

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE  
FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

# L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE

Vol. 60/2010 — N° 1

## LES CROYANCES COLLECTIVES ÉTUDES RÉUNIES ET PRÉSENTÉES PAR GÉRALD BRONNER

- G. BRONNER. — Actualité des croyances collectives  
R. BOUDON. — La rationalité ordinaire : colonne vertébrale des sciences sociales  
D. HERVIEU-LÉGER. — Le partage du croire religieux dans des sociétés d'individus  
F. CLÉMENT. — De la nature des croyances collectives  
A.-S. LAMINE. — Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience  
J.-B. RENARD. — Croyances fantastiques et rationalité  
G. BRONNER. — Le succès d'une croyance. *Évocation – crédibilité – mémorisation*

## VARIA

- I. TURINA. — Éthique et engagement dans un groupe antispéciste

## NOTE DE LECTURE

## ANALYSES BIBLIOGRAPHIQUES GÉNÉRALES



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE  
6 AVENUE REILLE, PARIS  
2010

# DE LA NATURE DES CROYANCES COLLECTIVES<sup>1</sup>

Fabrice CLÉMENT

**RÉSUMÉ.** — Les croyances collectives ont constitué dès Durkheim un objet privilégié pour l'analyse sociologique. Pourtant, les sociologues peinent aujourd'hui encore à s'accorder sur la manière de les aborder, aussi bien théoriquement que méthodologiquement. Certains pensent qu'elles renvoient essentiellement à des dispositions acquises lors de la socialisation. D'autres qu'elles s'ancrent sur de bonnes raisons que l'analyste doit expliciter. Le pari de cet article consiste à montrer que ces oppositions reposent pour l'essentiel sur le fait que des phénomènes de nature différente se cachent derrière cette notion trop vague. L'identification de différents types de croyances permet alors de montrer comment une approche résolument pluridisciplinaire est susceptible d'enrichir notre compréhension des croyances collectives.

**MOTS-CLÉS.** — Croyances collectives ; Croyance ; Dispositions ; Sciences cognitives ; Sociologie cognitive

**ABSTRACT.** — Collective beliefs were an important topic for sociology since its official institution by Durkheim. However, sociologists have not yet reached a consensus on the right way to study them. For some, they are a matter of disposition acquired during socialization. For other, they are based on good reasons that the analyst has to make explicit. The aim of this article is to show that these oppositions are mainly grounded on the fact that this notion refers to different phenomena. Once these different kinds of beliefs have been identified, it appears that only a multidisciplinary approach can give a full account of collective beliefs.

**KEY WORDS.** — Keywords: Collective beliefs; Belief; Dispositions; Cognitive science; Cognitive sociology

1. Cet article a été réalisé grâce au soutien du Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique (PP0011-114862).

## Introduction

L'étude des croyances collectives revêtait une importance capitale pour la sociologie à ses origines. Durkheim, en particulier, qui cherchait à doter sa discipline d'objets d'étude spécifiques, comptait parmi les faits sociaux « les croyances et les pratiques de la vie religieuse, morale et juridique » qui « s'imposent normalement par la vénération qu'elles inspirent, par l'obligation où nous nous sentons de les respecter et pour le cas où nous nous révolterions, par la coercition qu'elles exercent sous forme de sanction » (Durkheim 1900, 13). Pareto, de son côté, attribuait à la sociologie l'étude des actions qui, en ne respectant pas la logique, ne donnent pas prises à l'analyse économique. Pour lui, le simple « fait de vivre dans une collectivité donnée imprime certaines idées dans l'esprit, certaines manières de penser et d'agir, certains préjugés, certaines croyances, qui subsistent ensuite et acquièrent une existence quasi objective » (Pareto, 1968, § 555). Pour Tarde, enfin, tous les phénomènes sociaux se « résolvent en croyances et en désirs » (Tarde 1895, 17) et la « société est un groupe de gens qui présentent entre eux beaucoup de similitudes produites par imitation ou par contre-imitation » (Tarde 1999 [1893], 17).

Plus récemment, les sociologues ont, à part quelques notables exceptions<sup>2</sup>, quelque peu délaissé l'étude des croyances collectives. Ces dernières, d'une certaine manière, ont été réquisitionnées, d'une part par l'anthropologie culturelle, qui vise à faire sens des mystères des croyances « exotiques » et, d'autre part, par la psychologie sociale, qui a pu s'appuyer sur la très heuristique notion de représentation sociale (Moscovici 1976, 1984, 1988). Il est probable que cette frilosité épistémique réside dans le rapport très distant que la plupart des sociologues entretiennent avec la psychologie : la croyance, en tant qu'état mental, semble par trop liée à cette vieille rivale académique. Ces dernières années, on aurait pu penser que l'émergence des sciences cognitives allait permettre de dépasser cet antagonisme et revivifier l'étude des croyances collectives en sociologie. Mais la situation s'avère plus complexe, les sociologues ayant tendance à hésiter ou résister face à cette constellation disciplinaire. Pour certains, les sciences cognitives n'ont de loin pas fait la preuve qu'il serait possible de ramener des phénomènes mentaux telles que les croyances à des

2. Il est bien entendu impossible de présenter une liste exhaustive des travaux importants sur la question mais, en dehors du champ religieux en tant que tel, on peut mentionner (Moscovici, 1976 [1<sup>re</sup> éd. 1960] ; Morin 1969 ; Boudon 1990, 1992 ; Bronner 2003, 2006).

entités ontologiques de niveau inférieur ; la sociologie ne pourrait ainsi se passer de la notion de *sujet*, c'est-à-dire de l'idée que les individus sont porteurs d'un sens subjectivement visé qui peut et doit être investigué par le sociologue (Bronner, 2006a). Pour d'autres, les sciences cognitives se leurrent en imaginant qu'elles vont saisir les croyances collectives en sondant les esprits individuels : pour reprendre les termes de Louis Quéré, la cognition renvoie avant tout à des dispositions à agir, à une capacité à « s'engager dans des pratiques sociales qui sont animées et articulées par des idées communes, des croyances légitimes et des systèmes conceptuels impersonnels » (Quéré 1998, 161).

Ces deux positions théoriques s'ancrent sur des intuitions fondamentalement différentes quant aux rapports que les individus entretiennent avec leur environnement socioculturel. Schématiquement, les *intentionnalistes* estiment que les acteurs sociaux disposent d'un accès relativement transparent aux ressorts de leurs comportements. L'action est ainsi « fondée dans l'esprit de l'individu sur un système de raisons qu'il perçoit comme valide » (Boudon, 2009). Dans cette perspective, l'approche sociologique des croyances consiste principalement à comprendre comment un grand nombre d'individus ont pu se convaincre de la vérité d'« idées douteuses, fragiles ou fausses » (Boudon, 1990 ; Bronner, 2006b ; Clément, 1999). À l'inverse, les *dispositionnalistes* attribuent peu de crédit à l'accès que les agents sociaux peuvent avoir à leurs états mentaux ; leur comportement est bien plutôt le fruit d'une rencontre entre les propriétés objectivables d'une situation sociale et les propriétés qu'ils ont incorporées au cours de la socialisation (Lahire, 2010). Dans ce contexte, les croyances appartiennent bien plus au monde immergé de notre inconscient qu'à la pointe immergée des raisons (Clément *et al.*, 2007) : elles se font *doxa*, « ensemble de présupposés inséparablement cognitifs et évaluatifs dont l'acceptation est impliquée par l'appartenance même » (Bourdieu, 2003, 30).

Un pari « œcuménique » sous-tend cet article. Plutôt que de renvoyer dos à dos les perspectives intentionnalistes et *dispositionnalistes*, nous allons nous demander si, en un sens, elles n'ont pas toutes les deux raison. Afin de pouvoir tirer parti des intuitions et des découvertes des uns et des autres, nous allons revenir sur le concept même de *croyances collectives*. Notre hypothèse est que cette notion recouvre en fait des phénomènes différents qu'il convient de dissocier analytiquement. La démarche que nous proposons s'inspire d'une forme de naturalisme modéré (Kaufmann et Clément 2008). Dans ce cadre,

il convient d'adopter une conception des croyances collectives qui soit compatible avec les lois, les théories et les méthodes des sciences de la nature (Proust, 2005). Nous commencerons donc par tenter de définir les différents types de phénomènes qui sont recouverts par la notion de croyance. Une fois cette première cartographie conceptuelle effectuée, il conviendra d'identifier ce qui, parmi ces différentes strates doxastiques, peut être qualifié de collectif. Enfin, nous tenterons de montrer les implications concrètes qui en résultent pour aborder empiriquement les croyances collectives.

### **Les différents types de représentations tenues pour vraies**

La notion de croyance en général et celle de croyance collective en particulier font partie de ces termes qui, dans le parler de tous les jours, s'enchaînent sans le moindre problème mais qui deviennent fort obscurs lorsque l'on tente de leur assigner une définition précise. Face à ce type de problème conceptuel, c'est souvent vers la philosophie que l'on se tourne.

