

## SOCIOLOGIE COGNITIVE ET EXPLICATION FONCTIONNELLE

*Olivier Ouzilou*

CEPERC / Université de Provence  
*olivier\_ouzilou@yahoo.com*

### RÉSUMÉ

*Après avoir exposé certains éléments de ce que Raymond Boudon (1995) nomme le « modèle cognitiviste d'explication des croyances » et après avoir analysé certaines de ses implications épistémologiques, je me propose de soutenir dans ce texte l'idée selon laquelle le mode d'explication fonctionnaliste est susceptible d'enrichir et de compléter ce modèle cognitiviste en sciences sociales. Suivant en cela la métaphysique sociale de Philip Pettit et en m'appuyant sur la notion de « causalité virtuelle » qu'il développe, je tente de montrer que la réintroduction des paramètres fonctionnels peut expliquer non pas tant l'émergence que la résistance de certaines croyances, résistance qu'une analyse strictement cognitive semble parfois inapte à éclairer.*

### ABSTRACT

*After presenting some elements of what Raymond Boudon (1995) calls "the cognitivist model of belief explanation", and after analyzing some epistemological implications of this model, I argue in this paper for the view that the functionalist model can enrich and complete the cognitivist model in the social sciences. Informed by Philip Pettit's social metaphysics, and leaning on the notion of "virtual causality" that he develops, I try to show that the reintroduction of functional parameters can explain the resistance, but not the emergence of some beliefs; a resistance that a strictly cognitive analysis fails to illuminate.*

### MOTS-CLÉS

Croyance, Fonctionnalisme, Jon Elster, Philip Pettit, Rationalité, Raymond Boudon

## 1 INTRODUCTION

**D**ans son ouvrage portant sur les contradictions vécues par les enfants d'immigrés algériens en France, le sociologue Abdelmalek Sayad écrit :

Comme dans l'ancien contexte colonial, nombre de traits culturels, tels, par exemple, certains détails vestimentaires (...), certaines conduites ou croyances, continuent à être investis d'une fonction supplémentaire, celle de signes distinctifs. Renoncer à ces signes ne manque pas d'être interprété comme une marque d'allégeance à l'autre et, corrélativement, comme un reniement ou un « retournement » de soi (Sayad, 2006, 167-168).

Nous pourrions résumer notre problème principal en partant d'une question simple à propos de cet extrait : que signifie le fait qu'une croyance puisse être investie « d'une fonction supplémentaire » ? Il semble à première vue légitime de caractériser une croyance par sa fonction représentative, autrement dit par sa prétention à s'ajuster à la réalité : l'individu se représente ainsi sa propre croyance comme visant la vérité. Cependant, si l'on suit l'auteur, une seconde caractéristique peut venir se greffer sur la première. Cette caractéristique serait *fonctionnelle* : en plus de représenter le monde, une croyance peut également constituer un marqueur identitaire dont l'abandon semble avoir un coût social important puisqu'il risque d'être interprété comme une trahison à l'égard d'un groupe particulier. La croyance en question se voit ainsi dotée d'une fonction : celle de souligner une appartenance distinctive ou, plus essentiellement, de maintenir sa fidélité à l'égard du groupe social en question. L'écart entre ces deux types de considération est manifeste et réside, en partie, en ce que les caractéristiques fonctionnelles ne semblent entretenir aucun lien avec l'idée même de « vérité » et donc de « représentativité » au sens où nous avons entendu ce terme plus haut. Nous nous interrogerons ici sur la possibilité de combiner ces deux types de propriété et, par là, les deux modes d'appréhension et d'explication des croyances en sciences sociales qui se réfèrent spécifiquement à chacune d'elles.

Remarquons, tout d'abord, que cette manière de décrire et d'appréhender les croyances semble aisément compréhensible pour le lecteur. Souvent mobilisée dans les sciences sociales, elle se rencontre également dans la vie ordinaire : ne pense-t-on ou n'affirme-t-on jamais, par exemple, qu'une personne adhère à certaines idées *parce que* cette croyance la préserve de certaines réflexions qui lui seraient peut-être néfastes ou douloureuses ? La prise en compte de ce type de facteur paraît bien appartenir, en ce sens, à nos schèmes usuels d'attribution et d'explication des états mentaux : on peut ainsi parfois s'appuyer sur ce type de considération pour *prédire* les réactions de quelqu'un. Or ce mode d'explication semble bien contenir une forme de fonctionnalisme au moins implicite. Reprenons notre exemple : affirmer que certaines croyances s'imposent parce qu'elles préservent l'esprit de considérations néfastes revient à dire que le contenu de la croyance a pour *effet* de maintenir un certain équilibre psychique mais également que cet effet *explique* le

succès et donc en partie l'existence de la croyance en question. De plus, ce cas de figure se conforme à un autre critère distinctif du mode d'explication fonctionnaliste : les conséquences de l'adoption de cette même croyance (la préservation ou l'équilibre psychique) expliquent certes l'adhésion en question, mais elles ne sont pas censées être *visées* ou *perçues* comme telles par l'individu qui y adhère.

Nos schèmes ordinaires d'attribution et d'explication de croyances semblent, au moins à cet égard, pouvoir être caractérisés par une certaine mixité. Nous considérons ainsi, d'une part, que les croyances des individus sont très souvent expliquées par les *données* qui les justifient. C'est en gros le type d'analyse sociologique qui définit ce que Boudon nomme le « modèle cognitiviste d'explication des croyances » (Boudon, 1995). Mais nous intégrons parfois, d'autre part, des éléments fonctionnels à nos explications mentales ordinaires, ce qui rapprocherait naturellement ces dernières du mode d'explication dit « fonctionnaliste » en sciences sociales. Comme nous le verrons, ces deux types d'explication semblent en effet antagonistes du point de vue de la *pertinence causale et explicative qu'ils accordent aux raisons cognitives de croire*. Comment dès lors concilier ces deux approches ? Plus précisément, qu'explique et que signifie véritablement le fait d'attribuer une fonction à une croyance ?

Nous tenterons ici de fournir un modèle qui nous permette de penser cette compatibilité. Pour ce faire, nous présenterons d'abord certains traits caractéristiques du modèle d'explication cognitiviste des croyances en soulignant ce qui le distingue de l'approche fonctionnaliste. Nous verrons ensuite en quoi une certaine utilisation des idées fonctionnalistes peut éventuellement compléter et enrichir ce modèle.

## 2 LE MODÈLE COGNITIVISTE D'EXPLICATION DES CROYANCES

### 2.1 LA RATIONALITÉ ÉPISTÉMIQUE

Il existe plusieurs manières d'appréhender sociologiquement les phénomènes cognitifs. Je m'attacherai ici au modèle cognitiviste d'explication des croyances entendu sous sa forme boudonienne. Ce mode d'explication se distingue par la place centrale qu'il accorde à la rationalité cognitive ou épistémique. Nous emploierons ces termes indifféremment dans ce texte, la rationalité cognitive boudonienne s'apparentant à ce que les philosophes analytiques appellent la « rationalité épistémique ». Cette dernière se distingue de la rationalité pratique ou pragmatique par la visée de vérité qui lui est propre. Présentons succinctement certains des aspects de ce cadre d'analyse qui retiendront notre attention.

Ce modèle contient tout d'abord une *thèse méthodologique* : expliquer l'émergence d'une croyance particulière revient à restituer les raisons cognitives que les sujets ont eu d'y adhérer. L'emploi du passé vise ici à différencier ce qu'on pourrait appeler, après Williams (1982), les raisons internes

des raisons externes. