comment ils se combinent entre eux pour dégager le parcours-type de l'abandon de la croyance. Le graphique suivant en livre une lecture quantitative :

37. M. Leiris, *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, 1998, p. 34.



Le scénario le plus courant est donc celui de la dissonance comme unique élément de la rupture. Il est remarquable de constater que celle-ci est soudaine dans 67 % des cas. Le « travail » avait peut-être été préparé par quelques discussions préalables dans les cours d'école, mais du moins cet élément n'émerge pas dans le discours de l'interviewé.

En revanche, dans un nombre important de cas, on observe une combinaison entre, d'une part, l'influence de la concurrence cognitive et, d'autre part, celle de l'élément dissonant.

Le scénario exemplaire étant que le doute est instillé par le démenti de certains camarades (généralement, deux camps se forment entre les « pros » et les « antis »), ce doute est alors suivi d'une dissonance qui confirme la non-existence du Père Noël (c'est tout de même alors la dissonance qui clôt la croyance).

Cette dissonance peut être le fait du hasard, mais elle est souvent le fait de la volonté des protagonistes devenant alors de vrais Sherlock Holmes. Un interviewé précise, par exemple, qu'il en était venu à entraver en secret d'une planche de bois le conduit de la cheminée afin de vérifier si elle avait été déplacée par le Père Noël durant la nuit.

La méthode la plus courante reste cependant la veille, en toute discrétion, pour observer si, oui ou non, ce sont les parents qui déposent les cadeaux au pied du sapin.

2.4 Conclusion

À ce stade de mon exposé, la question qui se pose est de savoir si une forme de raisonnement, même implicite, prévaut toujours dans l'abandon de la croyance considérée. Je voudrais, à ce propos, examiner l'hypothèse de l'influence sociale. Ne se peut-il pas que j'abandonne ma croyance au Père Noël sous la seule influence du discours d'autrui et, par conséquent, sans que cela

ne doive rien à une forme de rationalité subjective³⁸ ? C'est une interprétation possible à donner aux abandons dont la cause évoquée est celle de l'unique concurrence. Outre que cette situation est minoritaire (21 % de l'effectif global), il faut encore en soustraire les cas où ce sont les parents qui dévoilent le secret, car comme ils sont les principaux promoteurs de la croyance, leur intervention fait que l'on n'a plus de *raison* d'y adhérer, ce qui entraîne toujours sa soudaine disparition.

En fait, les récits mentionnant l'*unique* influence des camarades ou des grands frères et sœurs pour justifier leur abandon ne représentent que 8 % de l'effectif global. Même dans ces cas de figure, une interprétation en termes de *cause* sociale de l'abandon de la croyance n'est peut-être pas pertinente. Pourtant, l'on pourrait souligner que les discours des camarades ne devraient pas pouvoir, à eux seuls, abattre un édifice aussi bien construit s'ils n'étaient soutenus par la force d'une influence échappant aux consciences individuelles. Les interviewés proposent eux-mêmes une réponse à cet argument en précisant que les débats dans la cour d'école n'étaient pas équitablement répartis. En effet, lorsque deux camps s'affrontaient, les croyants et les non-croyants, les plus âgés se trouvaient toujours dans la deuxième catégorie contre les plus jeunes. De là un argument qui emporta la conviction de certains, car les plus grands ont aussi un prestige de nature à influencer les plus jeunes, si ces premiers semblent unanimes dans leur conviction que le Père Noël n'existe pas. Ceux-ci peuvent aussi plus aisément mobiliser des preuves du bien-fondé de leur idée, car ils ont fréquemment été confrontés ou ont entendu parler de sérieux démentis du réel (surprendre les parents alors qu'ils déposent des cadeaux, etc.). Donc la concurrence que se livrent les deux objets sémantiques *existence* et *non-existence* du Père Noël sur le marché cognitif n'est pas tout à fait équitable car elle dépend du prestige des émetteurs du message. Une proposition cognitive a d'autant plus de chances d'être acceptée comme vraie si elle est véhiculée par un médiateur crédible. Il ne s'agit pas du seul critère de la « vie de la croyance » car, comme nous l'avons vu, la qualité intrinsèque du message joue un rôle capital sur ce marché cognitif.

L'une des conclusions possibles de ces résultats est que le modèle qui semble fonctionner pour les *représentations* s'applique plus modestement pour cer-

38. C'est une banalité de rappeler que le thème de l'influence sociale dans le domaine des goûts et des croyances est classique en sociologie, mais il ne l'est pas moins en psychologie sociale, concernant les représentations (voir, par exemple, S. Moscovici, *La Psychanalyse*, *op. cit.*).

taines *croyances*, car celles-ci, impliquant généralement un rapport de *validation*, peuvent être mises violemment en question si certains éléments viennent contredire le cœur de la croyance. C'est le cas, notamment, des croyances descriptives (relevant du vrai et du faux), par exemple la légende du Père Noël, qui permettent peut-être moins que les croyances axiologiques (bien/mal, beau/laid) de faire jouer aux éléments périphériques leur rôle d'espace de malléabilité des systèmes cognitifs, dans la mesure où le genre de questions qu'elles posent peuvent avoir plus fréquemment des réponses définitives. On regardera donc avec prudence, par exemple, la proposition de Moliner qui, quoique de portée très générale, ne peut prétendre à l'universalité : « Chaque fois que des individus seront confrontés à des contradictions portant sur une cognition centrale, ils réfuteront, d'une manière ou d'une autre, l'information qui leur aura été proposée³⁹. »

Il est vrai, cependant, que certains psychologues sociaux admettent la possibilité d'une rupture brutale du noyau central⁴⁰, mais cette hypothèse n'est envisagée que dans le cas où d'éventuelles pratiques sociales inédites viendraient contredire la représentation. Roussiau et Bonardi précisent d'ailleurs : « Ce type de transformation n'a été observé dans aucune recherche de terrain⁴¹. »

D'une façon générale, le modèle global d'évolution des représentations en psychologie sociale est celui proposé par Flament⁴², qui comporte quatre temps :

- 1) les circonstances externes, qu'elles soient sociales ou naturelles, se modifient ;
- 2) les pratiques sociales qui leur correspondent se modifient à leur tour ;
- 3) ceci déclenche la transformation de la représentation au niveau du système périphérique ;
- 4) enfin, le système central est éventuellement mis en danger.

L'on ne peut donc pas dire que ce modèle s'applique strictement dans l'exemple que j'ai exposé. En revanche, malgré la grande diversité des scénarios rencontrés, il semblerait que cette croyance soit abandonnée sur la

39. P. Moliner, *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble, PUG, 1996, p. 65.

40. Cf. J.C. Abric, « Les représentations sociales : aspects théoriques », in J.C. Abric (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

41. N. Roussiau & C. Bonardi, *Les Représentations sociales*, op. cit., p. 189.

42. Cf. C. Flament, « Structure, dynamique et transformation des représentations sociales », in J.C. Abric (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.

base d'une rationalité subjective s'exerçant dans un contexte social plus que sous le joug d'une influence causale, qu'elle soit sociale ou affective. Les exemples recueillis sont multiples et malcommodes à modéliser. Cependant, à travers la typologie proposée, il est possible de sérier l'espace du raisonnement et de distinguer quelques trajectoires-types.

CHAPITRE V

EN GUISE DE CONCLUSION : UN EMPIRE ÉTERNEL

Malgré les progrès de la connaissance humaine, les croyances ne semblent pas vouloir disparaître de notre vie collective. La métaphore des vases communicants n'est pas efficace pour décrire les rapports entre connaissance et croyance. Ce chapitre explique pourquoi l'empire des croyances ne disparaîtra pas, en montrant d'abord que la connaissance scientifique fait reculer certaines croyances mais en alimente d'autres, ensuite que les croyances se fondent sur les limites définitives et universelles de la rationalité humaine et, enfin, que son expansion bénéficie des conditions même de la diffusion des informations, fausses ou vraies, dans notre société.

Je viens d'évoquer la disparition d'une croyance particulière : la fin du Père Noël. Comme nous l'avons vu, l'épilogue de cette croyance survient lorsque certains indices deviennent suffisamment clairs pour que même un esprit enfantin, dont nous sous-estimons souvent les performances, puisse aboutir à la conclusion que le Père Noël n'existe pas. C'est donc un processus rationnel qui conduit les individus à abandonner cette croyance. Cet exemple peut-il servir de parabole pour décrire le destin des croyances ? Peut-on faire l'hypothèse que les progrès de la connaissance humaine seront de nature à faire disparaître progressivement l'ensemble des croyances ? En d'autres termes, l'empire des croyances est-il menacé à plus ou moins longue échéance par les progrès de la science et de la technologie ?

Si tel était le cas, ce serait une des grandes révolutions de l'histoire humaine. En effet, la croyance, sous toutes ses formes, a toujours accompagné notre destin collectif. Certains auteurs, comme Edgar Morin, font

d'ailleurs de notre capacité à croire une des caractéristiques de notre humanité¹. Le fait est que nous sommes des êtres de conscience, des êtres cognitifs, et la condition de notre survie a depuis toujours été liée à notre capacité de donner un sens à notre environnement. Certaines questions se sont imposées très tôt dans l'histoire de l'humanité sans pouvoir être résolues autrement qu'en ayant recours à un système élaboré de croyances.

Que devenons-nous après la mort, par exemple ? C'est probablement l'une des premières questions qui donna naissance à l'empire des croyances, du moins l'une de celles qui laissèrent des traces matérielles, comme le rappelle A. Leroi-Gourhan : « Il est certain que le fait d'enterrer un corps constitue une forte présomption en faveur d'idées sur la suite d'une vie au-delà de la mort apparente². » On ne trouve pas de civilisation ni de société, aussi modeste soit-elle, qui n'ait proposé une réponse à cette question. Notre âme sera-t-elle évaluée, jugée et envoyée en enfer ou au paradis ? Se réincarnera-t-elle ? Somberrons-nous dans l'oubli en attendant la fin des temps ? L'imagination des mondes *post mortem* a toujours accompagné l'histoire de notre humanité. On peut même prétendre qu'après la mort, il n'y a rien, mise à part la décomposition des corps, il n'en reste pas moins qu'il s'agit, là aussi, de l'expression d'une croyance.

Les croyances qui accompagnèrent l'histoire de l'humanité ne manquent pas. On peut encore évoquer l'imaginaire cosmogonique qui est toujours associé à la naissance de la pensée religieuse. D'où venons-nous ? D'où viennent l'univers environnant, le ciel, la Terre, les océans ? Il n'y a pas, là non plus, de société ayant ignoré ces questions. Sur les cinq continents, les peuplades les plus reculées ont le plus souvent leur mythe narrant le début de l'existence de l'univers et des êtres qui le peuplent.

Contrairement à la question de la survie de l'âme, le mystère de nos origines et de notre environnement a été au moins partiellement éclairci par les données de la science. *Partiellement*, c'est-à-dire qu'elles sont loin de désactiver toutes formes de croyances, mais du moins discréditent-elles, pour la plupart des Occidentaux, la possibilité de l'intervention matérielle de créatures gigantesques séparant le ciel et la terre, comme le narrent certains mythes du commencement.

Cette remarque nous ramène à notre question initiale : il est entendu que, par le passé, les destins de l'homme et de la croyance ont été intimement liés, mais qu'en sera-t-il à l'avenir ?

