

*Croyances collectives
et acceptations collectives*

1 | INTRODUCTION

La psychologie cognitive contemporaine, mais également les sciences sociales et la philosophie font un usage étendu de la notion de croyance. Mais cette notion, empruntée à ce que l'on appelle la « psychologie populaire » ou du sens commun, est souvent peu claire et ambiguë. Elle sert un peu de bonne à tout faire, et ses multiples usages la rendent souvent confuse. Certains auteurs soutiennent qu'elle est si confuse qu'on devrait tout simplement se passer de cette catégorie. Je ne souscris pas à cette thèse radicale, mais je pense qu'un peu de ménage conceptuel est néanmoins nécessaire. Je voudrais essayer ici de lever en partie certaines confusions en distinguant divers types de représentations et d'attitudes qu'on range trop souvent à tort sous la rubrique commune des « croyances ». Tout d'abord, je distinguerai les représentations mentales des croyances. Ensuite, je distinguerai trois types d'états mentaux et d'attitudes : les croyances, les jugements, et ce que j'appellerai des acceptations. Chacun de ces états relève, à mon sens de types d'explication distincts, même s'ils sont tous des variétés du genre qu'on pourrait appeler « doxastique ». Mon but, en proposant ces distinctions n'est pas seulement d'essayer de clarifier la notion de croyance individuelle, mais aussi celle de croyance collective, qui nous concerne plus spécifiquement ici. En quel sens peut-on parler de croyances collectives ? Y a-t-il de telles entités ? Ici encore je pense qu'il faut distinguer divers types d'attitudes pouvant jouer ce rôle. Je

pense ainsi rejoindre et compléter un certain nombre de traits de ce que Raymond Boudon appelle l'explication « cognitiviste » des croyances collectives.

2 | REPRÉSENTATION, CROYANCE ET JUGEMENT

Essayons de caractériser la notion usuelle de croyance, telle que nous l'employons dans la vie de tous les jours. Je me limiterai d'abord aux croyances factuelles ou empiriques, comme la croyance qu'il pleut, ou la croyance que le facteur n'est pas encore passé ce matin, c'est-à-dire aux croyances qui sont susceptibles d'être vraies et rationnelles.

- Nous employons la notion de croyance pour expliquer ou prédire des actions ou des comportements, verbaux ou non verbaux. Nous supposons habituellement que des croyances, et d'autres états mentaux, tels que des désirs ou des souhaits, causent ces comportements.
- Nous supposons que des croyances causent des comportements en vertu de leur contenu, parce qu'elles nous représentent le monde d'une certaine façon, et que c'est en vertu de ce contenu qu'elles peuvent causer le comportement. Si Pierre se lève pendant la nuit et va à la cuisine pour aller boire un verre d'eau, c'est parce qu'il croit qu'il y a de l'eau dans la cuisine, et qu'il désire boire de l'eau. Si sa croyance n'avait pas eu ce contenu, il ne serait pas allé à la cuisine.
- Les croyances sont elles-mêmes causées par certains autres états mentaux, tels que des perceptions, des sensations, ou d'autres processus véhiculant une certaine information sur le monde. En ce sens, elles sont des états cognitifs passifs, et non pas actifs ou volontaires. Une croyance n'est pas soumise à un contrôle volontaire direct : je ne peux pas décider, d'une minute à l'autre, de croire que mon pantalon prend feu, ou que le Dalaï Lama est un Dieu Vivant, même si je peux avoir d'excellentes raisons de le croire (par exemple, si vous me payez très cher pour cela). Je peux certes décider de me confectionner des données pertinentes conduisant à ces croyances (par exemple, en reflétant dans un miroir un film où je me débats avec mon pantalon en feu) ou de prendre une drogue altérant mes facultés sensorielles (qui me représenterait le

Dalaï Lama en lévitation dans un halo de lumière) ou de me faire hypnotiser, mais ces artifices modifieraient seulement les données qui me conduisent à avoir ces croyances. Ils ne modifieraient pas le fait que j'ai ces croyances *parce que* certaines données sont présentes¹.

- Ce dernier trait est étroitement lié à celui-ci : les croyances factuelles sont orientées ou dirigées vers la vérité : quand une croyance n'est pas produite par une préoccupation pour sa vérité, le sujet prend ses désirs pour la réalité, ou s'illusionne lui-même en quelque façon, selon un processus qui n'est pas le processus normal de formation de croyances. C'est parce qu'il y a une relation régulière, de nature causale, entre mes croyances et l'environnement et qu'elles ont pour but de décrire cet environnement qu'on ne peut pas, en général, croire contre l'évidence : pour employer le vocabulaire d'Anscombe et de Searle², la « direction d'ajustement » des croyances va du monde aux croyances, et non pas inversement.
- Une idée voisine est la suivante : les croyances n'ont pas seulement des causes, mais aussi des raisons. Les raisons normales qu'on a d'avoir une croyance sont des raisons qui tiennent aux données (empiriques ou non empiriques) qui confirment la vérité de ces croyances ou qui les justifient. Quand les raisons qu'on a d'avoir une croyance ne sont pas forgées par les données, mais par la volonté ou le désir, on a affaire à un processus plus ou moins anormal ou déviant de formation des croyances, même si ces processus sont très fréquents.
- Que les croyances aient des raisons veut dire autre chose : elles sont sujettes à un idéal d'intégration ou de cohérence. Toutes choses égales par ailleurs, nous essayons d'avoir des croyances cohérentes ou rationnelles, au sens de non contradictoires, c'est-à-dire de les intégrer aux autres croyances que nous avons, au sein d'un système. Le fait que nous n'y parvenions pas toujours, ou que nous ne souhaitions pas toujours y parvenir est, à nouveau, l'exception qui confirme la règle. Le fait que les croyances visent à une structuration rationnelle est un trait qui distingue les raisons des causes. Car la structure causale qui produit ordinairement les croyances empi-