Les philosophes privilégient une approche des croyances collectives en tant qu'états mentaux attribués non à des individus mais à des groupes — équipes, organisations, pays (Gilbert, 1987 ; Gilbert, 1990 ; Hakli, 2006 ; Tuomela, 1992). Pour certains, il s'agirait bien de croyances en tant que telles, avec un engagement des membres du groupe envers certaines propositions (Gilbert, 2002). Pour d'autres, on n'aurait pas affaire à des croyances mais plutôt à des *acceptations*, c'est-à-dire à des attitudes mentales moins orientées vers la vérité que vers des considérations pratiques (Engel, 2005 ; Meijers, 2003 ; Tuomela, 2000). Dans les deux cas, cette analyse s'inscrit dans le cadre plus général de la philosophie de l'action ; au sein d'une perspective analytique, l'action est rapportée à une combinaison de croyances et de désirs (Davidson, 1980). Pour être valide dans un tel cadre, l'analyse de l'action collective doit par conséquent mettre en évidence des pro-attitudes (intentions, désirs, buts) et des croyances partagées. Il en résulte une conception des croyances collectives comme étant essentiellement des *décisions* de la part d'un groupe de tenir pour vrai ou de postuler que X est le cas, sans pour autant ressentir le caractère véridique de X (Cohen, 1992 ; Engel, 1998). Cette manière d'envisager les croyances collectives, qui pourrait être qualifiée de *déflationniste*, ne recouvre pas l'ensemble des phénomènes que la communauté sociologique reconnaît sous cette appellation. Toutefois, nous verrons

que les notions proposées par les philosophes permettent de caractériser certains types de croyances collectives.

De leur côté, les sociologues tendent à assimiler les croyances collectives à des connaissances imparfaites, liées à des carences informationnelles (Bronner 2003, 4) ou à des limites cognitives (Boudon, 1995). Les exemples souvent mentionnés renvoient à des phénomènes apparemment irrationnels, comme les phénomènes d'adhésion à des sectes ou de fascination pour une idéologie messianique. Cette conception conduit à concentrer l'analyse sur les « restes » (Berthoud, 1989), les phénomènes sociaux qui ne sont pas immédiatement explicables par une théorie de l'acteur rationnel. Le risque est alors d'exclure de l'enquête des phénomènes sociaux importants et fascinants : ceux qui impliquent des représentations tenues pour vraies par les membres d'un collectif, qu'il s'agisse de la diffusion des idées scientifiques (Schapin et Schaffer 1989) ou de l'étude des croyances religieuses (Hervieu-Léger, 2000).

Afin de tenter de mettre un peu d'ordre conceptuel dans les différentes dimensions que paraît recouvrir la notion de croyance collective et d'en proposer une catégorisation heuristique, nous allons commencer par proposer six petits scénarios mettant en scène des croyances de *nature* assez différentes. Une fois que le type de représentations mentales propre à chacune de ces dimensions aura été identifié, nous nous demanderons lesquelles d'entre elles méritent d'être appelées *collectives*. Nous serons alors à même de déceler plusieurs types de phénomènes susceptibles de faire l'objet d'une enquête sociologique.

Scénario 1 (S1). Après une journée de travail bien remplie, Émile et Gabriel rentrent à pied sur le chemin de terre qui conduit au quartier résidentiel où ils possèdent chacun une villa. Ils doivent se rendre à l'assemblée générale des propriétaires où une solution doit être trouvée pour rendre la route qui mène au lotissement plus praticable. Soudain, alors qu'ils passent près d'un verger, ils entendent un craquement. Levant la tête, ils distinguent une branche qui est en train de se détacher de l'arbre et d'entamer un mouvement de chute. Tous deux s'attendent à ce que cette branche tombe droit sur eux et, sans plus attendre, ils font un bon de côté afin ne pas la recevoir sur la tête.

Scénario 2 (S2). Toujours en chemin vers leur domicile, Émile et Gabriel aperçoivent alors une automobiliste qui s'apprête à une manœuvre difficile afin de garer sa voiture. Goguenards, ils la

regardent tout en « s’attendant » à ce qu’elle échoue. Ils sont alors fort surpris de constater qu’elle est en mesure d’occuper du premier coup et sans encombre l’emplacement choisi.

Scénario 3 (S3). Un peu gênés, Émile et Gabriel sourient en remarquant en leur for intérieur que l’échec qu’ils avaient anticipé reposait sur un stéréotype sexiste. Chacun de leur côté, ils se disent que cet événement constitue une bonne leçon ; à l’avenir, ils tenteront de ne plus succomber à de telles « croyances » non fondées.

Scénario 4 (S4). Avant d’arriver au lieu où a lieu l’assemblée des propriétaires, Émile et Gabriel doivent encore longer le verger. Une grande échelle est dressée contre un arbre, enjambant largement la route. Tous deux font un détour, évitant de passer sous l’échelle. Émile se tourne vers Gabriel, et ils se mettent à plaisanter sur la « superstition » qu’ils viennent de manifester dans leur comportement.

Scénario 5 (S5). L’assemblée des propriétaires est vive, car des désaccords existent quant à l’emplacement et à la répartition des frais de la route à construire. Les débats sont vifs mais argumentés. Peu à peu, une solution se dessine, et chacun est finalement convaincu qu’une voie d’accès optimale existe et qu’il n’y a plus qu’à l’aménager en divisant les frais entre tous les propriétaires.

Scénario 6 (S6). Émile et Gabriel quittent enfin l’assemblée pour rentrer chez eux. Émile est d’humeur maussade : avec la nouvelle route, sa villa va se trouver à l’entrée du lotissement. Non seulement le trafic engendré par la route sera gênant, mais il va en plus payer pour que la route rejoigne toutes les autres maisons du lotissement. Du coup, Gabriel est partagé. En tant qu’ami, il admet qu’Émile devrait participer dans une moindre mesure aux frais engendrés. Toutefois, en tant que membre de l’assemblée des propriétaires, il adhère à cette solution, car il se trouve que c’est tout à fait par hasard que la maison de son ami se trouve au départ de la route.

D’un point de vue « logique », chacun de ces exemples peut donner lieu à une formulation en termes de croyance : dans chaque cas, on peut en effet identifier un contenu psychologique qu’il est possible de définir au moyen d’une proposition, cette dernière étant envisagée sous un certain mode psychologique qui détermine une direction d’ajustement esprit-monde (Searle 1985, 30). Ainsi, dans S1, les protagonistes activent une représentation mentale d’un état

de choses non encore réalisé (la branche est en train de tomber, mais ils ne perçoivent pas son point de chute), et leurs esprits s'ajustent sur la situation à venir. Ils *croient* que la branche va tomber sur eux et, comme ils *désirent* être saufs, ils *agissent* rapidement de manière appropriée. Dans S2, ils *croient* que la conductrice va échouer dans sa manœuvre et sont donc surpris lorsqu'elle gare son véhicule sans difficulté (leur représentation de l'état de chose à venir était différente). Pour S3, les deux protagonistes mettent en jeu une capacité métareprésentationnelle (Sperber, 2000) : ils activent, de manière réflexive, la croyance qui a sous-tendu leur prédiction au sujet de l'automobiliste de sexe féminin et décident de ne plus céder à l'avenir à de tels stéréotypes. Dans S4, Émile et Gabriel démontrent par leur comportement d'évitement qu'ils *croient* que passer sous une échelle porte malheur. Dans S5, un débat rationnel amène tous les propriétaires à *croire* qu'un projet de route est meilleur que les autres. Enfin, dans S6, Émile *croit à la fois* que la solution est ajustée à la situation et qu'elle n'est pas tout à fait juste pour son ami.

Par contre, d'un point de vue « épistémique », ces différents scénarios exhibent des types de représentations mentales qui remplissent une fonction similaire (fournir à l'organisme une représentation de l'état de choses à venir afin qu'ils puissent s'y adapter « avec un temps d'avance »), mais renvoient à des processus psychologiques différents<sup>3</sup>. Dans le cas de S1, on a affaire à des *attentes intuitives* de nature très basique qui ont récemment fait l'objet de recherches considérables en psychologie. Schématiquement, le fait que les enfants développent à une vitesse impressionnante des connaissances sur certains domaines de leur environnement laisse penser qu'ils sont naturellement « équipés » de mécanismes d'apprentissage spécifiques leur permettant de saisir rapidement les régularités de leur environnement (Hirschfeld et Gelman 1984 ; Gelman et Williams, 1998). Les capacités précoces à prédire le comportement causal des objets, par exemple (comme dans le cas de S1), renverraient à l'existence d'une « physique naïve » (Baillargeon, 1987 ; Spelke, 1994). D'autres domaines de notre environnement feraient également l'objet de traitements cognitifs spécifiques, comme les entités biologiques (Atran, 1990 ; Keil, 1989), les états mentaux (Wellman, 1990), et même les « choses » sociales (Hirschfeld, 1995 ; Hirschfeld, 2001 ; Jackendoff, 1994 ; Kaufmann and Clément, 2003, 2008). Ce n'est donc qu'en un sens faible que l'on peut parler dans ce cas de

3. Comme l'écrit Dennett à la suite de Paul Valéry, « la tâche de l'esprit est de produire le futur » (Dennett, 1996, 57).



croyances : ces générateurs de prédiction sont fondamentalement modulaires, et les individus n'ont pas accès aux processus qui les conduisent à entretenir préférentiellement certaines attentes vis-à-vis de toute une série d'événements de leur environnement, aussi bien physique que social.