1. Cf. E. Morin, *Le Paradigme perdu*, Paris, Seuil, 1973.

2. A. Leroi-Gourhan, *Les Religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1990, p. 53.

1 LES RAPPORTS ENTRE SCIENCE ET CROYANCE

La thèse du déclin de l'empire des croyances, qui affirme que la *croyance* est amenée à disparaître à mesure que la concurrence qu'exerce la *connaissance* progresse, fut défendue par quelques-uns des esprits les plus brillants du dix-neuvième et du vingtième siècle. Elle fut non seulement défendue, mais encore considérée comme désirable. Les progrès de la raison semblaient en mesure de faire advenir une société d'où toute forme de superstition aurait été bannie. Beaucoup concevaient l'histoire de l'humanité de façon ontogénétique : en d'autres termes, on soutenait qu'elle avait connu un état enfantine pour devenir aujourd'hui, enfin, adulte.

Cette thèse, plus connue en sciences sociales sous le nom d'évolutionnisme, fut défendue par de très nombreux penseurs parmi lesquels on peut citer tout aussi bien Auguste Comte ou James George Frazer que Sigmund Freud. L'Europe était, dans cette perspective, le fleuron le plus avancé de l'histoire de l'humanité tandis que de nombreux peuples, les « primitifs » étudiés par les anthropologues, étaient restés dans la condition de l'enfance.

Ceux qui défendaient cette thèse trouvaient dans la persistance de ces peuples à adhérer à des croyances magiques un argument imparable. Lévy-Bruhl soutint même, avec un certain succès, l'idée qu'il n'y avait pas seulement une différence d'évolution sociale entre les peuples occidentaux et les « primitifs », mais une différence de structure mentale. *Ils* ne pensaient pas de la même façon que *nous*. Alors que *nous* étions capables de rationalité, il n'en allait pas de même pour ces êtres animés par une pensée *prélogique* : « Il faut donc renoncer à ramener d'avance les opérations mentales à un type unique, quelles que soient les sociétés considérées, et à expliquer toutes les représentations collectives par un mécanisme psychologique et logique toujours le même³. »

Cette thèse a depuis largement été battue en brèche par les recherches anthropologiques, elle peut même, à certains égards, nous paraître choquante. Mais elle ne choqua pas du tout les contemporains de Lévy-Bruhl, elle n'était rien moins qu'adéquante à une certaine vision du monde de l'époque fondée essentiellement, quant à sa perception de l'histoire, sur le mythe du progrès. Cette vision du monde n'était d'ailleurs pas déraisonnable si l'on veut bien voir qu'elle s'inspirait des victoires de l'humanité, grâce à la science et à la technologie, sur un environnement perçu longtemps comme hostile.

3. L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1951, p. 20.

Les progrès remarquables de la science semblaient donc, pour beaucoup, de nature à résoudre les problèmes de l'humanité et à la libérer de son carcan de croyances. Certains, comme Freud, en appelaient même à une dictature de la raison :

Puisse un jour l'intellect — l'esprit scientifique, la raison — accéder à la dictature dans la vie psychique des humains ! Tel est notre vœu le plus ardent⁴.

Dans quelques disciplines, certains allaient jusqu'à croire que le processus de connaissance était presque achevé. C'est cette ambition que lord Acton confessait pour les sciences historiques dans la première édition de *Cambridge Modern History*. Il admettait volontiers que quelques problèmes devaient encore être résolus, mais il considérait cette situation comme provisoire. Soixante ans plus tard, dans la deuxième édition de l'ouvrage, on estimait que la recherche était sans fin et qu'il n'y avait pas d'histoire objective⁵.

De la même façon, en physique, la progression des connaissances scientifiques donnait le sentiment à certains que les mystères de l'univers étaient en passe d'être résolus définitivement. Lord Kelvin, par exemple, considérait que cette discipline était presque achevée si l'on exceptait deux problèmes : le rayonnement du corps noir et l'expérience de Michelson et Morley

Le développement ultérieur de la science en général, et de la physique en particulier, démontra la naïveté de ce genre de point de vue. Cette discipline ne fut pas seule à connaître, au cours du vingtième siècle, une profonde remise en question, mais de toutes, c'est sans doute celle dont les révolutions internes furent les plus remarquables.

Parmi les trois principaux axes de ces incroyables turbulences, deux furent le résultat de la résolution des problèmes mineurs évoqués par Kelvin : le premier (rayonnement du corps noir) permit d'aboutir à la physique quantique, le second (expérience de Michelson et Morley) à la théorie de la relativité restreinte.

Supposons que l'on tente aujourd'hui de répertorier les énigmes non résolues des sciences physiques, comme le fit lord Kelvin jadis. À quoi aboutirait-on ? Nul besoin d'être un spécialiste pour concevoir qu'on identifierait aisément de nombreuses zones d'obscurité. Ceci revêt *a priori* la forme d'un

4. S. Freud, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1951, p. 226-227.

5. Sur cette question, voir J. Revel, « Les sciences historiques », in J.M. Berthelot (dir.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001. E.H. Carr, *Qu'est-ce que l'histoire ?*, Paris, La Découverte, 1988.

paradoxe : comment la connaissance et l'inconnu peuvent-ils progresser de concert ?

Pascal utilise une métaphore qui éclaire la question. Si la connaissance est une sphère, explique-t-il, sa surface est en contact avec ce qu'elle ne contient pas, c'est-à-dire l'inconnu ; de ce fait, à mesure que la connaissance progresse et que la surface de cette sphère fait de même, l'aire en contact avec l'ignorance ne cesse de progresser elle aussi. En réalité, ce n'est pas tant l'ignorance qui croît symétriquement à la connaissance, que la *conscience* de ce qui est inconnu.

L'anecdote concernant lord Kelvin peut faire sourire, mais il ne faut pas omettre le fait que la naïveté apparente de son propos n'est que la conséquence de l'anachronisme du regard que nous portons sur lui. En effet, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'étant donné l'état d'avancement de la physique à son époque, il n'ait pas été en mesure de prendre conscience de ce qui était inconnu, en particulier dans le domaine de l'infiniment petit. Cet exemple, qui pourrait être élargi, montre combien l'idée que la progression de la connaissance serait de nature à éliminer mécaniquement les croyances est, elle-même, une croyance.

La science n'est donc pas en mesure de réduire à rien la sphère des croyances pour cette première raison qu'elle *élargit le domaine du concevable*, ce qui est de nature à engendrer de nouvelles croyances. En effet, une croyance a besoin, pour être formulée et se diffuser, d'être à portée de l'imagination de tous. Par exemple, la découverte que la terre n'est pas au centre de l'univers, pas plus que notre système solaire ou notre galaxie, qu'il existe d'autres planètes et que, conjointement, il est possible de concevoir des engins volants, a rendu *concevable* l'existence d'extra-terrestres capables de venir éventuellement jusqu'à nous. Cette croyance, qui constitue l'un des grands mythes du vingtième siècle⁶, est en quelque sorte rendue possible par le développement de la science. Aujourd'hui, si nous sommes témoins d'un phénomène céleste atypique, nous pensons immédiatement, même sur le mode ironique, à l'hypothèse extra-terrestre. *A contrario*, une telle observation, au Moyen Âge, aurait plutôt été interprétée comme la manifestation d'une intervention divine.

La science et le développement technologique qu'elle permet savonnent la pente de toutes sortes de rêveries qui constituent une partie de la mythologie de notre contemporanéité : la création d'un être artificiel doué

6. De telles croyances existaient bien avant, comme le rappelle par exemple P. Lagrange (*La Guerre des mondes a-t-elle eu lieu ?*, Paris, Robert Laffont, 2005), mais l'on peut admettre que le siècle dernier leur a donné toute leur ampleur.

de vie, les voyages dans le temps et à travers l'espace, le clonage, la manipulation génétique, la révélation des pouvoirs secrets de notre esprit...

Deuxièmement, la science n'est pas en mesure de répondre à certaines questions, en particulier celles de la métaphysique. Par exemple, les croyances en l'existence d'une âme, en la réalité de Dieu, etc., ne peuvent être altérées par le développement de la science. La science peut, bien entendu, contribuer à discréditer telle ou telle structure argumentative religieuse, comme elle l'a fait pour l'interprétation littérale du récit biblique de la création de l'univers et des animaux, mais elle ne peut répondre définitivement à aucune des questions portant sur le sens de la vie. Par ailleurs, la religion ne régresse pas nécessairement face au progrès de la science. En effet, contrairement à l'Europe, le continent nord-américain n'a pas connu ce genre de corrélation. Donc, si la science et la croyance peuvent être concurrentielles sur certains sujets, elles ne le sont pas sur tous et leurs interactions ne se font pas toujours sur le modèle du vase communicant.

Troisièmement, la science inspire au sens commun des croyances inédites, en raison de la complexité de ses énoncés. En effet, ces derniers sont souvent mal interprétés par tout un chacun, car leur compréhension complète nécessite une formation peu accessible à la plupart d'entre nous. De ce fait, la vulgarisation de ces disciplines est largement métaphorique et a toutes les chances de donner lieu à des interprétations qui constituent un terreau idéal pour la croyance. Par exemple, nous avons tous appris que la structure de l'atome ressemblait à un système solaire avec un centre-soleil, le noyau atomique (protons et neutrons), et des planètes périphériques gravitant autour de ce centre, les électrons. Nous avons tous dessiné ces noyaux avec ces cercles concentriques représentant la structure atomique. Tous cela, comme le savent bien les physiciens — au premier chef Rutherford, qui proposa cette métaphore —, est largement métaphorique. Mais cette représentation naïve du monde particulière a ouvert la porte à de vieilles analogies ésotériques qui, reprenant la maxime *sicut in caelo et in terra*, affirment que ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. En d'autres termes, l'infiniment petit est intimement lié à l'infiniment grand. Qu'est-ce que cela signifie ? La réalité est une figure spiralesque où le système atomique n'est rien d'autre qu'un système solaire (ce n'est plus une métaphore) : tout n'est donc qu'une question d'échelle et les réalités s'interpénètrent. Cette analogie audacieuse est devenue une sorte de lieu commun de la pensée mystique contemporaine. On la retrouve chez des auteurs-gourous d'inspiration pourtant très différente, comme Lobsang Rampa ou Raël.

La quatrième raison mérite un plus long développement. La crédibilité d'un médiateur, sa compétence présumée, font beaucoup pour qu'une

information soit considérée vraie par le récepteur du message. Plusieurs expériences attestent d'ailleurs, s'il était besoin, de ce fait (par exemple, celle de Chaiken⁷). Or le prestige que la science a acquis dans notre société confère aux scientifiques, et à leurs discours, un crédit dont peu d'autres catégories sociales peuvent se prévaloir. Cette aura est la conséquence légitime des succès de la science, mais aussi de l'inaccessibilité de ses compétences pour le sens commun. Ces deux facteurs réunis font un cocktail qui permet toutes les manipulations et les abus (par toujours volontaires).

On peut d'abord avoir affaire à des usurpateurs (volontaires ou involontaires). Le monde du paranormal pullule d'individus de ce genre. Kazantsev, par exemple, fut présenté à plusieurs reprises (à son corps défendant ?) comme un éminent professeur et savant russe alors qu'il n'était ni russe, ni professeur de quoi que ce soit, mais seulement auteur de science-fiction.

Yves Lignon est un autre de ces personnages qui hantent les plateaux de télévision en se parant de titres auxquels ils n'ont pas droit. Professeur de statistiques et responsable du laboratoire de Parapsychologie de la section de mathématiques de l'Université de Toulouse, dit-on de lui. Voici la lettre que le président de l'Université de Toulouse-Le Mirail écrivit en 1981 sur ce personnage : « J'ai envoyé en 1981 une lettre à M. le rédacteur en chef de *La Dépêche du Midi* pour l'inviter à plus de précisions dans les présentations qu'il faisait de M. Lignon, celui-ci étant assistant (et non professeur ou maître-assistant) de statistiques à l'UER de Mathématiques et ne dirigeant aucun laboratoire à l'Université⁸... » On pourrait multiplier les exemples à l'envi, la logique est cependant toujours la même : tenter de crédibiliser un message, et de susciter donc une croyance, en se drapant, en se laissant draper ou en étant « drapé » à son insu d'une autorité imméritée, souvent scientifique.