1. Cf. B. Williams, « Deciding to Believe », in *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

2. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1959 et J. Searle, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, tr. fr. *L'intentionnalité*, Minuit, Paris, 1987.

riques, celle des processus perceptuels ou informationnels de notre système cognitif, n'est pas rationnelle en ce sens : elle n'est pas habituellement une structure de propositions vraies ou fausses justifiées par d'autres propositions et liées à d'autres propositions inférentiellement. C'est ce que les philosophes et les psychologues cognitifs expriment parfois en disant que les processus causaux qui produisent nos états de croyances sont des processus « inférentiellement isolés », traitant des représentations de manière automatique, sans que ces représentations aient la « promiscuité » inférentielle qu'ont ordinairement les croyances. En ce sens les processus causaux qui sous-tendent ma perception d'un verre d'eau et me conduisent à la croyance que ceci est un verre d'eau traitent des données informationnelles de forme, de couleur, etc. de la scène visuelle, qui n'ont pas les propriétés inférentielles de ma croyance que ceci est un verre d'eau. Cette croyance est liée à d'autres *via* les liens conceptuels qui existent entre cette croyance et d'autres : ainsi on ne dirait sans doute pas que je crois que ceci est un verre d'eau — ou on dirait que je crois tout autre chose — si on ne pouvait pas m'attribuer la croyance que ceci est liquide, sans odeur, sans couleur, et étanche la soif¹.

- Les croyances sont des états mentaux qui peuvent durer plus ou moins longtemps et que nous entretenons dans divers contextes (il y a des croyances fugitives, comme quand je crois que le bruit que je viens d'entendre est un coup de fusil, et que je réalise un instant après que c'est la pétarade d'une moto, et d'autres qui durent toute une vie, comme ma croyance que quand les Lamas sont fâchés ils émettent un jet de salive). Mais les croyances sont indépendantes du contexte dans lequel elles surviennent, au sens suivant. Normalement un sujet croit que *p* ou ne croit pas que *p*, mais on ne peut pas croire que *p* relativement à un contexte et pas relativement à un autre. Il serait absurde de dire que le mercredi je crois que Paris est une ville bruyante, mais que le dimanche je crois que c'est une ville calme. Je peux certes avoir deux croyances distinctes justifiées par des données distinctes, ou changer d'opinion, mais on ne peut pas dire que la *même* croyance change de valeur de vérité selon le

1. Cf. par exemple, Fodor, *The modularity of mind*, MIT, Cambridge, Mass., 1983, tr. fr. *La modularité de l'esprit*, Minuit, Paris, 1986; S. Stich, « Belief and subdoxastic States », *Philosophy of Science*, 1978; M. Davies, « Connaissance tacite, modularité et subdoxasticité », in P. Engel (ed.), *Psychologie ordinaire et sciences cognitives*, Hermès, 3, 1988.

contexte, au sens où un terme indexical change de référence selon le contexte.

- Les croyances ont des degrés, et en général ces degrés varient proportionnellement avec leur degré de confirmation. Ainsi je peux croire qu'il va pleuvoir avec une certaine confiance, c'est-à-dire être plus ou moins sûr qu'il pleuvra. C'est pourquoi nous disons des choses comme : « Je crois qu'il va pleuvoir, mais je n'en suis pas tout à fait sûr. »
- Enfin, nos croyances peuvent être plus ou moins conscientes, être plus ou moins « présentes à notre esprit ». Ainsi je peux croire qu'il pleut, en entendant la pluie tomber sur le toit. Je peux, tout en croyant cela, penser ou juger qu'il pleut, et cesser d'y penser. Mais je ne peux pas cesser de croire qu'il pleut, tant que j'entends la pluie tomber. Ou encore on peut dire que je crois ou ai toujours cru, que tel homme politique est une girouette, sans jamais y penser explicitement. En ce sens on peut dire que nombre de nos croyances sont « tacites » ou « dispositionnelles », et qu'elles sont des dispositions à penser ou à juger qu'une certaine proposition est vraie, sans s'identifier nécessairement à ces pensées ou jugements explicites ou occurrents.

Tous ces traits de la notion usuelle de croyance me paraissent plus ou moins incontestables et faire partie de notre compréhension commune. Les difficultés commencent à partir du moment où on cherche à les interpréter, et à forger une théorie psychologique ou philosophique de la croyance. Typiquement, les théories de la croyance insistent sur tel ou tel trait au détriment des autres. Ainsi on peut inférer, à partir du fait que les croyances sont habituellement tenues pour des causes des actions, et que nombre de nos croyances sont dispositionnelles, que les croyances sont des dispositions à l'action, et notamment à l'action verbale d'asserter des propositions¹. Mais cette théorie se heurte au fait que nous entretenons nombre de croyances qui ne conduisent jamais à aucune action spécifique, réelle ou potentielle, et que certaines croyances ne sont jamais exprimées verbalement. Ou encore on peut soutenir que parce que les croyances se fondent sur des représentations mentales, ces représentations sont essentielles à la possession de croyances. Mais s'il y a des croyances tacites que nous

1. Cf. par exemple, Ryle, *The concept of mind*, Hutchinson, London, 1949, tr. fr. *Le concept d'esprit*, Paris, Payot, 1976.

n'avons jamais entretenues — comme la croyance que le lobe de l'oreille gauche de Kant était plus petit que la Mer de la Tranquillité — il y a une infinité de telles croyances que nous n'avons jamais ni représentées dans notre esprit ni auxquelles nous avons donné notre assentiment (même s'il faut bien que nous ayons eu une représentation quelconque des objets impliqués dans ces croyances)¹. On peut aussi soutenir, avec les théoriciens « bayésiens » que le fait que les croyances aient des degrés entraîne que les croyances « pleines » — de degré 0 ou 1, auxquelles nous donnons complètement notre assentiment ou notre dissentiment — ne forment qu'une partie infime de l'ensemble des croyances de notre vie mentale, et qu'il n'est pas nécessaire, pour expliquer nos actions, de supposer que nous avons de telles croyances « pleines »². Je ne prétendrai pas ici donner ou élaborer une théorie unifiée de la croyance³. Mais il me semble qu'on peut tirer des traits généraux que j'ai dégagés les points suivants.