S2 renvoie à des processus socio-cognitifs de nature assez radicalement différente. Si les représentations qui y sont mobilisées opèrent également de manière largement non consciente, elles ne reposent pas sur une architecture cognitive « pré-câblée » comme dans le cas des attentes intuitives. Elles sont bien plutôt le résultat d'une « imprégnation » cognitive qui s'effectue lors de la socialisation. La nature de telles représentations cognitives reste assez floue, de même que les processus précis qui sous-tendent leur acquisition. La notion de *schèmes* cognitifs désigne assez bien ce type de connaissance implicite, automatique et routinière, qui possède une forte dimension pratique et incorporée. Si l'on suit Piaget, en effet, les schèmes sont les résultats de processus de construction sensori-moteurs qui permettent à l'enfant d'agir sur son environnement (Piaget, 1977). Lorsqu'il s'agit de s'approprier l'univers normatif de son milieu d'appartenance, on peut également supposer qu'un conditionnement plus ou moins subtil entre en jeu durant la socialisation (Bandura, 1995). Il en résulte toute une série d'attentes acquises que Kahneman et Tversky ont habilement décrit au moyen du concept d'« heuristique » (Tversky et Kahneman, 1974). Les stéréotypes, comme celui qui est activé par Émile et Gabriel dans S2, répondent à ce type de traitement cognitif : ils sont acquis par « capillarité » avec un groupe social de référence, sans faire l'objet d'un apprentissage explicite, et sont automatiquement activés en situation afin de produire certaines attentes plus ou moins largement partagées (comme une conduite automobile approximative de la part des automobilistes de sexe féminin).

La situation décrite dans S3 renvoie à une définition plus classique de la notion de « croyance », au sens d'un assentiment qui exclut, au moins provisoirement, le doute. D'une part, ces représentations ont fait l'objet d'un processus actif d'acquisition de la part de l'individu : qu'elles soient acquises grâce à une perception, une inférence ou une communication transmise par autrui, les sujets se sont consciemment représentés certaines informations dont le contenu est sémantiquement « transparent » pour eux. Autrement dit, les individus sont capables de concevoir de quoi il s'agit et jugent que cette représentation est véridique. D'autre part, ces contenus peuvent

faire l'objet d'une inspection consciente et, éventuellement, donner lieu à des corrections. Dans S3, on assiste précisément à une forme de convocation mentale du stéréotype, qui avait fonctionné de manière tacite jusque-là, afin de le réviser. Les degrés d'assentiment propres à la croyance peuvent varier, car on peut être plus ou moins sûr de la représentation crue. Pour simplifier un problème philosophique qui a fait couler beaucoup d'encre, nous inclurons dans cette strate ce qui relève du *savoir*. Celui-ci peut être considéré comme une croyance rationnellement justifiée à laquelle la personne attribue une probabilité maximale<sup>4</sup>. Nous appellerons l'ensemble des croyances de type S3 les *croyances factuelles* car, aux yeux des acteurs, elles renvoient à des faits « sur lesquels on peut compter ».

S4 renvoie à un cas plus difficile à définir exhaustivement. D'une certaine manière, Émile et Gabriel démontrent par leur comportement qu'ils *croient* que passer sous une échelle est néfaste. Mais cette croyance est particulière pour plusieurs raisons. D'une part, il est fort peu probable qu'ils aient inféré eux-mêmes, à partir d'expériences personnelles, que le fait de passer sous une échelle portait malheur : ceci leur a été communiqué par une source en laquelle ils avaient confiance, probablement lorsqu'ils étaient enfants. Par contre, étant donné le caractère non empirique des conséquences de ce comportement, on peut penser que cette proposition a donné lieu à une représentation mentale consciente. D'autre part, et contrairement à S3, l'accès à ce contenu propositionnel se caractérise par une certaine opacité. Dans le cas d'une superstition, par exemple, la croyance des sujets se manifeste essentiellement par une injonction à la prudence et aux mesures préventives. Mais la raison pour laquelle il faut éviter de passer sous une échelle reste dans une sorte de flou cognitif. Dan Sperber a proposé la notion de « croyances représentationnelles » pour désigner ces représentations « semi-comprises » par les individus (Sperber, 1982). De telles croyances ne sont pas crues de la même manière que les « croyances factuelles » de S3, car l'engagement qu'elles impliquent reste conscient et renvoie à une autorité, même abstraite (la Tradition) en qui l'on a confiance (Sperber, 1990). D'une certaine manière, ces croyances restent « entre guillemets » dans le système cognitif : on croit que la proposition « passer sous une échelle porte malheur » est vraie parce que le comportement et les dires de nombreuses personnes de confiance en témoignent, sans reconnaître

4. Une des principales critiques à l'idée de considérer le savoir comme une forme particulière de croyance est due à Wittgenstein qui remarquait, en s'inspirant du paradoxe de Moore, qu'il est possible de dire « il croit que X, mais X est faux », mais non « il sait que X, mais X est faux. » (Wittgenstein, 1987, § 42).

pour autant pleinement la signification de ce qui est désigné par la proposition. Ces guillemets « isolent » la proposition des autres croyances factuelles, ce qui leur assure un traitement cognitif spécifique. C'est notamment le cas des représentations dites « symboliques ». Ainsi, une proposition comme « le vin se transforme en sang durant l'eucharistie » ne se traduit pas en attentes factuelles, tout en étant *vraiment* crue par les chrétiens pratiquants. Il faut également remarquer que ces croyances représentationnelles ne se limitent pas à des propositions quelque peu mystérieuses ou a-logiques. Bon nombre d'énoncés scientifiques, par exemple, sont traités de cette façon par le commun des mortels (pensons à «  $E = mc^2$  »). De manière similaire, ce que l'on pourrait appeler les « philosophies », les représentations « faitières » qui jouent le rôle de principes directeurs dans la conception que les gens se font de l'existence, semblent régies par des représentations de nature semi-propositionnelle (le « socialisme », la « main invisible du marché », le « christianisme »).

S5 désigne les croyances dont l'émergence repose sur des échanges argumentatifs visant à faire émerger un accord collectif. Les acteurs sont donc engagés dans ce que Habermas appelle une « activité communicationnelle » où chacun émet des prétentions à validité susceptibles d'être acceptées ou contestées (Habermas 1987). Les croyances qui « s'imposent » à chacun au cours de cette dynamique sont étroitement dépendantes de ces échanges argumentatifs au cours desquels émergent peu à peu des accords. Ces croyances, que l'on peut qualifier de *délibératives*, ont toutefois un caractère épisodique : une fois ces accords obtenus, les croyances peuvent évoluer en croyances factuelles lorsque les individus continuent d'adhérer pleinement à la représentation élaborée en commun. Mais elles peuvent également perdre de leur évidence une fois la dynamique communicationnelle interrompue. C'est d'ailleurs ce qui se passe dans S6 pour Émile lorsque les conséquences de ce qui a été décidé collectivement lui apparaissent clairement à l'esprit.

Enfin, S6 renvoie aux types de croyances qui sont discutées par les philosophes qui se demandent dans quelle mesure il est possible d'attribuer des croyances à des groupes. Tuomela (1992), par exemple, parle de « croyances positionnelles » pour désigner une représentation à laquelle un individu souscrit en tant que membre d'un groupe mais à laquelle il n'adhère pas en tant que personne privée. C'est précisément ce qui arrive à Émile, qui admet avec le groupe que la solution trouvée est la meilleure mais qui, personnellement, la considère comme injuste. Dans ce type de situation, il serait plus correct de

dire, toujours selon Tuomela (2000), que l'attitude propositionnelle d'Émile correspond plus à une *acceptation* de ce qui a été décidé par le groupe qu'à une véritable croyance. Par contre, le cas de Gabriel est intéressant puisque sa croyance semble se modifier en fonction de la position dans laquelle il se trouve. En tant qu'ami, il croit qu'Émile devrait payer moins que les autres. Par contre, en tant que membre du collectif des propriétaires, il croit que chacun doit payer la même somme. L'activation de l'une ou de l'autre de ces croyances dépend alors moins d'un travail réflexif que du contexte dans lequel s'active la représentation. Nous proposons de parler de « croyances endossées » pour désigner les représentations dont l'assentiment est indissociable d'une position dans un système d'interactions sociales<sup>5</sup>.

Les aventures d'Émile et Gabriel nous ont ainsi permis de mettre en évidence des types de croyances (ou plus précisément de représentations tenues pour vraies) munies de propriétés cognitives assez différentes. Avant de se demander quelles sont les représentations qui peuvent être qualifiées de collectives, on peut tenter de résumer les enseignements obtenus au moyen d'un tableau récapitulatif.