Il peut se produire aussi une confusion de compétence. Certains individus, qui ne sont pas nécessairement de mauvaise foi, considèrent, de façon illégitime, que la discipline à laquelle ils s'intéressent, et à propos de laquelle ils diffusent des croyances, peut revendiquer le statut de science, et donc la crédibilité d'une science.

C'est le cas de l'astrologie, mais aussi du spiritisme, de la radiesthésie et même de l'occultisme. Eliphas Lévi, l'inventeur de ce terme, prétendait

7. Cf. S. Chaiken, « Heuristic versus systematic information processing and the use of source versus message cue in persuasion », in *Journal of Personality and Social Psychology*, 39-5, 1980.

8. Lettre citée par A. Cunio, *Incroyable mais faux*, Bordeaux, L'Horizon chimérique, 1989.

que si la science est la possession complète et absolue de la vérité, l'occultisme est bien une science⁹.

Le problème du spiritisme est beaucoup plus délicat, car il a hésité entre la volonté d'être assimilé à une science et celle d'être considéré comme une religion. Son fondateur, Allan Kardec, penchait plutôt vers la deuxième position, mais certains de ses héritiers, eux, défendirent la première et organisèrent des vérifications « scientifiques » des allégations spirites¹⁰. Car ce qui était en jeu c'était une forme de marketing cognitif, les uns voulaient bénéficier de la crédibilité du statut d'une discipline que les autres leur refusaient.

Il n'en va pas différemment pour la radiesthésie, qui cherchait à se parer des atours de la science pour crédibiliser les croyances qu'elle inspirait. Voici ce qu'écrivit Albert Magnol en 1939 :

Depuis quelques années, les radiesthésistes se présentent sous l'étiquette de radiophysiciens. Ils prétendent expliquer aujourd'hui la réalité des phénomènes radiesthésiques par le langage de la physique, en se référant aux normes de cette science sans accepter les règles du jeu qu'elle impose, ses méthodes¹¹...

Plus délicat est ce dernier biais où de « vrais » scientifiques, jouissant donc d'une aura sociale de crédibilité, diffusent ou contribuent à diffuser des croyances. J'ai évoqué brièvement plus haut la question du spiritisme en soulignant qu'elle était délicate. Elle ne l'est pas seulement parce que ses défenseurs ont hésité un temps entre le statut de science et celui de religion, elle l'est encore parce que des hommes de science la défendirent, en tant que science. Un savant nobélisé comme Charles Richet, par exemple, tout en étant très critique sur la tradition religieuse du spiritisme, prétend en 1922, dans son *Traité de métapsychique*, faire œuvre de science. Un autre, moins titré, mais très populaire, Flammarion, avait un point de vue équivalent. Il prononça aux obsèques civiles d'Allan Kardec¹², le 2 avril 1869, un discours sans ambiguïté : « Le spiritisme n'est pas une religion, mais une science,

9. Cf. E. Lévi, *Secrets de la magie*, vol. I, *Dogme et rituel de haute magie*, Paris, Robert Laffont, 2000, chap. 1-2.

10. Les prétentions scientifiques du spiritisme déclenchèrent de nombreuses polémiques (cf. B. Bensaude-Vincent & C. Blondel, dir., *Des savants face à l'occulte, 1870-1940*, Paris, La Découverte, 2002).

11. A. Magnol, *La Radiesthésie sous l'objectif de la science*, Paris, J.B. Baillière, 1939, p. 16.

12. Allan Kardec est le pseudonyme de Léon Rivail (1803-1869), vulgarisateur des croyances spirites.

science dont nous connaissons à peine l'ABC. Le temps des dogmes est fini... Nous assistons à l'aurore d'une science inconnue. »¹³

Cette ambition que Flammarion avait pour le spiritisme était fondée sur un argument très discutable, mais qui contribua beaucoup à populariser cette croyance au dix-neuvième siècle. Il insistait d'abord sur le caractère incomplet de la connaissance humaine, et il soulignait que les faits spirites pouvaient être comparés aux phénomènes électriques, lumineux et caloriques encore mal connus. Les récentes découvertes scientifiques et techniques, à commencer par celles des ondes électromagnétiques et du télégraphe sans fil qui les utilisait, lui semblaient avoir fait la démonstration qu'une action à distance était possible, et donc que certaines dimensions de notre univers échappaient à nos sens :

La science physique nous enseigne donc que nous vivons ainsi au milieu d'un monde invisible pour nous, et qu'il n'est pas impossible que des êtres (invisibles également pour nous) vivent également sur la terre, dans un ordre de sensation absolument différent du nôtre, et sans que nous puissions apprécier leur présence, à moins qu'ils ne se manifestent à nous par des faits rentrant dans notre ordre de sensations.

Autrement dit, les faits allégués par la doctrine spirite sont très possibles à la lumière des découvertes scientifiques, et il n'est pas *inconcevable* que notre univers soit habité aussi par des êtres vivants que l'homme ordinaire ne peut cependant pas percevoir, du fait de leur immatérialité. Dans cette perspective, les médiums sont des antennes assez sensibles pour entrer en relation avec cette réalité inaccessible au commun des mortels. Dans le même ordre d'idée, Régnauld affirmait : « Pour nous, le sourcier est un être qui fait de la TSF sans s'en douter le moins du monde¹⁴. »

Cet argument s'opposait à la position de ceux qui soutenaient que les phénomènes métapsychiques sont *impossibles* et que, de ce fait, les croyances spirites sont fausses. Or, puisque les esprits « rationalistes » peuvent faire une déduction du type : *A est impossible, donc A est faux*, pourquoi, demandaient les adeptes du spiritisme, nous serait-il interdit de leur répondre : *A est possible, donc A est vrai* ? Beaucoup n'ont pas vu que la symétrie logique de cette réponse ne lui assurait pas du tout le statut d'un argument

13. Je tire les citations de Flammarion de P. Fuentès, « Camille Flammarion et les forces naturelles inconnues », in B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (dir.), *Des savants face à l'occulte*, op. cit.

14. Cf. B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (dir.), *Des savants face à l'occulte*, op. cit., p. 206.

solide, et l'ont donc prise pour une bonne raison de croire à une réalité métapsychique.

En d'autres occasions, les scientifiques se croient habilités à livrer des messages de nature métaphysique. C'est le cas de Trin Xuan Tuan en 1990 avec *La Mélodie secrète*, de Davies en 1998 et son *Esprit de Dieu* ou encore de Charon, qui affirme en 1981 *J'ai vécu 15 milliards d'années*, lorsqu'il ne nous entretient pas du *Monde éternel des éons* (la liste est loin d'être exhaustive).

Personne ne songerait à leur interdire de s'exprimer sur des sujets aussi essentiels que le sens du monde ou l'existence d'une vie après la mort, mais le problème est que l'homme ordinaire n'est pas toujours capable de concevoir qu'un champ de compétence est limité, et que le fait d'être physicien, par exemple, ne donne aucune autorité en matière de théologie. L'effet est particulièrement pervers car ces conclusions métaphysiques sont généralement inspirées par des faits d'observation scientifiques. De ce fait, l'individu non initié peut concevoir que celles-ci et celles-là sont du même ordre.

Par ailleurs, des scientifiques peuvent encore s'exprimer de façon coupable à propos de disciplines dont ils ne sont pas les spécialistes. Iben Browning, par exemple, parvint à faire croire à une partie de l'opinion publique américaine et à certains décideurs locaux qu'un tremblement de terre surviendrait dans la région de New Madrid, dans le centre des États-Unis, le 3 décembre 1990¹⁵. Cet avertissement aurait dû être considéré avec prudence, dans la mesure où les sismologues avouent depuis longtemps qu'ils ne sont pas capables de faire des prévisions. Les conjectures de Browning se révélèrent d'ailleurs parfaitement fausses, mais elles furent prises suffisamment au sérieux pour que le coût des mesures de prévention soit très élevé en termes de stockage de denrées, de mobilisation de moyens humains très importants de sécurité publique, etc. Pourquoi connurent-elles un tel succès ?

Tout d'abord, Browning est un scientifique et, à ce titre, il peut se prévaloir, aux yeux de l'opinion publique, d'une certaine crédibilité. Le problème est qu'il n'est pas sismologue mais zoologue. Il ne s'intéresse aux tremblements de terre que comme amateur, mais va profiter de façon coupable d'une confusion des genres.

Que le discours du zoologue ait été perçu un temps comme crédible est d'autant moins surprenant qu'il était fondé sur une argumentation rece-

15. Sur l'« affaire Browning », on peut consulter M. Campillo et Y. Nicolas, « La prévision des tremblements de terre. Un dialogue à risque aux frontières de la science », in *Le Temps des savoirs*, n° 2, 2000. P.L. Gori, « The social dynamics of a false earthquake prediction and the response by the public sector », in *Bulletin of the Seismological Society of America*, 83, 1993. R.A. Kerr, « The lessons of D' Browning », in *Science*, 253, 1991.

vable, pour le profane au moins. En effet, l'endroit où la catastrophe devait se produire avait été frappé par deux séismes très sérieux en 1811 et 1812, de sorte que la région bénéficiait d'un programme important de recherche et d'information sur les risques sismiques. Or la demande collective de prévision et de prévention face à des dangers naturels de cet ordre est légitimement pressante. Cette situation d'incertitude collective rend probable le succès d'un discours prophétique, spécialement s'il est tenu par un scientifique qui s'appuie sur une théorie argumentée et relativement accessible cognitivement.

Ainsi, Browning affirmait que les phénomènes de marées pouvaient provoquer des tremblements de terre. Cette thèse n'est pas originale puisqu'on en trouve mention, par exemple, dans le *Voyage au centre de la terre* de Jules Verne ; elle fut défendue à plusieurs reprises sans jamais être démontrée, ni soutenue par les faits. Mais elle avait l'avantage d'être facilement comprise par l'opinion publique et même de faire en partie corps avec une certaine culture populaire des phénomènes sismiques. Si l'on ajoute à cela que la prévision de Browning désignait une date où les effets de marée attendus étaient spécialement importants en raison de positions stellaires bien particulières, on comprend que les ingrédients étaient réunis pour que cette croyance rencontre un certain succès.

Même les plus grands peuvent se laisser aller à semer la confusion dans les esprits. Albert Einstein ne décréta-t-il pas que l'homme ne maîtrisait que 10 % de son cerveau ? Un physicien, aussi génial soit-il, n'a pas de compétences dans le domaine de la neurophysiologie du cerveau. Cette légèreté¹⁶ ne fut cependant pas sans conséquence car, désormais, tout le monde à cette idée en tête comme s'il s'agissait d'une vérité gravée dans le marbre. C'est d'ailleurs cet argument que reprend l'Église de Scientologie dans l'un de ses tracts : « Aujourd'hui, après trente années de recherches dans le domaine du mental humain, L. Ron Hubbard, ingénieur et physicien de renommée mondiale (sic), confirme qu'Einstein avait raison. L. Ron Hubbard vous révèle dans son livre *La Dianétique* le secret qui va vous permettre d'accéder à vos 90 % en sommeil. Il montre exactement ce qui vous retient d'utiliser pleinement votre potentiel. Quoi que vous désirez entreprendre dans la vie, il vous faut d'abord libérer ce fabuleux potentiel qui sommeille en vous !!! »

La science ne fait donc pas toujours reculer les frontières de l'empire des croyances, elle les rend plutôt polymorphes, insaisissables et, assez souvent, permet leur renouvellement.