— Il faut distinguer les représentations mentales que nous avons quand nous entretenons des croyances de ces croyances elles-mêmes. C'est en un sens l'une des leçons fondamentales de Frege, quand il nous invitait à distinguer les représentations et ce qu'il appelait des « pensées ». Les représentations peuvent être des images, des concepts, des sensations, et toutes autres types d'entités que peuvent postuler les psychologues. Mais avoir une croyance ne s'identifie pas au fait d'avoir ces représentations, pour deux raisons. La première est qu'avoir une croyance c'est entretenir une certaine relation à une entité complexe, qui peut être une phrase ou une entité abstraite, que l'on peut appeler une « proposition » — je ne me prononcerai pas sur cette alternative. Une entité propositionnelle complexe est articulée et a une structure compositionnelle que n'ont pas, par exemple, des images ou des percepts. En ce sens seuls des concepts ont des chances de se combiner de manière à constituer des contenus propositionnels de croyance.

1. Cf. par exemple, W. Lycan, « Tacit Belief », in R. Bogdan, *Belief*, Oxford University Press, Oxford, 1985 et Dennett, *The intentional stance*, MIT, 1987, tr. fr. *La stratégie de l'interprète*, Gallimard, Paris, 1990.

2. Cf. par exemple, R. Jeffrey, *The logic of Decision*, Chicago University Press, Chicago, 1965 et 1980.

3. Pour des tentatives plus élaborées, cf. P. Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit*, La Découverte, 1994 et « Les croyances », in D. Kambouchner, *Les notions philosophiques*, vol. 2, Gallimard, Paris, 1995.

— La seconde raison est qu'il faut distinguer le fait d'entretenir une proposition fondée sur certaines représentations du fait de juger ou d'asserter que cette proposition est vraie — autre leçon fregéenne. On peut dire qu'avoir une croyance c'est avoir une relation à une proposition, ou une certaine « attitude propositionnelle » alors que juger c'est avoir une relation à cette relation, une attitude par rapport à cette attitude. En termes psychologiques, on dira que si une croyance suppose l'existence d'une représentation du premier ordre, un jugement suppose une représentation du second ordre, une représentation de représentation, ou une métareprésentation. Or on confond souvent les deux. Ainsi quand on dit que les animaux ont des croyances, on veut dire qu'ils ont des croyances du premier ordre, alors qu'il est beaucoup plus douteux qu'ils aient des croyances du second ordre, ou des jugements. Nombre de psychologues du développement pensent que les enfants n'ont des croyances que quand ils peuvent avoir des croyances à propos d'autres croyances, c'est-à-dire des métareprésentations, à la fois au sujet de leurs propres croyances et de celles d'autrui¹. En un sens c'est affaire de terminologie : on peut dire qu'avoir une croyance c'est essentiellement entretenir une relation à une proposition fondée sur une représentation du premier ordre, ou bien dire que c'est avoir une croyance à propos d'une croyance, donnant lieu à un jugement. Mais si les psychologues du développement ont raison, les croyances authentiques n'interviennent qu'avec les métareprésentations. Si ceci est correct, alors avoir une croyance c'est avoir une disposition non seulement à entretenir certaines représentations du premier ordre, mais aussi à entretenir des représentations du second ordre, et à porter des jugements.

De ceci on peut tirer une première remarque pour le sujet qui nous occupe, celui de la croyance collective. Ce n'est pas la même chose que de dire qu'un groupe ou une communauté a des croyances collectives au sens où il a des *représentations* collectives et de le dire au sens où il a des *croyances* collectives. Ce n'est pas la même chose non plus que de dire qu'un groupe a des croyances collectives au sens où ses membres ont des dispositions à porter des *jugements* collectifs, sauf si l'on identifie l'existence de croyances collectives uniquement à des dispositions

1. Je pense, bien sûr aux travaux sur la « théorie de l'esprit » enfantine. Cf. par exemple, H. Wellman (ed.), *Natural theories of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 et P. Engel, 1994, *op. cit.* chap. 5.

à juger. La distinction entre représentations, croyances et jugements implique aussi une distinction modes d'explication que l'on donnera de ces trois choses respectivement. Parce qu'avoir une représentation est d'abord un état passif, une explication purement causale, du type de celles que donne la psychologie cognitive, se prêtera mieux aux représentations qu'aux croyances et aux jugements. En revanche, comme on l'a vu, les croyances, mais aussi les jugements n'ont pas que des causes : elles ont des raisons. Or une raison, à la différence d'une cause, est en général une raison consciente auquel le sujet peut avoir accès en première personne (sur ce point je m'accorde avec la distinction entre les raisons et les causes avancée par Wittgenstein, bien que j'admets, avec Davidson que les raisons sont aussi des causes¹). Cela entraîne que les explications qu'on peut donner des croyances et des jugements ne seront pas purement causales, sauf à confondre systématiquement, comme les freudiens, les raisons et les causes². Une théorie qui, comme par exemple, celle de Tarde, ou parmi les contemporains celle de Dawkins, ou celle de Sperber, qui explique la propagation des croyances dans une population par un mécanisme mimétique ou « épidémiologique », me paraît être beaucoup plus une théorie de la diffusion des *représentations* qu'une théorie de la diffusion des croyances proprement dites et des jugements. S'il existe des mécanismes mimétiques de ce genre, leur mode d'opération est purement causal, alors qu'il est beaucoup moins évident que les croyances et les raisons que les sujets ont de les avoir puissent s'expliquer par de tels mécanismes causaux, ou du moins uniquement par de tels mécanismes. Dans la mesure où croyances et jugements sont fondés sur des représentations, ce genre de théories sont aussi des théories de la diffusion des croyances et des jugements. Mais il n'est pas évident que les mécanismes de diffusion ou de distribution de représentations au sein d'une population soient identiques à ceux de diffusions de croyances.