Accès réflexif Acquisition des représentations	Faible	Fort
	Par soi-même	<i>Attentes intuitives</i>
Par autrui	<i>Schémas sociaux</i>	<i>Croyances semi-propositionnelles</i>
Avec autrui	<i>Croyances endossées</i>	<i>Croyances délibératives</i>

« **Tableau des croyances** ». Les différents types de représentations tenues pour vraies peuvent se ranger dans un tableau en fonction de leur accès à la conscience et de la nature du processus d'acquisition (endogène vs exogène). Les croyances « factuelles », par exemple, renvoient aux représentations auxquels on donne son assentiment après une opération mentale consciente en vue (1) de se représenter clairement son contenu et (2) de soupeser son degré de vraisemblance.

5. Ces précisions doivent beaucoup à des échanges argumentatifs avec Laurence Kaufmann.

### Les différents types de croyances collectives

Les précisions sur la nature des croyances apportées jusqu'ici concernent essentiellement leur dimension psychologique ou cognitive. Il convient maintenant de se demander quelles sont les « strates » représentationnelles qui peuvent être qualifiées de collectives. L'avantage à procéder de cette manière est double : d'une part, il permet d'inscrire les croyances au sein d'une perspective naturaliste. D'autre part, il permet d'opérer une distinction entre deux grands types de croyances collectives qui sont souvent confondues.

Dans S1, Émile et Gabriel, en activant simultanément leur « physique naïve », développent la même attente (la branche va tomber sur nous). On n'a pourtant pas affaire ici à une croyance collective en un sens durkheimien : il n'y a pas imposition d'une représentation « de l'extérieur » mais élaboration, à partir de capacités cognitives similaires, d'une croyance *identique*. En dernier lieu, le caractère commun de ce type d'attentes repose sur le fait que tous deux dispose d'un « équipement cognitif » lié au même héritage phylogénétique et de l'expérience vécue de situations similaires. On ne peut donc parler dans ce cas de croyances collectives. Par contre, on verra que le fait de mettre en œuvre des processus de traitement de l'information similaires peuvent jouer un rôle important dans l'émergence des croyances collectives.

Le cas des schèmes sociaux, comme le stéréotype rencontré en S2, est fort différent. En effet, nous avons vu que les schèmes sociaux s'acquièrent par une forme d'imprégnation progressive lors de la socialisation. Dans chaque groupe humain, il y a ainsi des représentations qui appartiennent à un arrière-plan rarement explicité (Searle, 1983 ; Clément et Kaufmann, 2005). Sans ce « taken for granted » (Schütz 2007 [1954]), la communauté ne partagerait pas un monde commun, une « réalité » sociale qui permet de coordonner et de mener à bien des activités ordinaires (Pollner, 1991). Dans d'autres termes, ceux de Pierre Bourdieu, ces éléments d'accord partagés sont fondamentalement inconscients et renvoient à l'« illusion », au fait d'être « pris dans le jeu » social, de croire que ce jeu vaut la peine d'être joué, que ses récompenses méritent d'être poursuivies (Bourdieu 1979 ; Bourdieu et Wacquant, 1992). Ces « lieux communs » (Bourdieu, 2003) renvoient, d'une part, aux manières de classer les occupants et les activités du monde social et, d'autre part, au partage d'un ensemble de « raccourcis cognitifs » qui génèrent des attentes sur les occupants de certains rôles et statuts

(« stéréotypes ») ou sur certaines situations sociales (« scripts ») (Nisbett et Ross, 1980)<sup>6</sup>.

Les croyances *factuelles* se caractérisent, on l'a vu, par leur disposition à être « convoquées » consciemment en vue d'être révisées ou afin de prendre part à des simulations mentales. Leur acquisition passe ainsi par un traitement des informations et un assentiment *individuel*, que l'origine de la croyance passe par la perception, l'inférence ou la communication. Certes, comme dans S3, il est possible que certaines croyances personnelles soient similaires, comme lorsqu'Émile et Gabriel révisent simultanément, mais indépendamment, leur *a priori* sur les talents supposés des conductrices. Ainsi, de façon quelque peu paradoxale, les représentations qui méritent techniquement le plus le titre de « croyances » ne sont justement pas *collectives*.

Les croyances que nous avons qualifiées de *semi-propositionnelles* se caractérisent bien quant à elles par leur dimension collective. On l'a vu, elles préexistent aux individus qui les endossent et elles sont transmises par des sources plus ou moins institutionnelles. Cette transmission, contrairement aux processus associés à l'acquisition des schémas sociaux, se fait « en pleine lumière » : des énoncés sont intentionnellement transmis aux membres d'un groupe, que ce soit une audience (média), une classe (école) ou une assemblée (église, rituels). Ces propositions, de part leur caractère difficilement assimilable, font l'objet d'un traitement cognitif plus ou moins intense. Dans certains cas, on peut imaginer que leur opacité sémantique soit vaincue (comme lorsqu'on maîtrise conceptuellement les différentes dimensions d'un énoncé scientifique, par exemple) et que cette croyance, de représentationnelle, devienne factuelle. Dans d'autres cas (notamment les mystères religieux), l'aspect semi-propositionnel fait partie de l'essence même de ces représentations (Sperber, 1974 ;

6. Ces schèmes partagés pourraient être rapprochés de la notion de représentation sociale telle qu'elle est utilisée par Moscovici et son école. Les schèmes sociaux peuvent en effet être vus comme des « théories profanes » qui « façonnent ce qui est donné de l'extérieur » (Moscovici, 1976, p. 26). Moscovici et ses collègues rapprochent d'ailleurs à plusieurs reprises les représentations sociales du « sens commun » (Moscovici, 2001 ; Jodelet, 2002). Par contre, contrairement aux schèmes qui fonctionnent de manière *infra-consciente*, les représentations sociales peuvent également s'imposer à l'attention, notamment lorsqu'une découverte scientifique « fait son chemin » au sein du public (Moscovici, 1976). La notion de représentation sociale est ainsi un concept transversal qui désigne aussi bien le sens commun, des programmes de perception et d'action, ou même des systèmes de significations qui fonctionneraient « comme un langage » (Jodelet, 2002, p. 119). Les représentations sociales peuvent ainsi, selon les cas, être considérées comme des « schèmes sociaux » (qui donnent parfois lieu à des croyances factuelles), ou comme des « croyances semi-propositionnelles ». L'utilisation assez floue de ce concept est soulignée par Jahoda, peu séduit par l'idée de Moscovici que les concepts les plus intéressants sont parfois les plus obscurs (Jahoda, 1988, p. 199).

Sperber, 1982). La transmission repose le plus souvent sur l'autorité de la source énonciative (un prêtre, un expert, un parent) : elle met donc fondamentalement en jeu la *confiance* que l'on a envers une personne ou une institution (Clément *in press* ; Origgi 2004). Ces croyances semi-propositionnelles s'intègrent souvent au sein d'ensembles plus ou moins systématiques. Une proposition peut alors servir de « titre de chapitre » à tout un conglomérat de croyances représentationnelles plus ou moins imbriquées. La proposition « je crois en Dieu », par exemple, renvoie à un grand nombre d'autres propositions, qui diffèrent d'ailleurs selon les religions, qui vont du plus général (« il existe un paradis réservé aux méritants ») au plus particulier (« il ne faut pas manger de viande le vendredi »).

Les croyances *délibératives* sont fondamentalement collectives dans le sens où elles émergent au cours d'échanges communicationnels sous-tendus par des normes rationnelles. Leur existence, on l'a vu, est même complètement dépendante de ce processus communicationnel : une fois les échanges suspendus et le collectif dissolu, plusieurs destins peuvent attendre les croyances délibératives. Lorsque les individus continuent de considérer que la représentation qui a émergé en commun est vraie, elle devient une croyance factuelle. C'est ce qui peut se passer lors de conférences scientifiques, par exemple, alors que de nouvelles données sont analysées et interprétées collectivement. Il se peut toutefois que le contenu, qui avait paru clair lorsqu'il avait émergé, devienne partiellement opaque pour une partie des individus qui ont participé au processus d'élaboration. Dans ce cas, la croyance délibérative deviendra pour ceux-ci une croyance représentationnelle. Ce traitement semi-propositionnel attend également la majorité de ceux qui n'ont pas participé à l'émergence de la croyance délibérative. C'est ainsi que les « faits » scientifiques font généralement l'objet, pour les non spécialistes, à des croyances représentationnelles (Clément, 2005 ; Goldman, 1999 ; Kitcher, 1995). Enfin, il est possible que l'accord établi en commun ne corresponde pas à une croyance factuelle d'une partie des membres du groupe. Ce sont ces types de situations qui ont été discutés par les philosophes qui sont intéressés aux croyances (ou acceptations) collectives (Gilbert, 2002 ; Meijers, 2003 ; Tuomela, 2000). Deux cas de figure sont alors envisageables : soit ces individus *acceptent* la représentation provisoirement sans véritablement y assentir, et on ne peut pas parler de croyance à proprement parler (Engel 1998) ; soit ces individus donnent leur assentiment *en tant que* membre du

groupe tout en ayant, lorsqu'ils endossent une posture différente, une croyance qui ne correspond pas à celle du groupe.

Ce dernier exemple nous amène au dernier type de croyance collective : les *croyances endossées*. Nous avons vu que celles-ci renvoient aux cas où une croyance à laquelle adhère un individu peut se modifier « d'un coup » en fonction de la position dans laquelle il se trouve. Le membre d'une commission scientifique (A), par exemple, peut croire *en tant* que personne que les travaux d'un de ses collègues (B) sont de toute grande qualité et qu'il mérite donc une bourse de recherche et, *en tant que* membre de la commission, croire que l'option de recherche prise par B ne correspond pas aux besoins actuels de l'organisme de recherche dans son entier. Dans les deux cas, on est confronté du point de vue psychologique à des croyances factuelles : lorsque A réfléchit en tant que scientifique, il tient consciemment pour vrai que B mérite un financement ; cette croyance se modifie par contre instantanément lorsque A adopte le point de vue de la commission. Les croyances endossées sont ainsi étroitement liées avec certaines positions statutaires. Or, les individus peuvent occuper différents statuts et « voir » se modifier leurs croyances en fonction des différentes places qu'ils occupent. Les croyances endossées méritent ainsi un statut différent des croyances factuelles ; elles peuvent être qualifiées de collectives en ce sens qu'elles sont étroitement liées à un système de positionnements sociaux auxquels sont associés des attentes et des objectifs spécifiques.

Cette conception stratifiée des représentations tenues pour vraies, outre une clarification conceptuelle, permet d'organiser la division du travail de recherche sur les croyances, au sens large du mot. Les attentes de type S1, par exemple, sont aujourd'hui étudiées par la psychologie de développement, la psychologie évolutionniste et la neuropsychologie. Les croyances en tant que telles de type S3 sont prises en charge par la logique, les théories de l'argumentation ou encore la psychologie du raisonnement. Par contre, la répartition des tâches liées à l'étude des croyances collectives est encore fort approximative. Cette difficulté repose en partie sur le fait que la différence entre schémas sociaux, croyances semi-propositionnelles, croyances délibératives et croyances endossées n'est de loin pas toujours perçue. Or, comme nous allons le montrer maintenant, cette subdivision entre deux types de « croyances collectives » s'accompagne de stratégies d'enquête différenciées.



### Les conséquences méthodologiques

Les précisions conceptuelles qui ont été apportées jusqu'ici nous ont permis d'isoler quatre grandes familles de « croyances collectives » : les schémas sociaux, les croyances semi-propositionnelles, les croyances délibératives et les croyances endossées. Le tableau des croyances nous a indiqué que ces représentations n'avaient pas le même type d'« inscription » psychologique. Il peut en effet s'agir : (a) de manières de voir et de concevoir qui sont largement tacites ; (b) de contenus semi-compris qui, en offrant une certaine « résistance cognitive », sont acquis consciemment ; (c) de contenus propositionnels qui sont indissociables d'une interaction communicative ; (d) de contenus propositionnels qui dépendent d'un positionnement socialement déterminé. Il paraît par conséquent raisonnable de penser que de telles différences épistémiques vont avoir des conséquences méthodologiques et épistémologiques.

Comment, pour commencer, rendre compte de la diffusion et de la persistance des schémas sociaux ? La difficulté réside dans la sorte d'« invisibilité » qui les caractérise. Ce qui va de soi se soustrait précisément à l'attention. Cette dernière est justement « encadrée » socialement : certains événements ou états de choses s'avèrent socialement pertinents au détriment d'autres (Piette, 2007 ; Piette, 2009). Plusieurs stratégies s'offrent afin de rendre plus tangible ce rapport non questionné au monde. Tout d'abord, la démarche comparative reste un outil privilégié pour opérer un « détour » susceptible d'éclairer certains des allant-de-soi propres à notre monde social (Balandier, 1985). La démarche historique, en particulier, est fertile car elle permet de mettre en évidence la relativité de certains tenus pour vrai (Hacking, 2002). La conception de la société comme un « quelque chose » pensable et à penser, par exemple, qui est au fondement même de la sociologie, n'a pas toujours été « évidente » (Kaufmann, 2003). De son côté, la psychologie sociale a mis au point des méthodologies intéressantes pour mettre en évidence expérimentalement certains de ces schémas. C'est notamment le cas des différentes méthodes de mesure implicite des attitudes (Greenwald et Banaji, 1995 ; Greenwald *et al.*, 2002). Celles-ci ont notamment permis de souligner le rôle joué par les stéréotypes à l'insu des sujets ; quelques-uns de ces biais ont même pu être localisés et associés au fonctionnement d'une zone cérébrale du système limbique liée à l'apprentissage des émotions : l'amygdale (Phelps *et al.*, 2000). Dans un autre domaine, des expériences menées sur des populations culturelles

différentes ont mis en évidence que, même pour des activités cognitives assez élémentaires (comme de juger si une ligne située dans un cadre qui peut varier sur son axe vertical est posée horizontalement ou non) une influence des schémas culturels était mesurable. Richard Nisbett et son équipe ont ainsi montré que les individus élevés en Asie (Chine, Taiwan, Japon) « découpent » le monde de manière plus holistique, font plus attention aux relations qu'aux objets et sont beaucoup plus sensibles au contexte que les individus qui ont grandi en Amérique du Nord (Nisbett, 2003 ; Nisbett et Masuda 2007)<sup>7</sup>. En d'autres termes, l'éducation semble favoriser certaines grilles de perception et de catégorisation qui vont ensuite orienter l'attention et modeler certains types de processus cognitifs (Zerubavel, 1999). Du coup, l'étude des schémas sociaux est indissociable d'une des thématiques les plus importantes de la sociologie : la socialisation. Celle-ci peut faire l'objet d'une étude précise et rigoureuse, notamment en recourant à des outils comme l'analyse de conversation. Gelman et ses collègues, par exemple, ont montré combien certains schémas propres aux rôles sexuels sont relayés par les mères à travers des dimensions linguistiques implicites (comme l'utilisation de génériques ou d'articles indéfinis lorsque les situations présentaient des stéréotypes de genre) — y compris lorsque les mères défendent explicitement des positions égalitaristes (Gelman *et al.*, 2004 ; Gelman *et al.*, 2006). L'approche ethnométhologique est également précieuse pour comprendre comment sont transmis et partagés ces arrière-plans d'attentes socialement partagée (Garfinkel 1964). L'attention fine à la manière dont les objets et les personnes sont catégorisées, en particulier, montrent combien le langage est susceptible de transmettre des ensembles plus ou moins vaste de « tenus pour vrai » implicites. Dans ce contexte, la culture est d'un grain très fin, qui « non seulement remplis les cerveaux *grosso modo* de la même façon (...), mais les remplit de manière à ce qu'ils soient semblables jusqu'aux détails les plus infimes » (Sacks, 1972, 332).

L'étude des croyances semi-propositionnelles paraît à première vue plus aisée que celles des schémas sociaux puisqu'elles bénéficient d'une sorte de visibilité publique. Mais cette facilité n'est qu'apparente tant les croyances représentationnelles diffèrent entre elles. Croire son professeur qui nous assure qu'il y a en chaque homme une « part maudite », attendre avec impatience l'arrivée du père Noël ou être

7. À vrai dire, ces différences culturelles semblent renvoyer à des formes d'organisation sociale qui encouragent ou non l'interdépendance sociale, et non à des différences ethniques ou liées à des « civilisations » (Uskul *et al.* 2008).

convaincu qu'un destin lumineux attend le prolétariat, toutes ces propositions renvoient à des types de croyance tout de même fort différents. Il existe malgré tout, on l'a vu, un trait qu'elles partagent toutes : elles préexistent pour une très large part à ceux qui les endossent, à qui elles ont été communiquées. Du coup, on se trouve également confronté à une problématique de transmission, mais cette fois-ci largement *explicite*. Comme, par définition, les croyances semi-propositionnelles sont partiellement comprises par les récepteurs, leur acceptation repose essentiellement sur l'autorité des émetteurs. D'ailleurs, les philosophes ont depuis quelques années pris pleinement conscience de la part considérable jouée par la communication dans le transfert et l'acquisition des connaissances et l'*épistémologie sociale* constitue désormais un champ important de l'épistémologie (Clément, 2005 ; Goldman, 1999 ; Kitcher, 1995 ; Origgi, 2004). La question épistémologique fondamentale qui se pose est normative : dans quelles situations est-on légitimé à tenir pour vrai les informations qui nous sont communiquées ? Il s'agit donc de savoir quand faire *confiance* au témoignage d'autrui. Ce questionnement a longtemps été l'apanage des seuls philosophes (Burge, 1993 ; Coady, 1995 ; Fricker, 2006 ; Sosa 1994 ; Weiner 2003). Certes, la confiance a également fait l'objet de travaux en sociologie mais dans un cadre plus général qui n'est pas en lien direct avec la question des croyances collectives et de la confiance dans le témoignage d'autrui (Coleman, 1988 ; Luhmann, 2006 ; Quéré, 2007). Plus récemment, le témoignage (*testimony*) a fait l'objet d'études en psychologie du développement, discipline particulièrement bien appropriée pour approfondir notre compréhension de la socialisation (Clément *et al.*, 2004 ; Harris 2001 ; Koenig *et al.*, 2004 ; Clément *in press*). L'objectif est ici de mettre en évidence les différents facteurs qui sont au fondement de la légitimité accordée à une source afin de comprendre ce qui amène les enfants à lui faire confiance. Parmi ces facteurs, certains sont proprement sociaux (consensus, statuts social, autorité, etc.), d'autres sont affectifs ou encore logiques (la cohérence du message communiqué). Ces recherches, qui permettent de mieux comprendre comment, dès l'enfance, nous trions les informations qui nous sont communiquées, enrichissent considérablement l'étude des croyances représentationnelles.