16. Sur ce point, cf. J.F. Bouvet, *Du fer dans les épinards*, Paris, Seuil, 1997.

2 LIMITES DE LA PENSÉE INDIVIDUELLE ET CROYANCE

La pérennité et la vivacité des croyances dans notre monde contemporain tiennent à des raisons plus essentielles encore que celles qui ont été évoquées. En effet, parallèlement aux progrès de la connaissance humaine, l'individu reste ce qu'il a toujours été, c'est-à-dire un sujet dont les capacités à connaître sont lestées par des limites indépassables. Notre rapport au monde peut se faire selon deux modalités : la connaissance et la croyance¹⁷. Sur bien des sujets, nous sommes des individus connaissant et non des croyants. Par exemple, vous savez que vous tenez entre les mains un livre qui s'intitule *Vie et mort des croyances collectives*, cela n'a rien d'une croyance. Sur bien d'autres, en revanche, vous ne pouvez être autre chose qu'un croyant : quel temps va-t-il faire cet été, réussirez-vous professionnellement, quel est ce cri que je perçois au loin dans la nuit ?

Nous sommes définitivement des croyants sur toutes sortes de sujets parce que nous n'avons pas accès aux informations qui nous permettraient de *connaître* ou, lorsque nous possédons ces informations, nous ne les traitons pas bien. Or, on s'en souvient, la carence en information et l'effet d'implication favorisent l'émergence et la propagation de la croyance¹⁸.

En fait, notre esprit est limité, et c'est pourquoi nous ne serons jamais des êtres de pure rationalité, même si nos croyances les plus spectaculaires ne manquent jamais d'une certaine logique. En d'autres termes, les lests qui s'imposent à notre pensée, qui nous empêchent d'être des sujets *omniscients* et font mécaniquement de nous des sujets *croyants*, sont de trois natures. Tout d'abord, notre esprit est limité *dimensionnellement* parce que notre conscience est incarcérée dans un espace restreint et un présent éternel. Par ailleurs, il est encore limité *culturellement* car il interprète toute information en fonction de représentations préalables. Et enfin, il est lesté *cognitivement* car notre capacité à traiter l'information n'est pas infinie et la complexité de certains problèmes excède les potentialités de notre bon sens.

2.1 Limites dimensionnelles de la pensée

Ce que nous percevons du monde, dans un premier temps, nous le connaissons grâce à nos sens. Or il est évident que notre vision, par exemple, est limitée par les obstacles matériels qu'elle rencontre. Entends-je une voix derrière ce mur ? Je ne peux que supposer qu'il s'agit de Jean parce que je pense

17. Pour la distinction entre croyance et connaissance, voir les annexes.

18. Cf. *supra*, chap. III, p. 53.

reconnaître sa voix, mais je ne peux pas en être certain. En d'autres termes, je ne le *sais* pas, je le *crois*. Bien sûr, je peux faire le tour de ce mur et en avoir le cœur net, de même que, dans la vie sociale, je peux chercher à obtenir les informations qui me manquent pour affermir mon jugement. Mais, en général, et à propos de toutes sortes de sujets, les informations qui nous parviennent sont limitées, affaiblies par notre incapacité à recueillir l'information partout où elle se trouverait. Notre esprit est donc fatalement limité par l'espace que nous occupons. Si nous nous trouvions toujours en tout lieu d'un espace social, la rumeur, par exemple, ne pourrait pas naître en tant que telle. C'est bien parce que nous ne nous trouvions pas sur le lieu dit que nous pouvons croire qu'un ami d'un de mes cousins, qui depuis son retour d'Afrique avait une petite protubérance sur la joue, a vu des milliers de minuscules araignées en surgir lorsque, par inadvertance, le coiffeur y fit une légère incision. Il s'agit là d'une légende urbaine bien connue : elle s'est développée en fonction de facteurs multiples, mais sa condition d'existence même est cette limite spatiale de la pensée individuelle.

Il n'en va pas différemment du temps. Les croyances peuvent naître aussi de notre incapacité à connaître l'avenir, par exemple. Nous pouvons bien l'imaginer, et l'humanité ne s'en est pas privée, mais nous ne pouvons pas le connaître en toute certitude. Il n'est qu'à lire les représentations que nos ancêtres se faisaient de l'an 2000 : maisons volantes, villes volantes, robinet de viande, périphériques menant vers de lointaines étoiles, vacances sur Vénus, etc. Ces rêveries mettent en relief les limites temporelles de notre pensée. Nous pouvons bien chercher à prévoir avec le plus d'exactitude possible, et nos prévisions peuvent être aussi bien argumentées qu'elles le veulent, la plupart du temps, nos visions de l'avenir ne peuvent être que des croyances.

D'une façon beaucoup plus terre à terre, nous ne cessons de produire des anticipations dans notre vie de tous les jours : je prendrai le métro tout à l'heure, mon amie sera au rendez-vous que je lui ai fixé, cette lettre que je poste arrivera à son destinataire, etc. Toutes ces anticipations sont fondées sur la croyance que le futur ressemblera assez au présent pour que je puisse me fonder sur celui-ci pour prévoir celui-là. Cette méthode de prévision de l'avenir est très efficace et elle rend, d'une certaine façon, notre vie sociale possible, il n'en reste pas moins qu'elle est une croyance, même si elle a toutes les qualités de ce que Merton appelait une *prophétie auto-réalisatrice*¹⁹. Dans les domaines les plus anodins de notre vie, la croyance est indéniable parce qu'elle se fonde, entre autres, sur les limites dimensionnelles de notre esprit.

19. Cf. R.K. Merton, *Éléments de théorie de la méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965.

2.2 Limites culturelles (ou représentationnelles) de la pensée

Il ne suffit pas d'obtenir toutes les informations sur un sujet pour se forger un point de vue parfaitement objectif. En effet, si nous pouvons *comprendre* les informations qui nous parviennent, c'est parce que nous pouvons toujours les rapporter à un élément de notre expérience, à une représentation préalable qui leur donne *sens*. Dans ces conditions, il n'est pas rare que nous fassions subir une torsion à la réalité, voire une franche amputation. Le phénomène n'est pas si important ni si mécanique qu'il faille désespérer de toute connaissance, mais il n'est pas négligeable non plus. Nos catégories mentales infligent souvent à la réalité le supplice de Procuste — ce brigand de l'Attique dont la réputation était sinistre : il arrêta les voyageurs, disait-on, et les faisait s'allonger sur un grand lit de fer. Si les bras ou les jambes dépassaient, il les coupait, dans le cas contraire, il étirait le corps jusqu'à celui-ci corresponde exactement aux dimensions de son lit.

Il nous arrive de faire cela avec les informations qui parviennent jusqu'à nous, qu'elles viennent à contredire nos valeurs, qu'elles n'aillent pas exactement dans le sens de ce que nous croyons, et nous sommes tentés de les agencer de façon à ce qu'elles ne nous contrarient plus. Que ce processus soit de la pure mauvaise foi ou qu'il s'agisse d'une mécanique cognitive semi-consciente, n'est pas mon sujet ici. Je ne peux que prendre acte de l'existence de tels phénomènes et constater qu'ils savonnent la pente de l'émergence des croyances. Une anecdote narrée par E. Morin illustre bien les limites représentationnelles de la pensée :

Il y a quelques mois, me dirigeant vers la Maison des Sciences de l'Homme, je m'apprêtais à traverser la rue d'Assas, au carrefour Raspail/Cherche-Midi/Assas, lorsque je vis une deux-chevaux, passant au feu rouge, renverser un motoriste qui traversait tranquillement au feu vert. La voiture s'arrête, le conducteur sort, je me précipite pour témoigner en faveur de la victime, qui se relève péniblement.

Mais le voituriste me dit que c'est le motard qui est passé au feu rouge, et lui est rentré dedans. Comment ? En ce qui concerne la couleur du feu, je me rends compte que je ne suis plus si sûr, mais en ce qui concerne le choc, j'ai bien vu la Citroën rentrer dans le deux-roues. L'homme de la voiture me montre son aile arrière gauche légèrement enfoncée sous le choc. C'est bien lui qui avait été tamponné. Ce que n'a pas démenti le blessé.

J'ai, du coup, compris que ma perception avait été immédiatement ordonnée en fonction d'une apparente rationalité : le petit ayant été

renversé, c'était le gros qui avait renversé le petit, donc il lui était rentré dedans²⁰.

Morin avait été victime des suggestions de son système de représentation, l'information lui était bien parvenue, mais son traitement fit que le célèbre sociologue n'eut pas un rapport de *connaissance* avec l'accident, mais un rapport de *croyance*.

Je ne résiste pas au plaisir de donner un deuxième exemple de ce phénomène, non moins étonnant que le premier²¹. Lorsque deux systèmes de représentation sont en dysharmonie, l'interprétation de la réalité peut prendre des tournures parfois cocasses. Après la Seconde Guerre mondiale, les occasions de rencontres amoureuses entre Américains et jeunes Anglaises se multiplièrent, et celles des désaccords aussi. Un sérieux malentendu sembla persister longtemps entre les deux partis, qui s'accusaient mutuellement de manquer de délicatesse en amour. Si l'on examine, afin d'éclaircir ce mystère, le détail du jeu de la séduction dans les deux cultures, on peut considérer que, du premier regard à la consommation sexuelle, il y a une trentaine d'étapes intermédiaires. Or l'ordre de ces étapes n'est pas le même selon qu'on l'examine du point de vue britannique ou nord-américain. La place du baiser, en particulier, est très différente. Alors que les Américains considèrent qu'il s'agit d'une étape normale du flirt qui n'implique que peu de choses quant à l'abandon des corps, les Anglaises, au contraire, estiment qu'il ne s'agit pas d'un acte anodin, mais qu'il véhicule une charge érotique très importante. On le comprend, le baiser n'intervient pas ordinairement au même niveau selon les cultures. Or, alors que les Américains tentent très rapidement d'embrasser leur conquête potentielle, les Anglaises se sentent lésées d'un certain nombre d'étapes nécessaires au consentement. Elles se croient confrontées, en acceptant d'embrasser, à l'urgence d'une décision grave, tandis que l'Américain ne voit là que badineries.

Dans ces conditions, l'incompréhension ne peut être que grande car, alors que le jeune homme ne s'attend à rien d'autre qu'à un innocent baiser, la probabilité est importante que la jeune femme décide de rompre ou s'offre tout entière. Dans les deux cas de figure, le soldat jugera ce comportement indigne, tandis que la jeune femme sera persuadée d'avoir affaire à un rustre (à qui elle peut céder éventuellement). Ces jeunes gens ont pourtant bien vécu la même chose, mais les catégories mentales qu'ils ont mobilisées étaient suffisamment dissemblables pour provoquer une fâcherie qui devait plus à la croyance et aux présupposés qu'à la connaissance de l'autre.

20. E. Morin, *Pour sortir du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1981, p. 17-18.

21. Cf. P. Watzlawick, *La Réalité de la réalité*, op. cit., p. 69.

2.3 Limites cognitives de la pensée

Nous ne sommes pas des ordinateurs à la mémoire infinie et aux capacités d'abstraction phénoménales. Notre aptitude à résoudre des problèmes est d'autant plus limitée que nous le faisons dans notre vie quotidienne, dépourvus de papier, de crayons et du temps qu'il nous faudrait pour bien juger. En d'autres termes, nos limites cognitives constituent un obstacle supplémentaire entre nous et la parfaite objectivité, entre nous et le monde de la connaissance.

Par exemple, comme nous ne pouvons nous souvenir de tout, nous avons tendance à retenir d'un sujet, en priorité, ses occurrences les plus spectaculaires, celles qui auront frappé notre esprit. Par le fait, nous parviendrons à nous persuader par la suite qu'elles sont aussi plus probables. Nous nous forgerons ainsi une idée biaisée de la réalité, une croyance.

Précisons cette idée. Si l'on nous pose, par exemple, cette question : « Comment meurent les stars du rock ou du cinéma ? » Il n'est pas impossible que les exemples du suicide présumé de Marilyn Monroe, de l'accident de James Dean, des morts violentes de Jimmy Hendrix, Bruce Lee, Kurt Cobain, John Lennon... parviennent à nous convaincre que les stars disparaissent brutalement plutôt que de leur belle mort, au fond de leur lit. Pour bien juger de cette question, cependant, il faudrait que nous fassions des recherches, que nous établissions scrupuleusement de listes (en admettant que le mot *star* ne soit pas trop ambigu pour le faire) et que nous procédions enfin à un calcul de fréquence. Mais la plupart du temps, lorsque nous discutons avec nos amis, que nous donnons notre point de vue, nous ne procédons pas ainsi. Nous allons puiser rapidement dans notre mémoire quelques exemples qui vont forger une première impression. Cette méthode d'échantillonnage, qui donne tant de satisfaction dans la vie quotidienne, est quelquefois biaisée. Les exemples qui surgiront dans notre souvenir ne constitueront pas toujours un échantillon représentatif de la réalité. Il se peut que nous soyons amenés à surévaluer une probabilité ou une fréquence à partir de la facilité avec laquelle nous retrouvons de mémoire des exemples qui, par leur *type*, viennent illustrer l'événement qui est objet de notre estimation. C'est ce que les psychologues cognitifs, tels Tversky et Kahneman²², appellent le *biais de disponibilité*.

Mais ce n'est qu'un exemple parmi beaucoup d'autres. Le plus terrible est que, même lorsque nous nous trompons, nous pouvons continuer à

22. Cf. A. Tversky & D. Kahneman, « Availability. A heuristic for judging frequency and probability », in *Cognitive Psychology*, 4, 1973.

croire que nous avons raison, car ces limites cognitives nous conduisent à des conclusions erronées mais qui nous semblent naturelles, intuitives. Prenons comme exemple ce petit problème.

Trois amis décident de faire un pique-nique. Le premier, Jon, a apporté trois pizzas, James en a apporté deux. Lester, le dernier, partage leur repas, mais il est venu les mains vides, il verse donc la contrepartie financière qui lui revient : 10 euros. De quelle façon doit-on les répartir entre Jon et James pour que la partage soit équitable (si l'on suppose constant le prix de la pizza à l'unité) ?

Voici le genre de raisonnement intuitif que l'on peut tenir à propos de ce problème : « Puisqu'il y a cinq pizzas, que Jon en a apportées trois et James deux, il semble logique que trois cinquièmes de la somme de 10 euros, soit 6 euros, aillent à Jon, et le reste, 4 euros, à James. » Pourtant, ce n'est pas la bonne solution.

En effet, pour que la partage soit équitable, il faut que chacun contribue de la même façon au repas. Si Lester donne 10 euros, les autres devraient donner la même somme. Or Jon et James ont avancé une somme qui est inconnue. Si l'on s'en tient au partage proposé par la réponse intuitive, cela signifie que James a avancé 16 euros et Jon 14 euros. De cette façon, après s'être remboursés, ils auraient tous deux dépensé 10 euros (comme Lester). Si l'on suit ce raisonnement, cependant, trois pizzas coûteraient 16 euros, tandis que deux coûteraient 14, ce qui n'est pas possible (si l'on suppose constant le prix de la pizza à l'unité). Il faut donc raisonner autrement : il suffit de considérer que Lester a donné 10 euros, ce qui signifie que les cinq pizzas ont coûté, en tout, 30 euros, puisque chacun est censé contribuer de façon égale à la dépense commune. Ceci signifie que chaque pizza a coûté 6 euros. Comme Jon en a acheté trois, il a avancé 18 euros, tandis que James a avancé 12 euros. Donc Jon devait prendre 8 euros sur les 10 donnés par Lester, et James 2 ! Ce qui est très éloigné du résultat auquel nous conduits notre premier raisonnement.

De telles errances de la pensée sont loin d'être totalement irrationnelles, elles ne nous en conduisent pas moins à endosser des jugements erronés et toutes sortes de croyances. Pour finir sur ce point, voici un exemple cocasse où une erreur cognitive fait naître une idée fausse. Lors de l'ouverture à la concurrence du marché des télécommunications, France Télécom a lancé ce slogan : « Dès 18 heures, le téléphone est 30 % moins cher, soit 30 % de temps en plus. » L'intention de cette action publicitaire était évidente : il s'agissait à la fois d'annoncer une importante baisse des prix et de suggérer qu'il était désormais possible de téléphoner plus longtemps pour le même prix (ce qui était préférable pour France Télécom à téléphoner aussi longtemps pour un

prix moindre). Le message était donc conforme à ses buts commerciaux et, de plus, la logique de son énoncé semblait irréprochable. En fait, elle ne l'était pas, et ne l'aurait été que sous la condition que les taux de variation aient la propriété de réversibilité. Or cette condition n'était pas remplie.

Le raisonnement que l'on avait tenu pour faire cette annonce alléchante reposait, en effet, sur l'idée que le temps et le coût sont des vases communicants (moins la minute de téléphone coûte cher, plus longtemps je peux téléphoner pour le même prix), ce qui est vrai, et qu'ils le sont selon une logique strictement homothétique (si le prix de la minute de communication baisse de 30 %, le temps de communication augmente de 30 %), ce qui est faux.

Supposons qu'une minute de téléphone coûte au prix initial 1 euro. Selon le nouveau tarif, cette minute ne me coûte plus que 70 centimes. La question est de savoir si, pour 1 euro (prix initialement engagé), je peux téléphoner une minute et 18 secondes (30 % d'une minute). La réponse est non, et il est facile de le montrer. En effet, si une minute de temps de communication ne me coûte plus désormais que 70 centimes, il est clair qu'un euro me permettra de parler pendant une minute et près de 26 secondes. Par conséquent, l'allongement du temps de communication proposé par France Télécom était de 43 %, et non de 30 %. On ne saurait trouver mieux que cette bévue, étonnante et certainement involontaire, pour montrer à quel point ce qui semble intuitivement exact peut être entièrement faux.

2.4 Pour conclure sur les trois limites de la pensée humaine

Ces trois limites de la pensée humaine sont *a priori* indépassables : on peut espérer atténuer leur pouvoir de nuisance, mais l'homme de tous les jours, sauf à sacrifier à une vigilance de tous les instants, ne peut pas beaucoup plus. Précisons cette idée. Un individu, à supposer qu'il ne soit pas Dieu, ne peut connaître au-delà du temps et de l'espace, ou en faisant abstraction du transfert culturel et cognitif de l'information. Ceci ne signifie pas que l'ambition de connaissance soit absolument déraisonnable et qu'il faille sombrer dans le scepticisme. Les progrès de la connaissance humaine sont aussi ceux de la *décontextualisation* progressive de la rationalité. La recherche de l'objectivité a conduit les hommes, que ce soit par l'observation ou la spéculation purement théorique, à tenter de dépasser leur perception égocentrée du monde. La science, en particulier, est cette posture artificielle de la pensée qui consiste à mettre en examen ces limites de la pensée. Elle organise un mode d'appréhension du monde qui prend ses distances avec nos intuitions *dimensionnelles* (par exemple, la terre est plate, c'est le soleil qui tourne

autour de la terre...) avec nos intuitions *culturelles* (par exemple, les indigènes se comportent de façon bizarre, ils sont donc irrationnels et plus proches des animaux que des hommes) ou avec nos intuitions *cognitives* (par exemple, deux phénomènes varient concomitamment, ils sont donc liés par un lien de causalité). Pour autant, il n'est pas nécessaire de penser la science comme une rupture essentielle avec le sens commun : certaines intuitions naturelles sont valides, d'autres non. La connaissance méthodique évite seulement de prendre les suggestions de l'intuition pour argent comptant.

Que le processus de connaissance et de décontextualisation de la rationalité ait modifié en profondeur notre rapport au monde est une évidence, mais il ne l'a pas fait au point de rendre inopérante la croyance. Si certains ont eu pour lui cette ambition, c'est parce qu'ils n'avaient pas vu que la connaissance, comme mode normal d'appréhension des phénomènes, est définitivement hors de portée en raison des limites indépassables de notre rationalité. En effet, aucun individu n'est en mesure d'accéder constamment à l'information pure et parfaite qui constitue la condition nécessaire à l'état de connaissance. Elle est un horizon asymptotique vers lequel nous tentons souvent de nous diriger avec méthode, mais que nous ne pouvons espérer atteindre. Et comme ce rivage se situe infiniment loin, il n'est pas logiquement incompatible qu'il puisse y avoir progrès de la connaissance humaine et persistance d'un empire polymorphe des croyances.

3 PROLIFÉRATION DES PRODUITS COGNITIFS SUR LE MARCHÉ

3.1 Le tout est moins que la somme des parties qui le composent

En matière de connaissance, le tout est *moins* que la somme des parties qui le composent. Ainsi, les connaissances individuelles ne s'additionnent pas pour former ce que l'on pourrait appeler une *compétence collective et partagée*. La connaissance des uns n'est pas la connaissance commune. En effet, les savoirs scientifiques, par exemple, sont devenus très spécialisés et nul ne peut avoir la prétention d'englober la somme des idées en ce domaine. Les progrès de la connaissance commune ne sont donc pas les progrès de la connaissance de chacun. Par conséquent, il n'est pas possible d'éviter un effet d'*autorité*. Nous devons nous en remettre à autrui et à sa compétence quant à une foule de phénomènes. Le domaine possible de notre compétence diminue proportionnellement avec la croissance de la connaissance et laisse mécaniquement libre cours à toutes sortes de phénomènes de

croissance liés à l'autorité du médiateur. Le célèbre « tract de Villejuif » illustre parfaitement cette idée.

En 1976, un tract émis apparemment par l'hôpital de Villejuif et intitulé *Pensez à vos enfants* classait un certain nombre d'additifs alimentaires en trois catégories : les toxiques cancérigènes, les suspects (étude en cours), les inoffensifs. Par ailleurs, certaines marques étaient stigmatisées parce que contenant du terrible E330, présenté comme le plus dangereux de tous. Ce tract était très convaincant, émis par un organisme de recherche internationalement reconnu ; il avançait des choses précises sur un domaine peu connu du grand public et était en phase avec certaines inquiétudes naissantes vis-à-vis de la qualité et des dangers potentiels de l'alimentation. Il était, en outre, très inquiétant puisqu'il y était question de toxicité et de cancers et qu'enfin, il culpabilisait par avance (« Pensez à vos enfants ! ») ceux qui auraient pu avoir la tentation de ne pas considérer très sérieusement l'information.

Kapferer considère que plus de 7 millions de personnes ont eu ce tract en main, et ont été trompées²³. Plusieurs choses sont à signaler. Tout d'abord, l'Institut Gustave-Roussy de Villejuif dément formellement avoir émis ce tract ou l'avoir diffusé ; ensuite, les informations présentées comme alarmantes sont totalement fausses, des substances anodines sont présentées comme cancérigènes et le fameux E330 n'est lui-même que l'inoffensif acide citrique, dont on fait une consommation quotidienne.

Les multiples démentis n'ont pas suffi à enrayer la diffusion du tract. Le plus étonnant est qu'il trouva un écho dans les facultés de médecine et de pharmacie, et qu'un médecin écrivit un livre sur le cancer en 1984 en citant telle quelle la liste des produits supposés cancérigènes ! De nombreux médecins généralistes furent sensibles à l'autorité de l'estampille « Villejuif » et contribuèrent à donner à cette information une diffusion qu'elle ne méritait pas.