1. Wittgenstein, *The blue and the Brown Books*, Oxford, Blackwell, 1958, tr. fr. G. Durand, *Le cahier bleu et le Cahier brun*. Gallimard, Paris, 1962 et Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 1980, tr. fr. *Actions et Événements*, Paris, PUF, 1993.

2. Cf. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*. Wittgenstein, critique de Freud, L'Éclat, Combas, 1992.

3 | CROYANCE ET ACCEPTATION

Je voudrais maintenant insister sur un autre contraste, qu'on peut tirer des caractérisations de la notion de croyance que je viens de donner. Ce n'est pas la même chose que d'avoir une croyance, c'est-à-dire être disposé à juger (à un certain degré) qu'un certain contenu propositionnel est vrai, et d'*accepter* ce contenu. Croire une certaine proposition, c'est être disposé à la juger vraie. Mais ce n'est pas la même chose que s'engager à la tenir comme vraie dans d'autres circonstances, à la prendre comme prémisse pour des raisonnements ou des actions. Adopter une proposition, la présupposer, la postuler, ou la tenir pour acquise dans tel ou tel contexte, c'est-à-dire avoir vis-à-vis d'elle ce que j'appellerai une attitude d'acceptation, ce n'est pas simplement entretenir à un moment donné, même plus ou moins long, la pensée qu'elle est vraie, assentir à cette pensée ou être disposé à l'avoir. C'est adopter, vis-à-vis de cette proposition, une certaine politique épistémique, qui consiste à la maintenir, à en inférer d'autres propositions, en vue de certains objectifs, au sein d'une argumentation. En ce sens l'acceptation est une attitude très différente de la croyance. Elle s'oppose presque trait pour trait aux caractéristiques de la croyance notées plus haut¹. 1 / Tout d'abord, alors qu'une croyance est en général non volontaire, on accepte une certaine proposition dans un certain but, épistémique ou pratique, par l'effet d'une décision ou d'un acte volontaire. Il est facile de confondre les deux attitudes, parce qu'en général on accepte des choses que l'on croit ou que l'on est disposé à juger. En ce sens l'acceptation de *p* implique en général la croyance que *p*. Mais ce n'est pas vrai en général : par exemple, un avocat peut accepter l'innocence de son client, alors même qu'il croit qu'il est coupable. Ou encore on peut postuler, ou faire l'hypothèse qu'une certaine proposition est vraie, pour voir quelles conséquences elle implique, ou pour les besoins d'un raisonnement par l'absurde, sans pour autant croire que cette proposition est vraie. L'instrumentaliste en philosophie des sciences est typiquement celui qui pense que l'on doit accepter des théories, parce qu'elles « sauvent les phénomènes », sans pour autant croire qu'elles sont vraies². 2 / Cela entraîne que les acceptations, à la

1. Je m'appuie ici principalement sur L. J. Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford University Press, Oxford, 1992. Cf. P. Engel, « Les croyances », *op. cit.*

2. Cf. B. Van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford University Press, Oxford, 1981 et *Laws and Symmetry*, Oxford University Press, Oxford, 1985, tr. fr. *Lois et symétries*, Paris, Vrin, 1994.

différence des croyances, ne sont pas nécessairement orientées vers la vérité, mais vers un but pratique ou épistémique ultérieur. 3 / Elles ne sont pas nécessairement adoptées pour des raisons proportionnées à l'évidence ou aux données. Elles peuvent être typiquement sous déterminées par les données : par exemple, un médecin peut accepter que son patient a telle maladie, pour des raisons prudentielles, alors même qu'il n'a pas de raisons suffisamment fortes de croire que les symptômes qu'il observe sont ceux de cette maladie. Kant, qui prend cet exemple dans la *Doctrina transcendentalis de la méthode*, parle en ce sens de « croyance pragmatique » pour la distinguer de la croyance factuelle et du jugement ou *Furwahrhalten.*, le tenir-pour-vrai. 4 / Alors que les croyances usuelles ne sont non contextuelles, on accepte que p relativement à un certain contexte, pas relativement à un autre. Par exemple, l'avocat, dans le contexte où il écrit ses mémoires, peut accepter que son client était coupable, alors qu'au procès il avait accepté le contraire. 5 / Alors que les croyances sont susceptibles de degré, les acceptations sont en général pleines et entières. Je peux croire plus ou moins qu'il va pleuvoir, mais il est bizarre de dire que j'accepte plus ou moins qu'il va pleuvoir.

Parce que l'acceptation implique l'adhésion à la vérité d'une proposition, il est aisé de la confondre avec le jugement. Il est vrai qu'on juge, en général, pour de bonnes raisons. Mais je peux très bien juger, comme le remarquent Descartes et de nombreux philosophes, sans bonnes raisons, c'est-à-dire pré-juger. L'acceptation suppose une disposition d'esprit plus ferme ou constante. Cela ne veut pas dire que les croyances et les jugements sont par définition transitoires et oscillantes, alors que les acceptations seraient durables et définitives. Tout comme on peut changer d'avis, on peut changer d'acceptations et de doctrine. Mais ce n'est pas le même mode du « changement d'avis » que le changement de croyance. Cela ne veut pas dire non plus que l'on accepte pour des raisons toujours bonnes. Il peut y avoir des acceptations pour des raisons moins bonnes, voire mauvaises ou non objectives.