À côté de ces processus de « bas niveau » qui interviennent dans la sélection des représentations qui nous parviennent par le témoignage d'autrui, il ne faut pas négliger les traitements cognitifs de « haut niveau ». Dans de nombreux cas, étudiés par les théoriciens dits des « bonnes raisons », l'adhésion des acteurs sociaux à des

représentations partiellement comprises reposent sur des raisonnements plus ou moins biaisés ou « subjectifs » (Boudon, 2003 ; Boudon, 2010 ; Bronner, 2006b ; 2010). Cette option méthodologique, qui a produit des résultats importants dans l'analyse des croyances, repose toutefois sur l'idée que les états mentaux qui sous-tendent les actions sont comme « transparents » aux acteurs. L'utilisation unilatérale de ce principe, qui présente certes un avantage pour le sociologue dont le travail ne serait « que » de reconstituer ces raisons (Boudon, 1992), est fortement remis en cause aussi bien par les psychologues sociaux (attitudes implicites) que par les neurologues (Libet, 1985). Pour Dan Sperber, l'étude des croyances collectives ne peut donc en rester au seul niveau des raisons mais doit prendre en compte les processus *infra*-intentionnels qui ont été mis en évidence par les psychologues (Sperber, 1997). D'ailleurs, on peut même imaginer que « l'emballement rationnel » qui émerge parfois lors du traitement conscient des articulations plus ou moins logiques de propositions propres à certains systèmes ou récits symboliques repose lui aussi sur des mécanismes *infra*-intentionnels, notamment de nature émotionnelle. Les conversions religieuses, par exemple, résultent généralement d'un fort besoin explicatif qui peut être « résolu » par un agencement de propositions de nature symboliques et/ou analogiques : plongés dans un tel système, les croyants en devenir éprouvent parfois de manière soudaine un fort sentiment émotionnel lié au fait que, soudain, les choses semblent « tenir ensemble », prendre sens à leurs yeux (Clément, 2003a ; Clément, 2006).

Enfin, il ne faudrait pas oublier que l'impact que les croyances semi-propositionnelles ont sur le système cognitif est étroitement lié aux contextes sociaux dans lesquels elles sont transmises. Les mises en scène politiques ou religieuses, par exemple, en assurant une attention conjointe et un fort impact émotionnel, multiplient les chances que les énoncés soient pris au sérieux par les participants (Balandier, 1992). Durkheim voyait d'ailleurs dans le rituel et son exaltation collective un moyen privilégié de faire naître dans les esprits individuels les mêmes états mentaux et de rendre ainsi communes les catégories d'appréhension du monde (Durkheim, 2001 ; Rawls, 1996). D'un point de vue ontogénétique, il semble en effet difficile à un enfant qui voit tous ceux qu'ils aiment vibrer collectivement à l'invocation d'entités invisibles de se dire que celles-ci sont purement imaginaires (Harris, 2003) !

Il reste encore à présenter — brièvement — la manière d'aborder empiriquement les croyances délibératrices et les croyances endossées.

Les premières se caractérisent par la manière dont elles émergent et par leur caractère épisodique. Comme elles sont par définition le fruit de délibérations publiques, il s'agit de comprendre comment la dynamique des échanges communicationnels entre les membres du groupe conduit à un accord collectif. Récemment, une technique intéressante a vu le jour dans un contexte politique : le sondage délibératif (Blondiaux, 2002 ; Fishkin, 2001). Sommairement, il s'agit de constituer aléatoirement un échantillon de sujets qui sont ensuite réunis en un seul lieu. Tous sont ensuite abondamment informés sur le problème qui va être discuté avant de s'engager dans un débat où tout est fait pour que les meilleurs arguments prévalent. Cette technique pourrait s'avérer intéressante afin de mieux comprendre *in situ* comment émergent les croyances délibératives. Dans un même ordre d'idée, la méthodologie des *focus groups* offre la possibilité d'observer la manière dont se constitue une opinion au sein d'un groupe (Morgan et Krueger, 1998). Il convient de souligner que cette constitution en commun d'une croyance discursive ne garantit en rien sa véracité. De nombreux travaux de psychologie sociale ont montré les risques associés à la « pensée de groupe », qui motive les individus à tout faire pour assurer l'unanimité de leurs points de vue au détriment d'une appréciation plus réaliste de la situation (Clément 2005 ; Janis, 1982).

Enfin, les *croyances endossées* sont loin d'être négligées par les sociologues. Un des principaux outils de la sociologie les recrute même de manière assez systématique : les entretiens par questionnaire, voire les sondages d'opinion. Dans la plupart des cas, en effet, les questionnaires somment les individus à se positionner *en tant que* représentant d'un groupe, d'un rôle ou d'un statut particulier. L'échantillonnage vise précisément à assurer une certaine représentativité des différentes positions possibles par rapport à une problématique donnée. Ces analyses sociologiques sont ainsi en mesure de mettre en évidence ce qu'il convient de penser en tant que père, ouvrier, français, ou encore membre de l'Église catholique. Il est par contre plus difficile de juger si les réponses récoltées par ces questionnaires et ces entretiens renvoient à des acceptations ou à de véritables croyances endossées.

Pour terminer, il convient de mentionner que ces différentes strates de représentations tenues pour vraies ne sont pas imperméables les unes aux autres. Bien au contraire, les représentations tenues pour vraies à un niveau peuvent faciliter ou empêcher l'assimilation de représentations à d'autres niveaux. C'est particulièrement le cas pour les croyances semi-propositionnelles. Ainsi, les attentes

intuitives (S1) jouent vraisemblablement un rôle important dans leur diffusion et leur maintien au sein des groupes sociaux. Ce type d'explication est aujourd'hui pratiqué au sein des théories cognitives de la religion, où deux options sont en opposition (Clément, 2003b). Pour les « contre-intuitivistes », les représentations religieuses s'imposent au sein d'une population parce qu'elles contredisent les attentes intuitives (Boyer, 2001). Dès lors, elles retiennent l'attention, et si les entités qu'elles décrivent possèdent également des propriétés plus « communes », elles auront toutes les chances d'être bien mémorisées (Boyer et Ramble, 2001). Les « intuitivistes », par contre, pensent que les croyances religieuses sont fondées sur le fonctionnement d'un « outillage mental » qui génère de puissantes intuitions (Barrett, 2004). Certaines croyances apparemment irrationnelles sont ainsi relativement « faciles » à croire, car les « pentes de nos esprits » tendent à nous convaincre de leur validité (Bering *et al.*, 2005 ; Clément, 2003c). Les schémas sociaux (S2) peuvent également avoir une influence sur le destin des croyances représentationnelles : le prestige associé automatiquement à certaines catégories sociales (les prêtres, les médecins, etc.) tend à rendre les déclarations de ces derniers particulièrement dignes d'attention et de considération. Enfin, Raymond Boudon a montré combien certaines croyances personnelles (S3) étaient susceptibles de conduire à des croyances pour le moins douteuses. Les gens instruits sont par exemple plus nombreux à croire aux phénomènes paranormaux. Ceci pourrait être dû au fait qu'ils savent que la science officielle a longtemps considéré comme faux certains phénomènes qui furent ensuite acceptés. Autrement dit, la vertu du doute méthodique peut occasionnellement conduire à un surcroît de crédulité (Boudon, 1990).

### Conclusion

Le concept de « croyance », sous son apparente familiarité, recèle de profondes difficultés qui sont notamment dues à sa nature « biface ». D'une part, il désigne des états psychologiques, des représentations mentales *internes* considérées comme vraies par l'organisme et utilisées pour effectuer des actions, aussi bien physiques que mentales. D'autre part, il renvoie à des contenus sémantiques, à des représentations *externes* attribuées à des individus ou des groupes sociaux. Ces dernières, pour des raisons historiques assez complexes (Wirth, 1983), sont d'ailleurs le plus souvent attribuées aux « autres »,

à ceux qui n'auraient pas encore accès au « savoir ». Ces difficultés conceptuelles propres à la notion de croyance sont exacerbées lorsque l'on tente de comprendre la nature des croyances collectives.