La connaissance sur cette question (par exemple, le E 330 est-il cancérigène ?) était disponible, mais elle excédait la compétence du médecin moyen et plus encore du quidam. Donc, *le fait qu'une information objective existe n'implique pas qu'une croyance fautive soit désactivée sur le marché cognitif*. Une connaissance commune n'est pas nécessairement une connaissance partagée par chacun.

Ici, l'information semblait cautionnée par une autorité indiscutable et les coûts de vérification de l'information ne sont jamais nuls. Ils peuvent même être franchement prohibitifs dans une société comme la nôtre, où la spécialisation des connaissances et la densité d'information diffusée sont très importantes.

23. Cf. J.N. Kapferer, *Rumeurs*, Paris, Seuil, 1995.

3.2 Surabondance d'information et balkanisation des idées

C'est le dernier argument que je voudrais développer pour montrer que la croissance de la connaissance n'engendre pas fatalement la décroissance de la croyance. Notre société contemporaine est caractérisée par le taux d'information qui la traverse et par le développement massif des possibilités d'accès à cette information. On pourrait penser que cet élément est de nature à faire reculer les croyances là où elle se trouvent. En effet, nous avons vu que les croyances pouvaient émerger à partir d'une carence en information ou d'une déformation de l'information. Cependant, cela ne signifie pas qu'une diffusion généralisée de l'information fragilise l'existence de la croyance. En fait, il n'y a pas de rapport inversement proportionnel entre le taux d'information et le taux de croyance. Ainsi, la surabondance de l'information rend sa vérification problématique (quelle information vérifier ?) et elle produit globalement un dédale cognitif dans lequel la plupart des individus se perdent (où chercher l'information me permettant de tester la vérité de tel ou tel énoncé ?).

La saturation de l'information est parfois telle que les médias les plus officiels peuvent fertiliser, le plus souvent à leur corps défendant, le terrain de la croyance. C'est particulièrement vrai pour un média comme Internet. Ce réseau informatique est le carrefour d'un échange d'informations extrêmement dense. Il est donc de nature, lui aussi, à susciter des croyances qui doivent leur existence aux coûts de vérification de l'information, alors même que le coût de sa diffusion devient nul. Ces rumeurs informatiques, encore appelées *hoaxes*, sont tellement nombreuses et envahissantes qu'elles ont leurs sites spécialisés²⁴.

Nos messageries électroniques nous proposent souvent de signer des pétitions pour des causes généreuses la plupart du temps. Un certain nombre sont, là encore, des canulars. Le but est ici presque toujours commercial, puisqu'il s'agit de récupérer des listes d'adresses électroniques d'individus ayant une certaine sensibilité morale et politique.

La pétition en faveur des femmes afghanes était notoirement un *hoax*. De même, cette pétition intitulée « Unis pour la vie » et qui appelait, après les attentats du 11 septembre, à une riposte non violente pour « éviter que d'autres vies ne soient ainsi détruites et que d'autres événements aussi tragiques ne surviennent de nouveau ». Le texte mentionnait encore les risques d'une troisième guerre mondiale et expliquait comment la bonne volonté des internautes pouvait changer le cours des choses. Il suffisait de copier le

24. Par exemple, l'excellent www.hoaxbuster.com ou www.urbanlegends.com.

message, d'ajouter son nom et son adresse partielle, de le diffuser à son carnet d'adresses informatiques et de le transmettre, si le hasard avait fait que vous étiez le vingt-cinquième sur la liste, à trois adresses : president@whitehouse.gov, vice.president@whitehouse.gov et noviolence55@hotmail.com. Les deux premières étaient parfaitement fictives et la troisième permettait sans doute au promoteur de cette opération de récupérer à peu de frais une liste commerciale. Cette réalité est cependant invisible pour l'internaute au moment de la réception du message. En effet, le texte et la démarche sont crédibles, les adresses Internet données semblent attester l'authenticité de l'intention. Encore faudrait-il, pour en être parfaitement assuré, vérifier l'adresse électronique de la Maison-Blanche. Mais qui aurait l'idée et l'envie de faire cette démarche, et comment s'y prendre ?

Cette saturation et cette dissémination de l'information sont une des caractéristiques de notre marché cognitif contemporain. Il s'agit là d'un fait inédit dans l'histoire de l'humanité et qui donne une forme, inédite elle aussi, à l'empire des croyances. Le marché cognitif, en effet, est traversé par une somme d'informations, de connaissances, de croyances, d'idées, de problématiques, d'argumentations, dont la densité n'a jamais été égale à ce jour.

Cette masse invraisemblable d'informations parcourant le marché cognitif pose une question qui s'adresse à notre civilisation. Comme Durkheim et Mauss l'ont souligné, les représentations collectives (ou plutôt partagées) contribuent à la régulation et à la stabilité des systèmes sociaux²⁵. Mais à mesure que la distinction du travail intellectuel s'opère, que la spécialisation est plus grande, que la diversification culturelle au sein d'un même corps se fait jour, cette cohérence peut être mise en danger, car la question de savoir ce qui fédère les individus d'un même espace social se fait de plus en plus présente.

Cette tendance à l'individuation culturelle, phénomène démographique fatal, aurait dit Durkheim, entre en résonance et est démultipliée par l'explosion du marché cognitif. Des chercheurs ont ainsi établi que l'information produite sur notre planète ces cinq dernières années est supérieure, quantitativement, à l'ensemble de l'information imprimée depuis Gutenberg. Cette masse extraordinaire d'informations qui est disponible pour qui veut, qui s'offre même à celui qui ne fait aucun effort, s'abîme dans une concurrence cognitive effrénée et confuse qui réduit considérablement la

25. Cf. E. Durkheim & M. Mauss, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », in M. Mauss (dir.), *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

légitimité de la parole officielle. Cette balkanisation des idées, qui paraît la conséquence mécanique du développement du marché cognitif et du légitime droit à la liberté d'expression, constitue l'une des fertilisations les plus efficaces du territoire des croyances.

ANNEXES

1 DISTINCTION ENTRE CROYANCE ET CONNAISSANCE

Il n'est pas si facile de distinguer fermement croyance et connaissance. *A priori* nous savons bien ce que sont des croyances et ce que sont des connaissances. Avoir peur de passer sous une échelle, par exemple, relève indubitablement d'une croyance, alors que l'idée que la terre est sphérique plutôt que plate est une connaissance. Dès lors, on pourrait être tenté de considérer qu'une croyance est un rapport au monde fondé sur des énoncés faux, tandis que la connaissance est un rapport au monde fondé sur des énoncés vrais. Seul importe, si l'on tient compte de ce critère, le *contenu* de la croyance, ce qu'elle dit. C'est ce que l'on appelle la *définition ontologique* de la croyance. Cette définition établit un jugement sur la nature de l'énoncé. Ce critère est sans aucun doute à retenir, mais il est délicat à manipuler. Il est difficile, par exemple, d'évaluer certains énoncés à la seule lumière de la norme du vrai. Par exemple, l'énoncé : « Demain, il fera beau » ne peut pas être, à proprement parler, considéré comme vrai ou faux tant que demain ne sera pas devenu aujourd'hui. D'une autre façon, l'énoncé : « Le bleu est plus beau que le rouge » est difficilement évaluable du point de vue de la norme du vrai. On pourrait dire encore que l'histoire des idées montre que certains énoncés scientifiques, fondés sur une démonstration solide, se sont révélés faux, y compris en mathématiques. Par exemple, les premiers mathématiciens affirmaient comme indépassable l'idée que toute grandeur était mesurable, ou encore qu'il était évident que le tout était plus grand que chacune de ses parties ; jusqu'à Riemann et Weierstrass, on considérait que toute fonction continue admettait une dérivée, etc. Toutes ces affirmations semblaient inscrites dans le marbre, elles furent pourtant relativisées. Faut-il pour autant considérer que ces énoncés sont de simples croyances, comme peuvent l'être les superstitions les plus vulgaires ?

Un deuxième critère, complétant l'évaluation ontologique de la croyance, peut être dit *psychologique*. Il consiste à mesurer le rapport que l'individu croyant a à sa croyance. Ainsi, lorsque Pouchet défend contre Pasteur la possibilité de la génération spontanée, il défend une thèse qui s'est révélée fausse, mais il le fait avec une argumentation, des expérimentations qui lui donnaient, jusqu'à un certain point, de bonnes raisons de l'endosser. On

ne peut pas le comparer avec le superstitieux qui croise les doigts lorsqu'il voit un chat noir. Demandez au superstitieux pourquoi il fait cela, il n'aura guère d'autres arguments que de dire : « Il vaut mieux ne pas tenter le diable », « Cela ne me coûte rien et on ne sait jamais ! » Ces deux exemples montrent que l'on peut adhérer à un énoncé faux avec des postures mentales extrêmement différentes. Si l'on combine les deux facteurs, *ontologique* et *psychologique*, on obtient le tableau suivant qui clarifie beaucoup les rapports entre croyance et connaissance et offre, de ce fait, une définition des deux termes assez descriptive des différents phénomènes mentaux qu'on peut rencontrer dans la vie sociale.

	Argumentation complète	Argumentation incomplète
<i>Probablement vraie</i>	Connaissance scientifique (1)	Croyance scientifique issue de la vulgarisation (2)
<i>Probablement fausse</i>	Idéologie, croyances magico- religieuses, croyances pseudo-scientifiques (3)	Superstition magique, superstition scientifique (4)

1) Les connaissances scientifiques constituent le prototype de ce genre d'énoncés car elles sont toujours fortement argumentées et reposent sur des énoncés manifestement vrais (ce qui n'implique pas qu'ils le soient définitivement, comme le montre l'histoire des idées). Ceci veut dire qu'au moment où ils défendent ces idées, les scientifiques, même si *a posteriori* l'histoire leur donne tort, endossent des connaissances et non pas des croyances.

2) Les énoncés scientifiques sont souvent trop complexes pour que le sens commun les appréhende intégralement. Par exemple, nous croyons savoir que c'est la terre qui tourne autour du soleil et non l'inverse, mais quels sont ceux, parmi nous, qui sont capables d'en faire la démonstration ? Nous faisons confiance en la parole de ceux qui savent et nous adhérons à des énoncés qui, parce que nous ne maîtrisons pas l'argumentation qui les soutient, ne sont plus tout à fait des connaissances, mais déjà des croyances. Cette catégorie souligne les limites du critère ontologique de la croyance. Deux individus peuvent endosser le *même* énoncé, mais avoir avec lui un rapport *différent*.

3) Cette catégorie est la plus étudiée par la sociologie des croyances. Elle implique un rapport au monde fondé sur des énoncés probablement faux mais argumentés, voire savamment argumentés. C'est le cas de l'astro-

logie, des idéologies politiques, de certaines théories magiques ou de systèmes religieux élaborés. Certaines de ces expressions de la croyance ont d'ailleurs l'ambition d'être des sciences et avancent, pour convaincre, leur technicité, la subtilité de leur argumentation.

4) C'est le domaine le plus évident de la croyance car il regroupe des énoncés évidemment faux et sans réelle argumentation pour les rendre crédibles. C'est le domaine de la superstition ou des croyances pseudo-scientifiques, comme : « Tel produit est cancérigène ».

2 QU'EST-CE QUE LE MARCHÉ COGNITIF ?

La notion de marché est ici prise en un sens métaphorique, mais en réalité, c'est le cas aussi en économie où elle est une pure abstraction. Disons que le marché cognitif n'est pas un marché économique, il n'a pas les mêmes caractéristiques, mais il partage avec lui certains traits, et cette communauté justifie l'utilisation de cette métaphore.