Il y aurait encore beaucoup à dire sur cette distinction pour l'expliquer, mais je supposerai que ces remarques suffisent pour tracer une ligne de démarcation assez nette entre deux types d'attitudes. Si l'on en vient aux croyances collectives, la distinction en question paye ses dividendes. Une partie de la difficulté de la notion de croyance collective vient du fait qu'il semble beaucoup plus difficile de dire qu'un groupe « croit » collectivement certaines choses, comme par exemple que les unions entre certains parents sont illicites, alors qu'il est beau-

coup plus naturel de dire qu'il accepte ces choses. Cela provient du fait que quand on parle en ce sens de « croyances collectives », on suppose en général que ce sont des membres autorisés de ce groupe qui ont ces croyances, et pas nécessairement l'ensemble de ses membres, ou que la croyance a le statut d'une croyance *autorisée*, ou *reçue*. Or une croyance collective autorisée, ou reçue, n'est pas la même chose qu'une croyance commune à l'ensemble des membres d'un groupe. Il se peut très bien, par exemple, qu'une croyance soit reçue au sein d'un groupe, parce que des représentants qualifiés de la « croyance » collective l'acceptent, et entendent que les autres soient disposés à l'accepter, sans que *tous* les membres du groupe aient cette croyance, ni *fortiori* l'acceptent. Qu'il y ait des croyances reçues ou acceptées n'implique pas non plus que les sujets aient tous les représentations nécessaires à la formation de ces croyances. Inversement l'existence de ces représentations, et même des croyances supposées correspondantes, n'est pas nécessairement la preuve de leur caractère reçu. Toutes sortes de phénomènes d'opinion, me semble-t-il s'éclairent ainsi. Par exemple, des sondages nous disent que les membres d'un échantillon « représentatif » d'une population croient, mettons à 60 %, que tel homme politique est « instable ». Cela veut dire qu'ils sont disposés à juger, ou au moins qu'ils entretiennent cette proposition, pour une relative majorité d'entre eux. Mais cela n'implique pas nécessairement qu'ils l'*acceptent*, et sont disposés à agir, par exemple en votant, en conséquence.

En revanche, on ne voit pas d'inconvénient à dire que des organismes, des institutions, des partis politiques, ou des firmes, *acceptent* des propositions. Quand on dit qu'un syndicat, par exemple « croit » qu'une certaine politique est la meilleure contre le chômage, cela ne veut pas dire que chacun de ses membres le croit nécessairement, mais que ses représentants officiels ont pris une certaine ligne. C'est parce qu'une institution, ou un groupe organisé, qui a des buts, à la différence d'un groupe non organisé en vue d'un but, comme une classe sociale ou une famille, a par définition certains engagements, qui définissent son mode d'être collectif, et qu'il vaut mieux caractériser en termes d'acceptations qu'en termes de croyances.

Dernière remarque en ce sens : ce n'est non plus un hasard si les croyances collectives qui selon moi correspondent plutôt à des acceptations collectives sont le plus souvent des croyances déontiques, ou que Raymond Boudon appelle normatives¹. Un groupe peut certes

1. *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995, p. 22 et *passim*.

avoir des acceptations factuelles, comme quand on dit que la communauté scientifique accepte une certaine théorie, mais le domaine usuel des acceptations est en général normatif, parce que les acceptations, à la différence des croyances sont en général évaluatives : elles consistent à maintenir certaines propositions parce qu'il est, pour une raison ou une autre, bon, ou rationnel, ou raisonnable de l'accepter, même si les raisons de les croire peuvent manquer. En ce sens même les acceptations dirigées vers le factuel, comme les théories scientifiques, contiennent un élément évaluatif : si la communauté scientifique accepte telle théorie, c'est parce qu'elle entend qu'il *vaut mieux* la croire que ne pas le croire, et prescrit de la croire.

On peut, si l'on veut, continuer à dire, comme on le fait le plus souvent, que les acceptations individuelles ou collectives, sont des espèces d'un seul genre, celui des croyances. Mais j'espère avoir indiqué assez à quelles confusions cela peut conduire, et c'est pourquoi je crois plus approprié de maintenir ces divisions. Cela ne veut pas dire qu'elles soient absolues, car les acceptations sont en général fondées sur les croyances, et entretiennent avec elles toutes sortes de liens de dépendance. Ainsi les acceptations partagent avec les croyances et les jugements, mais pas avec les simples représentations mentales, la propriété d'être soumises à un idéal d'intégration rationnelle ou de cohérence. Mais cet idéal est certainement beaucoup plus contraignant pour les acceptations que pour les croyances. C'est parce qu'une acceptation implique une forme d'engagement envers la vérité d'une proposition, qui nous engage à en accepter les conséquences rationnelles, alors que la croyance ne semble rien requérir d'aussi fort. C'est pourquoi notamment des assertions comme ce qu'on appelle le « paradoxe de Moore » — « Il pleut, mais je ne crois pas qu'il pleut » — nous paraissent à tout le moins bizarres, à défaut d'être logiquement contradictoires, alors que des formes équivalentes pour l'acceptation — « il pleut, mais je n'accepte pas qu'il pleut » (en mon sens d'« accepter ») — indiquent une tout autre attitude, qui n'est pas nécessairement contradictoire.