C'est pour cette raison que nous nous sommes arrêtés sur la définition même de « croyances collectives ». En nous inspirant d'une démarche naturaliste, nous avons tenté de relier cette notion aux processus psychologiques qui sous-tendent leur existence. En montrant que les croyances renvoient en fait des processus cognitifs de nature différente, nous avons proposé un « tableau des croyances » qui permet de spécifier différentes strates de représentations tenues pour vraies. Les *attentes intuitives* renvoient à des processus largement hérités biologiquement par lesquels notre cerveau produit des prédictions sur son environnement physique et social. Les *schémas sociaux* sont des représentations implicites propres à la culture d'appartenance qui sont assimilés durant la socialisation. Les *croyances personnelles* sont des états mentaux qui peuvent être mobilisés consciemment et qui ont donné lieu à un assentiment explicite de la part du sujet. Les *croyances représentationnelles* renvoient à des propositions semi-comprises qui sont admises par les individus essentiellement parce qu'elles sont transmises par des sources dignes de confiance. Les *croyances délibératives* désignent les accords collectifs qui émergent lors de processus délibératifs. Enfin, les *croyances endossées* renvoient à des croyances qui sont normativement attachées à un certain positionnement social. Cette classification des différentes manières de tenir pour vrai nous a ainsi permis de constater que ce qui est habituellement qualifié de croyances collectives renvoie à quatre grands types de phénomènes fort distincts. Peuvent être qualifiés de collectifs, d'une part, les schémas que nous avons appelés sociaux ; ceux-ci renvoient à l'incorporation de manières de voir et concevoir qui sont partagées par les membres d'un groupe social sous une forme largement tacite. Les croyances représentationnelles sont collectives, puisqu'elles s'imposent aux individus « du dehors » : elles sont constituées par des propositions, symboles, activités dont la diffusion repose le plus souvent sur des personnes dignes de confiance, ou sur des institutions sociales (dont les trois « E » : Église, École, État). Les croyances délibératives sont collectives en vertu du fait qu'elles émergent au cours d'une dynamique de groupe. Enfin, les croyances endossées possèdent une dimension collective dans le sens où leur contenu varie en fonction du statut social qui est assigné, *hic et nunc*, au sujet qui les entretient.

Cette distinction entre quatre types de croyances collectives renferme à nos yeux plusieurs avantages. D'une part, elle permet de réconcilier des intuitions profondément différentes quant à la manière d'aborder les croyances collectives. Par exemple, l'approche que nous avons qualifiée de « dispositionnaliste » est assez bien adaptée à l'étude des schémas sociaux, alors que l'approche « intentionnaliste » est plus appropriée pour rendre compte des croyances représentationnelles. D'autre part, cette vision stratifiée des représentations tenues pour vraies est également œcuménique d'un point de vue méthodologique. Comme nous l'avons vu, différentes disciplines et méthodes peuvent (et doivent) être convoquées pour rendre compte de la manière dont schémas sociaux, croyances représentationnelles, croyances délibératives et croyances endossées se diffusent, s'imposent et se maintiennent au sein d'une population.

Certes, ces précisions ne débouchent pas sur une théorie générale des croyances collectives. Au contraire, il s'agit d'une approche essentiellement pragmatique qui consiste, une fois que la nature des croyances que l'on veut étudier a été identifiée, à recruter les outils méthodologiques et théoriques les plus appropriés à la tâche explicative. Cette forme d'« insensibilité disciplinaire », malgré les difficultés pratiques qu'elle recèle, nous semble indispensable. Après tout, l'enjeu en vaut la chandelle : il ne s'agit rien moins que de comprendre comment s'articulent, en un agencement subtil dont nous ignorons encore grandement les détails, les processus cognitifs et sociaux qui nous constituent en tant qu'êtres humains.

Fabrice CLÉMENT  
*Laboratoire de sociologie, Université de Lausanne*  
fabrice.clement@unil.ch



## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Atran S., 1990, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards Anthropology of Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Baillargeon R., 1987, « Object permanence in 3 1/2 and 4 1/2-month-old children », *Developmental Psychology*, 23, 655-64.
- Balandier G., 1985, *Le détour : pouvoir et modernité*, Paris, Fayard.
- Balandier G., 1992, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.
- Bandura A., 1995, *L'apprentissage social*, Bruxelles, Mardaga.
- Barrett J. L., 2004, *Why would anyone believe in God?*, Lanham, Altamira Press.
- Bering J. M, Blasi C. H., Bjorklund D. F., (2005), « The development of “afterlife” beliefs in religiously and secularly schooled children », *British Journal of Developmental Psychology*, 23, 4, 587-607.
- Berthoud G., 1989, « Le principe d'utilité et les restes. De la division des tâches entre l'économie politique et la sociologie », *La revue du MAUSS*, 6, 97-116.
- Blondiaux L., 2002, « Sondages et délibération. Une épistémologie alternative de l'opinion publique ? » *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, 15, 57, 167-180.
- Boudon R., 1990, *L'art de se persuader*, Paris, Seuil.
- Boudon R., 1992, *L'idéologie ou L'origine des idées reçues*, Paris, Seuil.
- Boudon R., 1995, *Le Juste et le Vrai*, Paris, Fayard.
- Boudon R., 2003, *Raison, bonnes raisons*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Boudon R., 2010, « La théorie générale de la rationalité, base de la sociologie cognitive », — in F. Clément, et L. Kaufmann, eds., *La sociologie cognitive*, Paris, Orphys/Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cogniprisme ».
- Bourdieu P., 1979, *La distinction*, Paris, Minuit.
- Bourdieu P., 2003, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., Wacquant L., 1992, *Réponses*, Paris, Seuil.
- Boyer P., 2001, *Et l'homme créa les dieux : comment expliquer la religion ?*, Paris, Laffont.
- Boyer P., Ramble C., 2001, « Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations », *Cognitive Science*, 25, 4, 535-64.
- Bronner G., 2003, *L'Empire des croyances*, Paris, PUF.
- Bronner G., 2006a, « L'acteur social est-il (déjà) soluble dans les neurosciences ? », *L'Année Sociologique*, 56, 331-51.
- Bronner G., 2006b, *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann.

- Bronner G., 2010, « Invariants mentaux et variables sociales », — in F. Clément et L. Kaufmann, eds, *La sociologie cognitive*, Paris, Orphys/Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cogniprisme ».
- Burge T., 1993, « Content preservation », *The Philosophical Review*, 102, 4, 457-88.
- Clément F., 1999, « La sociologie cognitive : une bien étrange croyance », *Cahiers internationaux de sociologie*, CVII, 89-104.
- Clément F., 2003a, « The Pleasure of Believing: Toward a naturalistic explanation of religious conversions », *Journal of Cognition and Culture*, 3, 1, 69-89.
- Clément F., 2003b, « Les dieux disséqués. Vers une science du religieux », *Critique*, 677, 747-762.
- Clément F., 2003c, « L'esprit ensorcelé. Les racines cognitives de la sorcellerie », *Terrain*, 41, 121-36.
- Clément F., 2004, Koenig M., Harris P. L., 2004, « The ontogenesis of trust », *Mind and Language*, 19, 4, 360-79.
- Clément F., 2005, « Approche socio-épistémique de la genèse des idées nouvelles » 161-75 in Lautrey J. et J.-F. Richard, eds., *Traité des Sciences Cognitives*, Paris, Hermès.
- Clément F., 2006, *Les mécanismes de la crédulité*, Genève/Paris, Droz.
- Clément F., in press, « To trust or not to trust: Children social epistemology », *Review of Philosophy and Psychology*.
- Clément F., 2010, « L'esprit de la sociologie. Les sociologues et le fonctionnement de l'esprit humain », — in F. Clément, F. et L. Kaufmann, eds, *La sociologie cognitive*, Paris, Orphys/Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cogniprisme ».
- Clément F., Kaufmann L., 2005, *Le monde selon John Searle*, Paris, Cerf.
- Clément F., Kaufmann L., 2009, *La sociologie cognitive*, Paris, Orphys/Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cogniprisme ».
- Clément F., Schultheis F., Roca M., Berclaz M., 2007, *L'inconscient académique*, Berne, Seismo.
- Coady C. A. J., 1995, *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Oxford University Press.
- Cohen L. J., 1992, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press.
- Coleman J., 1988, « Social Capital in the Creation of Human Capital », *American Journal of Sociology*, 94, S95-S120.
- Davidson D., 1980, « Actions, Reasons and Causes », 3-19, in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press.
- Dennett D. C., 1996, *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, London, Weindenfeld and Nicolson.
- Durkheim E., 1967 [1898], « Représentations individuelles et représentations collectives », *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF.