Le marché cognitif appartient à une famille de phénomènes sociaux (à laquelle appartient aussi le marché économique) où les interactions individuelles convergent vers des formes émergentes et stables (sans être réifiées) de la vie sociale. Il s'agit d'un marché car s'y échangent ce que l'on pourrait appeler des *produits cognitifs* : hypothèses, croyances, connaissances, etc. De la même façon que pour les phénomènes économiques, la pure concurrence entre les produits cognitifs (nécessitant une série de critères impossibles à réunir : exhaustivité de l'information, etc.) n'existe pas. Le sociologue des croyances aura donc pour tâche de décrire les différentes caractéristiques de ce marché, qui influent beaucoup sur la diffusion et le succès de certaines croyances.

Le marché peut se présenter sous la forme d'un monopole cognitif (il n'est donc plus un marché à vrai dire) : sur tel ou tel sujet, il n'y a qu'une possibilité proposée, parce que le pouvoir politique ou religieux n'autorise aucune concurrence sur tel ou tel thème, parce que le débat est clos et qu'un seul avis prévaut, etc.

Le marché peut encore se présenter sous la forme d'un oligopole : un point de vue est dominant, mais n'exclut pas une certaine concurrence. Certains produits minoritaires cherchent à devenir majoritaires, avec difficulté assez souvent, car ils se trouvent confrontés à la loi de *l'offre cognitive*. C'est assez souvent le cas dans la vie sociale à propos de questions morales. Par exemple, la question de savoir si la propriété privée est légitime produirait dans notre société une réponse plutôt oligopolistique, mais non monopolistique.

Il peut encore y avoir une concurrence sauvage entre certains produits, et il peut s'avérer difficile de dire lesquels l'emporteront. C'est communément le cas des idéologies politiques dans les démocraties.

Loi de l'offre sur le marché cognitif

Il existe une variation inversement proportionnelle entre l'importance de l'offre cognitive et le prix du produit sur le marché.

Comprenez : plus les gens autour de moi sont nombreux à croire ceci, moins il me coûtera d'endosser aussi cette croyance (ce qui ne signifie pas que je l'adopterai finalement), de la même façon que, sur le marché économique, l'abondance de l'offre a tendance à en faire baisser le prix.

La loi de l'offre, cependant, ne fait pas tout quant à la fixation du prix d'un produit. On peut considérer que plus un produit est onéreux, moins il se diffuse facilement sur le marché cognitif. Que faut-il entendre par *produit cognitif onéreux* ? C'est tout simplement la difficulté que les individus ont à l'endosser pour des raisons sociales ou cognitives. Il est, par exemple, inconcevable qu'il existe des dragons sur la lune. Ce produit est particulièrement onéreux. La fixation des prix est multifactorielle, elle implique trois éléments : le médiateur (qui peut être aussi le producteur de la croyance), le produit en lui-même et le récepteur de la croyance.

Le médiateur de la croyance peut faire beaucoup quant au succès de celle-ci. Selon qu'il est considéré comme crédible, compétent, que l'on a un rapport affectif avec lui ou qu'il a un intérêt direct à diffuser une croyance (ce qui le décrédibilisera si cet intérêt est perçu), le destin de l'énoncé qu'il propose n'est pas le même.

Le produit, en lui-même, est évidemment fondamental : la nature de son argumentation, les effets rhétoriques sur lesquels il est fondé, les thèmes sur lesquels il repose, la forme de sa médiation (livre, films, oralité, etc.), tout cela pèse sur son pouvoir de pénétration sur le marché.

Le récepteur, enfin, est très important aussi puisque c'est lui qui est appelé à devenir un croyant et, éventuellement, ensuite, un médiateur de cette croyance. Selon son système de représentation préalable, le genre d'informations auxquelles il a déjà eu accès, les modèles cognitifs auxquels il a le plus fréquemment recours pour comprendre le monde, il est un acheteur potentiel ou non de la croyance qui s'offre à lui.

C'est donc la conjonction de ces trois éléments qui, sur le marché cognitif, fait qu'une croyance connaît le succès ou non. Ici, les critères d'intériorité et d'extériorité se conjuguent pour décrire un phénomène social complexe : l'émergence, la vie et la mort des croyances collectives.

3 EXPÉRIMENTATION CONCERNANT L'INCONDITIONNALITÉ DES VALEURS. QUESTIONNAIRE

Voici comment se présentait une partie du questionnaire soumis (cf. *supra*, chap. II, p. 31-35). Je n'ai reporté ici que les questions intéressantes directement mon propos.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. X qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 1.000 euros nets par mois.

Pour chaque exemple, on vous demande de donner un chiffre de 0 à 1000 qui traduit la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. X. 0 signifie l'indifférence, c'est-à-dire que l'attitude de M. X ne vous choque pas, elle ne vous semble pas moralement condamnable. 1000, au contraire, signifie l'indignation la plus totale.

[Q7]

M. X vole un compact disc dans un supermarché.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q8]

M. X vole de la nourriture dans un supermarché.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q9]

M. X vole un compact disc à l'un de ses amis.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q10]

M. X vole de l'argent à un mendiant.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q11]

M. X vole un jouet pour son enfant dans un supermarché.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

Pour répondre à ces questions, ne tenez aucun compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. Y qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 1.000 euros nets par mois.

Pour chaque réponse, on vous demande, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1000 qui traduit la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. Y.

[Q12]

M. Y assassine quelqu'un parce qu'il l'a insulté.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q13]

M. Y assassine quelqu'un au hasard dans la rue, pour s'amuser.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q14]

M. Y assassine quelqu'un parce que sa femme allait le quitter pour cette personne.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q15]

M. Y assassine quelqu'un parce que cette personne (la victime) est un être foncièrement immoral.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q16]

M. Y assassine quelqu'un parce que cette personne lui a volé une somme d'argent très importante.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

Pour répondre à ces questions, ne tenez aucun compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. W qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 1.000 euros nets par mois.

Pour chaque réponse, on vous demande, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1000 qui traduit la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. W.

[Q17]

M. W ment pour ne pas vexer quelqu'un.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q18]

M. W ment par jalousie à propos de quelqu'un, pour ternir sa réputation.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q19]

M. W ment pour se faire valoir (par orgueil).

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q20]

M. W ment pour éviter une réprimande.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q21]

M. W ment pour ne pas admettre qu'il a tort.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

Pour répondre à ces questions, ne tenez aucun compte de ce que vous avez répondu jusqu'à présent.

Supposons à présent que vous ayez à porter un jugement sur la conduite de M. Z qui est un homme, français, âgé d'une trentaine d'années, gagnant 1.000 euros nets par mois.

Pour chaque réponse, on vous demande, comme dans le premier cas, de donner un chiffre de 0 à 1000 qui traduit la nature de votre réaction face à telle ou telle attitude de M. Z.

[Q22]

M. Z torture quelqu'un jusqu'à la mort, parce qu'il l'a insulté.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q23]

M. Z torture quelqu'un jusqu'à la mort, pour s'amuser.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q24]

M. Z torture quelqu'un jusqu'à la mort, parce que sa femme va le quitter pour cette personne.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q25]

M. Z torture quelqu'un jusqu'à la mort, parce que cette personne (la victime) est un être foncièrement immoral.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

[Q26]

M. Z torture quelqu'un jusqu'à la mort, parce que cette personne lui a volé une somme d'argent très importante.

Réponse : (donnez un chiffre de 0 à 1000)

BIBLIOGRAPHIE

- J.M. ABGRALL, *La Mécanique des sectes*, Paris, Payot-Rivages, 1996.
- J.C. ABRIC, « L'étude expérimentale des représentations sociales », in D. Jodellet (dir.), *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- J.C. ABRIC, « Introduction », in P. Moliner, *La Représentation sociale comme grille de lecture*, Aix-en-Provence, Publications universitaires de Provence, 1992.
- J.C. ABRIC (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.
- J.C. ABRIC, « Les représentations sociales : aspects théoriques », in J.C. Abrid (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.
- J.C. ABRIC, « L'organisation interne des représentations sociales : système central et système périphérique », in C. Guimelli (dir.), *Structures et transformations des représentations sociales*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1994.
- G. ALLPORT & L. POSTMAN, *The Psychology of rumor*, New York, Henry Holt, 1947.
- L. ARGOTE, M.A. SEABRIGHT & L. DYER, « Individual versus Group use of base-rate and individuating information », in *Organisational Behavior and Human Decision Processes*, 38, 1986.
- C. ARNSPERGER, « Engagement moral et optimisation individuelle », in F.R. Mathieu & H. Rapoport (dir.), *Altruisme. Analyses économiques*, Paris, Economica, 1998.
- S.E. ASCH, « Forming impressions of personality », in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 41, 1946.
- J.L. BARRETT & F.C. Keil, « Anthropomorphism and God concepts. Conceptualizing a non-natural entity », in *Cognitive Psychology*, 31, 1996.
- J.L. BARRETT, « Exploring the natural foundations of religion », in *Trends in Cognitive Science*, 4-1, 2000.
- J.L. BEAUVOIS, R.V. JOULE & J.M. MONTEIL (dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales*, t. I, Fribourg, Delval, 1987.
- A. BEN-NER & L. PUTTERMAN (dir.), *Economic, Values and Organization*, Cambridge University Press, 1998.
- B. BENSUADE-VINCENT & C. BLONDEL (dir.), *Des savants face à l'occulte, 1870-1940*, Paris, La Découverte, 2002.
- J.M. BERTHELOT, *Les Vertus de l'incertitude*, Paris, PUF, 1996.

- J.M. BERTHELOT (dir.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.
- A. BLANCHET & A. GOTMAN, *L'Entretien*, Paris, Nathan, 1992.
- A. BORZEIX, A. BOUVIER & P. PHARO (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, CNRS Éditions, 1998.
- R. BOUDON, *L'Idéologie*, Paris, Fayard, 1986.
- R. BOUDON, *L'Art de se persuader*, Paris, Fayard, 1990.
- R. BOUDON, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992.
- R. BOUDON, *Le Juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.
- R. BOUDON, *Le Sens des valeurs*, Paris, PUF, 1999.
- R. BOUDON, A. BOUVIER & F. CHAZEL (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997.
- R. BOUDON, P. DEMEULENAERE & R. VIALE (dir.), *L'Explication des normes sociales*, Paris, PUF, 2001.
- J.F. BOUVET, *Du fer dans les épinards*, Paris, Seuil, 1997.
- A. BOYER, « Normes, rationalité critique et fondation ultime », in S. Mesure (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998.
- A. BOYER, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, Laffont, 2001.
- H. BROCH, *Le Paranormal*, Paris, Seuil, 1989.
- G. BRONNER, *L'Incertitude*, Paris, PUF, 1996.
- G. BRONNER, « Le paradoxe des croyances minoritaires », in *Information sur les sciences sociales*, 37, n° 2, 1998.
- G. BRONNER, « Fanatisme, croyances axiologiques extrêmes et rationalité », in *L'Année sociologique*, 51, n° 1, 2001.
- G. BRONNER, *L'Empire des croyances*, Paris, PUF, 2003.
- G. BRONNER, « Contribution à une théorie de l'abandon de la croyance : la fin du Père Noël », in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CXVI, 2004.
- M. CAMPILLO et Y. NICOLAS, « La prévision des tremblements de terre. Un dialogue à risque aux frontières de la science », in *Le Temps des savoirs*, n° 2, 2000.
- E.H. CARR, *Qu'est-ce que l'histoire ?*, Paris, La Découverte, 1988.
- S. CHAIKEN, « Heuristic versus systematic information processing and the use of source versus message cue in persuasion », in *Journal of Personality and Social Psychology*, 39-5, 1980.
- A. CUNIO, *Incroyable mais faux*, Bordeaux, L'Horizon chimérique, 1989.
- J.H. DAVIS, « Group decision and social interaction. A theory of social decision schemes », in *Psychological Review*, 80, 1973.
- J.H. DAVIS, P.R. LAUGHLIN & S.S. KOMORITA, « The social psychology of small groups. Cooperative and mixed-motive interaction », in *Annual Review of Psychology*, XXVII, 1976.
- J. DELUMEAU, *Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992.