4 | CROYANCES COLLECTIVES ET ACCEPTATIONS COLLECTIVES

Je voudrais, dans un dernier temps, essayer d'appliquer ces distinctions au problème de la nature et de l'explication des croyances collec-

tives, et en particulier à la question, traditionnellement débattue, de savoir si, comme le pense l'individualisme méthodologique, il y a pas réellement de croyances collectives, celles-ci s'analysant comme des sommes ou des agrégats de croyances individuelles, ou s'il faut dire, avec les théoriciens anti-individualistes, qu'il y a bien de telles entités, et qu'elles relèvent d'un mode d'explication distinct de l'explication psychologique individualiste ordinaire. Je m'appuierai en particulier sur les discussions de la philosophe des sciences sociales Margaret Gilbert, dans son livre *On Social Facts*¹.

Si ce que j'ai dit est correct, l'application de la notion de croyance collective à un groupe social comme tel est douteuse. L'emploi de la notion d'acceptation collective a un sens, mais seulement pour des groupes dirigés vers un but, et donc pas pour des groupes sociaux non organisés de cette manière. Cela semble favoriser la ligne individualiste d'explication : c'est seulement en un sens métaphorique ou figuré qu'on dira qu'un groupe G a telle croyance collective, soit pour dire qu'il a une *croyance*, soit pour dire qu'il a une certaine *acceptation* d'un contenu donné. Dans le premier cas, ce ne sera pas, autrement que métaphoriquement, une croyance collective. Et dans le second cas, il y aura acceptation, mais seulement parce que le groupe est un groupe de type spécial, non organisé, et donc pas au sens où l'on voudrait dire qu'un groupe social en général a une attitude collective. Mais les choses sont un peu plus complexes, en fait.

Considérons chaque cas. Si l'on dit que G a une certaine *croyance*, l'individualiste l'entendra au sens suivant : une majorité, ou une somme appropriée d'individus de G ont cette croyance. C'est ce que Gilbert appelle la conception « sommative » des croyances collectives. Elle signifie qu'il y a des énoncés sommatifs au sujet d'objets sociaux qui font référence explicitement, bien qu'à un certain niveau de généralité, à des individus². Mais même si la somme en question s'étend à tous les individus sans exception du groupe, note Gilbert, la définition sommative ne couvre qu'un sens très restreint de la notion de croyance collective. Elle est compatible avec le fait que chacun des membres de G a individuellement la croyance en question, mais qu'il l'a de manière privée, sans la communiquer aux autres, et donc avec le fait qu'il ne sait pas que les autres membres de G, ou un sous-ensemble de ces membres, ont cette croyance. Cette définition peut s'appliquer à des

1. Routledge, London, 1989.

2. Gilbert, p. 241, 257.

représentations mentales privées, ou à des croyances privées, mais pas à ce que l'on entend habituellement par des croyances « collectives », parce qu'une croyance collective semble avoir la condition suivante : être communicable, être partageable, et donc avoir le moyen de savoir que d'autres membres du groupe ont cette croyance. Cela illustre l'une des difficultés déjà mentionnées d'une assimilation des croyances collectives à des représentations collectives : un modèle mimétique ou épidémiologique causal pourrait être parfaitement correct au sens où une certaine représentation (ou plutôt des *tokens* d'un *type* de représentation) est *distribuée* au sein d'une population selon des modalités à définir, sans que les représentations, et les croyances qu'elles sont supposées sous-tendre, soient autres que privées. On peut parler en ce sens de croyances collectives, mais on voit mal en quoi elles seraient *sociales*, au sens de *publiques*.

Supposons maintenant — second cas — qu'on parle d'acceptations collectives, au sens où des membres autorisés représentant le groupe acceptent, et non seulement croient certaines propositions. Or même si l'on voulait parler d'acceptations privées de ces membres éminents, ce qui est possible, la même difficulté se présenterait : si elles ne peuvent pas être partagées, ces acceptations ne peuvent pas être celles du groupe. Elles constituent une sorte de « doctrine secrète ». Mais pour que le groupe tout entier, ou une majorité de ses membres, puisse être dit « accepter » ces propositions, il faut que les membres éminents puissent les communiquer entre eux, et les communiquer aux autres, qui sauront ainsi qu'ils les ont.

On peut alors, toujours dans le cadre individualiste, proposer une conception sommative des croyances collectives d'un groupe, que Gilbert formule ainsi, en employant la notion de « connaissance commune » familière aux théoriciens de la communication et des jeux¹ :

- (A) Un groupe G croit que p ssi (1) la plupart des membres de G croient que p et (2) c'est une connaissance commune au sein de la population G que (1).

1. Gilbert, *op. cit.* p. 264. Cf. D. Lewis, *Convention*, Harvard, Harvard University Press, 1966; S. Schiffer, *Meaning*, Oxford University Press, Oxford, 1972; D. Sperber et D. Wilson, *Relevance*, Blackwell, Oxford, 1986, tr. fr. *La pertinence*, Minuit, Paris, 1990; P. Livet, *La communauté virtuelle*, L'Eclat, Combas, 1994.

La notion de connaissance commune pose des difficultés bien connues sur lesquelles je ne reviendrai pas ici¹. Pour éviter ces difficultés, Gilbert propose plusieurs amendements à cette définition, en particulier l'existence d'une pratique générale publique dans le groupe fournissant une raison fondamentale pour que les membres du groupe croit que p . Mais elle soutient que, quels que soient ces amendements, la définition proposée de la croyance collective reste parfaitement compatible avec le fait que la plupart des membres du groupe n'aient pas la croyance en question. Elle suggère que pour qu'il y ait réellement croyance collective, il faut qu'il y ait quelque chose de plus fort, *l'acceptation*, à la fois personnelle et conjointe par les membres du groupe de p , au sens d'un engagement envers la vérité de p :

- (B) Un groupe G croit que p ssi les membres de G acceptent conjointement que p , *i.e.* ssi c'est une connaissance commune dans G que les membres de G aient individuellement et intentionnellement et ouvertement exprimé leur volonté d'accepter que p avec les autres membres de G ².