- Durkheim E., 1975 [1900], « La sociologie et son domaine scientifique », 13-26 in *Textes. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Minuit.
- Durkheim E., 2001 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- Engel P., 1998, « Believing, holding true, and accepting », *Philosophical Explorations*, 1, 2, 140-51.
- Engel P., 2005, « Croyances collectives et intentions partagées », 129-143 in A. Leroux, et P. Livet, eds., *Leçons de philosophie économique*, Paris, Économica.
- Fishkin J. S., 2001, « Vers une démocratie délibérative. L'expérimentation d'un idéal », *Hermès*, 31, 207-222.
- Fricker E., 2006, « Second-Hand Knowledge », *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXIII, 3, 592-618.
- Garfinkel H., 1964, « Studies of the routine grounds of everyday activities », *Social Problems*, 11, 3, 225-50.
- Gelman S.A, Taylor M., Nguyen S., 2004, « Mother-Child Conversations about Gender », *Monographs of the Society for Research in Child Development*, 69, 1.
- Gelman S. A, Taylor M., Nguyen S., 2006, « Messages implicites ou explicites dans les conversations sur le genre entre mère et enfant », *Enfance*, 58, 3, 223-50.
- Gelman R., Williams E. M., 1998, « Enabling Constraints for Cognitive Development and Learning: Domain Specificity and Epigenesis », 575-630, in D. Kuhn, and R. S. Siegler (eds.), *Handbook of child psychology*, vol. 2, New York, Wiley.
- Gilbert M., 1987, « Modelling Collective Belief », *Synthese*, 73, 1, 185-204.
- Gilbert M., 1990, « Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon », *Midwest Studies In Philosophy*, 15, 1, 1-14.
- Gilbert M., 2002, « Belief and Acceptance as Features of Groups », *Protosociology*, 16, 1, 56.
- Goldman A. I., 1999, *Knowledge in a Social World*, Oxford, Oxford University Press.
- Greenwald A.G., Banaji M. R., 1995, « Implicit Social Cognition: Attitudes, Self-esteem, and Stereotypes », *Psychological review*, 102, 1, 4-27.
- Greenwald A.G., Banaji M. R., Rudman L. A., Farnham S. D., Nosek B. A., Mellott D. S., 2002, « A unified theory of implicit attitudes, stereotypes, self-esteem, and self-concept », *Psychological Review*, 109, 1, 3-25.
- Habermas J., 1987, « Explications du concept d'activité communicationnelle », 413-446, in *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.

- Habermas J., 1992, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- Hacking I., 2002, *Historical Ontology*, Cambridge, Harvard University Press.
- Hakli R., 2006, « Group Beliefs and the Distinction between Belief and Acceptance », *Cognitive Systems Research*, 7, 2-3, 286-97.
- Harris P. L., 2001, « The veridicality assumption », *Mind and Language*, 16, 3, 247-62.
- Harris P. L., 2003, « Les dieux, les ancêtres et les enfants », *Terrain*, 40, 81-98.
- Hervieu-Léger D., 2000, *Religion As a Chain of Memory*, Chapel Hill, Rutgers University Press.
- Hirschfeld L. A., 2001, « On a Folk Theory of Society: Children, Evolution, and Mental Representations of Social Groups », *Personality and Social Psychology Review*, 5, 2, 107-17.
- Hirschfeld L. A., 1995, « Do Children Have a Theory of Race? », *Cognition*, 54, 2, 209-52.
- Hirschfeld L.A., Gelman S.A., 1994, *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jackendoff R.S., 1994, *Patterns in the Mind. Language and Human Nature*, New York, Basic Books.
- Janis I. L., 1982, *Groupthink. Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascoes*, Boston, Houghton Mifflin Company.
- Jodelet D., 1989, ed., *Les représentations sociales*, Paris, PUF.
- Kaufmann L., 2003, « Le Dieu Social Vers une socio-logie du nominalisme en Révolution », *Raisons pratiques*, 14, 123-61.
- Kaufmann L., Clément F., 2003, « La sociologie est-elle un savoir infus ? Pyramide des sciences et architecture cognitive », *Intellectica*, 36/37, 421-57.
- Kaufmann L., Clément F., 2007, « The imaginative continuum: How culture comes to mind? », *Intellectica*, 46-47, 221-250.
- Kaufmann L., Clément F., 2008, « Les formes élémentaires de la vie sociale », in M. De Fornel, et C. Lemieux, eds., *Enquêtes. Constructionnisme versus naturalisme ? Esquisses pour une « troisième voie »*, Paris, EHESS.
- Keil F. C., 1989, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Kitcher P., 1995, *The Advancement of Science: Science without Legend, Objectivity without Illusions*, Oxford, Oxford University Press.
- Koenig M. A., Clément F., Harris P. L., 2004, « Trust in Testimony: Children's Use of True and False Statements », *Psychological Science*, 15, 10, 694-98.
- Jahoda G., 1988, « Critical notes and reflections on "social representations" », *European Journal of Social Psychology*, 18, 195-209.

- Lahire B., 2010, « Les cadres sociaux de la cognition : socialisation, schèmes cognitifs et langage », — in F. Clément, et L. Kaufmann, eds., *La sociologie cognitive*, Paris, Orphys/Maison des Sciences de l'Homme, coll. « Cogniprisme ».
- Libet B., 1985, « Subjective antedating of a sensory experience and the mind brain theories », *Journal of Theoretical Biology*, 114, 563-70.
- Luhmann N., 2006, *La confiance*, Paris, Économica.
- Meijers A., 2003, « Why accept collective beliefs? Reply to Gilbert », *Protosociology*, 18-19, 377-88.
- Morgan D.L., Krueger R.A., 1998, *The Focus Group Guidebook*, London, Sage.
- Morin E., 1969, *La Rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil.
- Moscovici S., 1976, *La psychanalyse, son image et son public*, Paris, PUF (2<sup>e</sup> éd. entièrement refondue).
- Moscovici S., 1984, « The phenomenon of social representations », *Social representations*, 3-69.
- Moscovici S., 1988, *La machine à faire des dieux*, Paris, Fayard.
- Moscovici S., 2002, « Pourquoi l'étude des représentations sociales en psychologie ? » *Psychologie et Société*, 7-24.
- Nisbett R. E., 2003, *The Geography of Thought. How Asians and Westerners Think Differently. and Why?*, New York, Free Press.
- Nisbett R. E., Ross L., 1980, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Nisbett R. E., Masuda T., 2007, « Culture and Point of View », *Intellectica*, 46-47, 153-72.
- Origg G., 2004, « Is trust an epistemological notion? », *Episteme*, 61-72.
- Pareto V., 1968, *Traité de sociologie générale*, Genève/Paris, Droz.
- Piaget J., 1977, *La naissance de l'intelligence chez l'enfant*, Neuchâtel, Delachaux et Niestle, 2<sup>e</sup> éd.
- Piette A., 2007, *L'être humain, une question de détails*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions.
- Piette A., 2009, *L'acte d'exister. Une phénoménographie de la présence*, Marchienne-au-Pont, Socrate Éditions.
- Pollner M., 1991, « Que s'est-il réellement passé ? Événement et monde commun », *Raisons pratiques*, 2, 75-96.
- Proust J., 2005, « Naturalisme », in O. Houdé et al., eds., *Dictionnaire des sciences cognitives* Paris, PUF.
- Quéré L., 1998, « La cognition comme action incarnée », 143-64 in A. Borzeix, A. Bouvier, P. Pharo et R. Boudon, eds, *Sociologie et connaissance. Nouvelles approches cognitives*, Paris, CNRS Éditions.
- Quéré L., 2007, « How Could Trust be Restored to Nature? », *Intellectica*, 46-47, 105-22.
- Rawls A.W., 1996, « Durkheim's epistemology: the neglected argument », *American Journal of Sociology*, 102, 2, 430-82.

- Sacks H., 1974, « On the Analysability of Stories by Children », 216-32, in *Ethnomethodology*, London, Penguin.
- Schütz A., 2007 [1956], *Essais sur le monde ordinaire*, Paris, Éditions du Félin.
- Searle John R., 1983, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shapin S., Schaffer S., 1989, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton, Princeton University Press.
- Sosa E., 1994, « Testimony and Coherence » 59-67, in B. K. Matilal and A. Chakrabarti, eds, *Knowing from Words*, Dordrecht, Kluwer.
- Spelke E. S., 1994, « Initial knowledge: Six suggestions », *Cognition*, 50, 431-55.
- Sperber D., 1974, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
- Sperber D., 1982, « Apparently Irrational Beliefs », in M. Hollis et S. Lukes, eds., *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- Sperber D., 1990, « The epidemiology of beliefs », 25-44, in C. Fraser et G. Gaskell, eds., *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*, Oxford, Clarendon Press.
- Sperber D., 1997, « Individualisme méthodologique et cognitivisme », 123-36, in R. Boudon, F. Chazel et A. Bouvier, eds., *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF.
- Sperber D., 2000, « Metarepresentations in an Evolutionary Perspective », 117-137, in D. Sperber, ed., *Metarepresentations*, Oxford, Oxford University Press.
- Tarde G., 1993 [1890], *Les lois de l'imitation*, Paris, Kimé.
- Tarde G., 1999 [1893], *La logique sociale*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Tuomela R., 1992, « Group beliefs », *Synthese*, 91, 3, 285-318.
- Tuomela R., 2000, « Belief versus acceptance », *Philosophical Explorations*, 3, 2, 122-37.
- Tversky A., Kahneman D., 1974, « Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases », *Science*, 185, 1124-31.
- Uskul A. K., Kitayama S., Nisbett R. E., 2008, « Ecocultural Basis of Cognition: Farmers and Fishermen are More Holistic than Herders », *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 105, 25, 8552-8556.
- Weiner M., 2003, « Accepting testimony », *Philosophical Quarterly*, 54, 211, 256-264.
- Wellman H. M., 1990, *The Child's Theory of Mind*, Cambridge, MA, MIT Press.
- Wirth J., 1983, « La naissance du concept de croyance », *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, XLIV, 1, 7-58.
- Wittgenstein L., 1987, *De la certitude*, Paris, Gallimard.
- Zerubavel E., 1999, *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*, Cambridge, MA, Harvard University Press.