- P. DEMEULENAERE, *Une théorie des sentiments esthétiques*, Paris, Grasset, 2001.
- H. DESROCHE, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- W. DOISE, « Les représentations sociales : définition d'un concept », in *Connexions*, 45, 1985.
- E. DROZDA-SENKOWSKA, *Les Pièges du raisonnement*, Paris, Retz, 1997.
- E. DURKHEIM, « Représentations individuelles et représentations collectives », in *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1967.
- E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979.
- E. DURKHEIM & M. MAUSS, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », in M. Mauss (dir.), *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- M. DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom*, Paris, PUF, 2002.
- M. ELIADE, *Mérophistophélès et l'androgynie*, Paris, Gallimard, 1981.
- P. ENGEL, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, Paris, La Découverte, 1994.
- B. ÉTIENNE, *Les Combattants suicidaires*, Paris, L'Aube, 2005.
- A. ETZIONI, *The Moral Dimension. Toward a New Economics*, New York, The Free Press, 1988.
- L. FESTINGER, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press, 1957.
- L. FESTINGER, H. RIECKEN & S. SCHACHTER, *L'Échec d'une prophétie*, Paris, PUF, 1993.
- B. FISCHHOFF, « For those condemned to study the past. Heuristics and biases in hindsight », in A. Tversky, D. Kahneman & P. Slovic (dir.), *Heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984.
- C. FLAMENT, « L'analyse de similitude », in *Cahiers du Centre de Recherche opérationnelle*, 4, 1962.
- C. FLAMENT, « Pratique et représentations sociales », in J.L. Beauvois, R.V. Joule & J.M. Monteil (dir.), *Perspectives cognitives et conduites sociales*, t. I, Fribourg, Delval, 1987.
- C. FLAMENT, « Structure et dynamique des représentations sociales », in D. Jodelet (dir.), *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- C. FLAMENT, « Structure, dynamique et transformation des représentations sociales », in J.C. Abric (dir.), *Pratiques sociales et représentations*, Paris, PUF, 1994.
- P. FRAISSE & J. PIAGET (dir.), *Traité de psychologie. L'intelligence*, Paris, PUF, 1972.
- S. FREUD, *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1951.
- J. FRIEDRICH, « Primary detection and minimization strategies in social cognition. A reinterpretation of confirmation bias phenomena », in *Psychological Review*, 100-2, 1993.

- P. FUENTÈS, « Camille Flammarion et les forces naturelles inconnues », in B. Bensaude-Vincent & C. Blondel (dir.), *Des savants face à l'occulte, 1870-1940*, Paris, La Découverte, 2002.
- D. GOBERT, *Il était une fois le Bon Dieu, le Père Noël et les fées. L'enfant et la croyance*, Paris, Albin Michel, 1992.
- T.J. GODBOUT & A. CAILLÉ, *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.
- P.L. GORI, « The social dynamics of a false earthquake prediction and the response by the public sector », in *Bulletin of the Seismological Society of America*, 83, 1993.
- C. GUIMELLI (dir.), *Structure et transformations des représentations sociales*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1994.
- M.B. HARRIS, « The effects of performing one altruistic act on the likelihood of performing another », in *Journal of Social Psychology*, 88, 1972.
- C.I. HOVLAND (dir.), *The Order of Presentation in Persuasion*, New Haven, Yale University Press, 1957.
- D. JODELET (dir.), *Les Représentations sociales*, Paris, PUF, 1989.
- A. KAPELIOUK, *Hébron, un massacre annoncé*, Paris, Arléa-Seuil, 1994.
- J.N. KAPFERER, *Rumeurs*, Paris, Seuil, 1995.
- R.A. KERR, « The lessons of Dr Browning », in *Science*, 253, 1991.
- J. KLATZMANN, *Attention, statistiques !*, Paris, La Découverte, 1996.
- T. KUHN, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.
- P. LAGRANGE, *La Guerre des mondes a-t-elle eu lieu ?*, Paris, Robert Laffont, 2005.
- M. LEIRIS, *L'Âge d'homme*, Paris, Gallimard, 1998.
- A. LEROI-GOURHAN, *Les Religions de la préhistoire*, Paris, PUF, 1990.
- E. LÉVI, *Secrets de la magie*, vol. I, *Dogme et rituel de haute magie*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, PUF, 1951.
- C. LÉVI-STRAUSS, « Le Père Noël supplicié », in *Les Temps modernes*, mars 1952.
- A.S. LUCHINS, « Experimental attempts to minimize the impact of first impressions », in C.I. Hovland (dir.), *The Order of Presentation in Persuasion*, New Haven, Yale University Press, 1957.
- B. MALINOWSKI, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero, 1968.
- F.R. MATHIEU & H. RAPOPORT (dir.), *Altruisme. Analyses économiques*, Paris, Economica, 1998.
- M. MAUSS (dir.), *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- R.K. MERTON, *Éléments de théorie de la méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965.
- S. MESURE (dir.), *La Rationalité des valeurs*, Paris, PUF, 1998.
- G. MILLER, « The magical number seven plus or minus two. Some limits on

- our capacity for processing information », in *Psychological Review*, 63, 1956.
- P. MOLINER, *La Représentation sociale comme grille de lecture*, Aix-en-Provence, Publications universitaires de Provence, 1992.
- P. MOLINER, *Images et représentations sociales. De la théorie des représentations à l'étude des images sociales*, Grenoble, PUG, 1996.
- P. MOLINER (dir.), *La Dynamique des représentations sociales*, Grenoble, PUG, 2001.
- E. MORIN, *Le Paradigme perdu*, Paris, Seuil, 1973.
- E. MORIN, *Pour sortir du XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1981.
- S. MOSCOVICI, *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF, 1961.
- R.E. NISBETT & L. ROSS, *Human Inference. Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1980.
- P. OLÉRON, « Les activités intellectuelles », in P. Fraisse & J. Piaget (dir.), *Traité de psychologie. L'intelligence*, Paris, PUF, 1972.
- B. ORFALL, « Les représentations sociales : un concept essentiel et une théorie fondamentale en sciences humaines et sociales », in *L'Année sociologique*, 50, n° 1, 2000.
- M. PERROT, *Ethnologie de Noël*, Paris, Grasset, 2000.
- P. PHARO, *L'Injustice et le mal*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- P. PHARO, « L'erreur pratique », in A. Borzeix, A. Bouvier & P. Pharo (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, CNRS Éditions, 1998.
- P. PHARO, *Morale et sociologie*, Paris, Gallimard, 2004.
- Jean PRÉPOSIT, *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier, 1993.
- J. REVEL, « Les sciences historiques », in J.M. Berthelot (dir.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, 2001.
- N. ROUSSIAU & C. BONARDI, *Les Représentations sociales*, Hayen, Mardaga, 2001.
- G. RYLE, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson, 1949.
- L. SCHLESSER-GAMELIN, *Le Langage des sectes*, Paris, Salvatore, 1999.
- A. SCHUTZ, *Le Chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987.
- A. SEN, « Rational fools. A critique of the behavioral foundations of economic theory », in *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977.
- A. SEN, « Maximisation and the act of choice », in *Econometrica*, 65, 1999.
- P. SLOVIC, B. FISCHHOFF & S. LICHTENSTEIN, « Facts versus fears. Understanding perceived risk », in A. Tversky, D. Kahneman & P. Slovic (dir.), *Judgment under uncertainty. Heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984.
- D. SPERBER, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- D. SPERBER, « Individualisme méthodologique et cognitivisme », in R. Boudon, A. Bouvier & F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997.

- M.F. STASSON, O. KAORU, S.K. ZIMMERMAN & J.H. DAVIS, « Group consensus processes on cognitive bias tasks. A social decision scheme approach », in *Japanese Journal of Psychology*, 30, 1988.
- D. STUPPLE, « Mahatmas and Space Brothers. The ideologies of alleged contact with extraterrestrials », in *Journal of American Culture*, n° 7, 1984.
- F. TRICAUD, *L'Accusation. Recherches sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz, 1977.
- A. TVERSKY & D. KAHNEMAN, « Availability. A heuristic for judging frequency and probability », in *Cognitive Psychology*, 4, 1973.
- A. TVERSKY, D. KAHNEMAN & P. SLOVIC (dir.), *Judgment under uncertainty. Heuristics and biases*, Cambridge University Press, 1984.
- V.J. VANDBERG, *Rules and Choice in Economics*, Londres, Routledge, 1994.
- P. VERGÈS, « L'évocation de l'argent. Une méthode pour la définition du noyau central d'une représentation », in *Bulletin de psychologie*, XLV, 405, 1992.
- P. VERGÈS, « Approche du noyau central. Propriétés quantitatives et structurales », in C. Guimelli (dir.), *Structure et transformations des représentations sociales*, Neuchâtel-Paris, Delachaux-Niestlé, 1994.
- P. VERGÈS, « Bibliographie des représentations sociales », in *III^e Rencontre sur les représentations sociales*, Aix-en-Provence, 1996.
- T.B. WARD, « Structured imagination. The role of category structure in exemplar generation », in *Cognitive Psychology*, 27(1), 1994.
- P. WATZLAWICK, *La Réalité de la réalité*, Paris, Seuil, 1978.
- M. WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
- M. WEBER, *Le Savant et le politique*, Paris, Plon, 1990.
- M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1992.
- A. WEINBERG, « Comment l'individu pense en société », in *Sciences humaines. Les sciences de la cognition*, n° 35 (hors série), 2002.
- A. WOLFESPERGER, « La modélisation économique de la rationalité axiologique. Des sentiments moraux aux mécanismes sociaux », in R. Boudon, P. Demeulenaere & R. Viale (dir.), *L'Explication des normes sociales*, Paris, PUF, 2001.

Imprimé en France
Imprimerie I.D.G.
Numéro d'édition : 6570
Numéro d'impression : 6167
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2006

HERMANN, ÉDITEURS DES SCIENCES ET DES ARTS

GÉRALD BRONNER

VIE ET MORT DES CROYANCES COLLECTIVES

Malgré de constants progrès techniques et scientifiques, nos sociétés restent des sociétés de croyances. Les rumeurs, les idéologies, les superstitions restent intimement ancrées dans notre vie quotidienne, alors même que la diffusion des connaissances scientifiques gagne chaque jour en importance. Comment résoudre ce paradoxe : nous accordons de plus en plus notre confiance à la science, tout en laissant aisément se développer des croyances parfois irrationnelles ?

Cet essai se propose d'examiner ce paradoxe, propre à nos sociétés modernes, en mobilisant des exemples aussi divers que le mythe du Père Noël, les légendes du 11 septembre 2001, une psychose collective qui gagna la ville de Seattle dans les années 50, le processus d'adhésion à une secte... Quoique sensiblement hétéroclites, toutes ces illustrations peuvent être ramenées à la question de l'émergence et de la disparition des croyances collectives. Quels processus mènent à leur avènement ou à leur abandon ? Gérald Bronner nous fournit une première approche de ces questions épineuses sur la base d'expérimentations inédites en sciences sociales.

Maître de conférences à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), Gérald Bronner travaille essentiellement sur les croyances collectives et les représentations sociales. Ses travaux, souvent expérimentaux, ouvrent la voie d'une sociologie cognitive de terrain.



9 782705 665708

22 euros
ISBN 2 7056 6570 6



ermann