Il n'est pas surprenant qu'on retrouve ici la notion d'acceptation (je ne l'ai pas tirée de la lecture de Gilbert, mais l'ai trouvée chez elle après l'avoir élaborée). Gilbert nous dit que l'acceptation collective de p est une condition nécessaire de la croyance collective que p . Mais au regard de ce qui a été dit précédemment, ou bien elle confond croyance collective et acceptation collective, ou bien elle impose une condition beaucoup trop forte à la croyance collective. Ce qu'elle décrit s'applique bien mieux à la définition de la croyance collective favorisée par des conceptions habituellement classées comme anti-individualistes ou holistes, comme celle qu'a en vue Sartre quand il parle de « groupes sujets » dans la *Critique de la raison dialectique*, ou peut-être au sens de Durkheim quand il dit que pour qu'il y ait une « conscience collective », « il faut que se produise une synthèse *sui generis* des consciences particulières »³. Mais si nous maintenons la distinction entre croyance collective et acceptation collective que j'ai proposée, nous n'imposerons pas aux croyances collectives d'être des acceptations conjointes, ni aux groupes

1. Cf. les références de la note précédente. En particulier les membres de G doivent remarquer qu'un fait est ouvert et disponible à tous les membres de G , la population doit être prescrite par avance, et la connaissance commune en question doit ne pas reposer sur une régression à l'infini.

2. Gilbert, *op. cit.* p. 306.

3. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, Quadrige, p. 605.

d'acquérir cette sorte de conscience d'eux-mêmes dans une synthèse mystérieuse. L'acceptation collective est la limite supérieure de la croyance collective, plutôt qu'elle ne la définit. Si elle la définissait, alors il faudrait concevoir les groupes non organisés explicitement vers un but, comme des classes, des familles, ou des tribus, sur le même modèle que des organisations, des partis, ou des clubs, voire des sociétés tout entières et leurs attitudes doxastiques comme impliquant une forme d'engagement envers des propositions reconnues publiquement et partagées, et il faudrait renoncer à parler de croyances collectives au sujet des groupes et collectivités du premier type.

5 | DEUX TYPES D'EXPLICATIONS

Mais je ne crois pas qu'on doive aller jusque-là. Les croyances collectives, comme les croyances individuelles, ne s'identifient ni à des représentations collectives, ni à des jugements collectifs; ni à des acceptations collectives, mais elles occupent un statut intermédiaire entre ces différents types de représentations et d'attitudes. Les croyances collectives ne sont pas simplement des représentations publiques distribuées au sein d'un groupe social, comme des images, ou des schèmes entretenus plus ou moins consciemment par les sujets, plus ou moins innés ou plus ou moins variables d'une culture à une autre. Elles sont des dispositions à juger en intégrant ces représentations et schèmes au sein d'ensembles de concepts, à partir de métareprésentations. Mais elles ne s'identifient pas simplement à des jugements explicites ou réflexifs, parce qu'elles peuvent très bien exister en l'absence de tels jugements, même si ceux-ci sont en général leurs manifestations normales. Elles se distinguent encore des acceptations de contenus propositionnels, qui supposent non seulement des croyances et des jugements, mais des capacités à faire des inférences justifiées à partir de ces croyances, posées comme des principes. Je suggère que ces différentes attitudes ne relèvent pas du même type d'explication.

Essayons, pour finir, de l'illustrer par un exemple bien connu de psychologie cognitive, celui des travaux de Kahneman et de Tversky sur les jugements statistiques spontanés¹. Ces derniers étudient, sur la

1. D. Kahnemann, D. Slovic et A. Tversky (eds), *Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

base de problèmes présentés à des groupes variés de sujets adultes, les jugements intuitifs que ces sujets portent sur l'évaluation de la probabilité d'événements. Constatant des divergences frappantes et constantes entre les réponses offertes par les sujets et la théorie normative des probabilités qu'ils favorisent — la conception « bayésienne » ou subjective — ils en infèrent que les sujets ont des « biais » et des « heuristiques » qui les conduisent à porter ces jugements erronés systématiques. Les jugements en question peuvent être tenus comme la manifestation de croyances répandues des sujets à propos de la probabilité d'événements, et ils manifestent aussi une structure inférentielle, même si celle-ci est erronée. Mais les biais et les heuristiques qui conduisent à ces croyances ne sont pas eux-mêmes des croyances. Ce sont des représentations, plus ou moins tacites, plus ou moins conscientes. Selon Kahneman et Tversky, ces représentations expliquent l'existence des croyances et des jugements statistiques correspondants. L'explication en question est causale, au sens favorisé par la psychologie cognitive : la présence massive de certaines représentations plus ou moins conscientes dans le système cognitif des sujets induit des croyances particulières. Ces effets sont plus ou moins automatiques, comme dans les illusions perceptives (et d'ailleurs Kahneman et Tversky eux-mêmes comparent les effets des biais à ceux des illusions visuelles, comme celle de Müller-Lyer). Jusque-là, je ne vois pas de raison de ne pas dire que l'explication de croyances collectives ou tout au moins répandues est une forme d'explication causale. Mais Raymond Boudon a fait remarquer, à propos de ce genre de cas, que l'on pouvait, contrairement à Kahnemann et Tversky, dire que les sujets ont de « bonnes raisons » d'avoir ces croyances, fondées sur des conjectures parfaitement raisonnables, infirmant ainsi le diagnostic d'irrationalité des sujets qui tend à s'imposer quand on constate qu'ils dévient systématiquement de la norme du bon jugement statistique¹. Raymond Boudon parle en ce sens de « raisons transsubjectives », considérées par le sujet comme raisonnables et convaincantes. Je m'accorde avec son analyse, à ce seul point terminologique près : il l'appelle « cognitive », ce qui, au sens qu'a pris le souvent ce terme dans le contexte des disciplines « cognitives », renvoie plutôt à des explications causales qu'à des explications du type de celles qu'il vise, en termes de raisons. Je ne reprendrai pas ici les analyses de Raymond Boudon sur les résultats de Kahneman et Tversky, mais je crois qu'on

1. Raymond Boudon, *op. cit.*, p. 172-177 et *passim*.

peut les corroborer avec certaines critiques adressées à Kahneman et Tversky par d'autres auteurs comme Gerd Gigerenzer¹. Gigerenzer a repris un grand nombre d'expériences de Kahneman et Tversky, mais en partant non plus de l'hypothèse que la conception normative des probabilités permettant d'évaluer les résultats devait être la conception bayésienne ou subjectiviste, mais de la conception fréquentiste. Quand on interprète les jugements donnés par les sujets comme des raisonnements au sujet de la *fréquence relative* de certains événements dans des ensembles d'événements, et non pas comme des probabilités subjectives d'événements isolés, les jugements des sujets deviennent beaucoup plus raisonnables, et il n'est plus légitime de leur attribuer des erreurs systématiques. On répondra sans doute que cela ne prouve pas que d'autres principes d'inférences tacites et d'autres schèmes d'évaluation des probabilités — des schèmes d'évaluation fréquentiste — ne sont pas à l'œuvre, expliquant causalement les jugements intuitifs en question. Ces schèmes, suggèrent certains auteurs, peuvent s'expliquer de manière évolutionniste : ils ont été sélectionnés par nos ancêtres parce qu'ils favorisent certaines actions coordinatrices au sein de groupes sociaux². Si cette explication évolutionniste était correcte elle ne montrerait pas que les sujets ont des raisons plausibles, mais qu'ils sont sous l'emprise de schèmes opérant mécaniquement. Peu importe que l'explication évolutionniste soit correcte ou pas. Supposons cependant qu'elle le soit. Elle n'interdit pas le phénomène suivant : que les sujets soient non seulement sous l'emprise de schèmes d'inférence statistique fréquentistes, mais aussi qu'ils aient *intériorisé* ces schèmes et qu'ils les *acceptent* comme des *normes* de leurs raisonnements statistiques, au lieu de simplement les subir passivement. Cela relèverait alors non plus seulement des croyances, et des jugements spontanés ou même réfléchis des sujets, mais de leur acceptation de certaines règles d'inférence. Il semble que les travaux de psychologie cognitive qui étudient les réactions spontanées à des tâches variées de raisonnement excluent cette hypothèse par principe. Ils l'excluent parce qu'ils entendent tester, précisément, les réponses intuitives à des tâches cognitives variées, *en dépit de* leur connaissance de théories normatives du raison-

1. Cf. en particulier G. Gigerenzer, « How to make cognitive illusions disappear, a critique of heuristics and biases », *European Journal of Psychology*, 23, 1991. Cf. P. Engel « Logique, psychologie et normes de rationalité », in O. Houdé et D. Miéville (eds). *Pensée logico-mathématique. nouvelles approches*, Paris, PUF, 1993.

2. Cf. en particulier L. Cosmides, « The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped how Human Reason? », *Cognition*, 31, 1989, p. 187-276.

nement, déductif ou inductif. Or les sujets testés ignorent, précisément, le plus souvent, la logique élémentaire usuelle, ou la théorie statistique de Fischer, et les effets constatés demeurent souvent même quand ils les connaissent, bien ou mal. Mais cela ne leur interdit pas de chercher à formuler de tels principes normatifs de raisonnement, aussi inadéquats soient-ils. On a noté, par exemple, que dans la célèbre tâche de sélection de cartes de Wason¹, les sujets qui réussissent à résoudre la tâche s'appuient implicitement sur l'équivalence entre *si p alors q*, et *non (p et non q)*, et même la reconnaissent explicitement, alors même qu'ils assimilent souvent aussi ce conditionnel à un biconditionnel². Il y a là une connaissance partielle des règles logiques correctes, mêlée à des erreurs élémentaires. Si ceci est correct alors il y a plus, dans la formation de jugements logiques ou statistiques, que l'usage de règles implicites ou d'effets cognitifs variés. Il y a une tentative pour raisonner, c'est-à-dire juger à partir de raisons, quelle que soit leur nature, ce qui implique d'*accepter* des propositions, de les prendre pour prémisses, pour en tirer des conclusions, et les communiquer.

On est encore loin, dans ces cas, de véritables croyances collectives, susceptibles d'être des objets dans des argumentations, et reconnues au sein d'un groupe social de manière explicite. On est encore plus loin de ce que Gilbert appelle des acceptations conjointes. Mais cela suggère, je crois, qu'il y a plus, dans la formation de nombre de croyances répandues, que des simples effets de processus et de représentations cognitives opérant de manière causale.

Si ceci est correct, il y a place pour deux types distincts d'explications des croyances aussi bien individuelles que collectives : des explications causales, du type de celles que cherchent à proposer les sciences cognitives, et des explications par les raisons, qui sont, comme le disait Davidson, elles aussi des causes, mais des « causes rationnelles », des actions et des croyances. Et ces explications ne sont pas antagonistes, mais complémentaires.

1. La littérature est énorme. Cf. P. Wason « Reasoning about a rule », *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 20, 1968, p. 273-281. Pour une présentation, cf. P. Engel, *La norme du vrai*, Gallimard, Paris, 1989, chap. 13 et *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard, ch. 4, pour une défense de la compatibilité des explications causales et des explications par les raisons esquissées ici.

2. Cf. D. Sperber, F. Cara et V. Girotto, « Relevance Theory Explains the Selection Task », *MS*, 1994, à paraître.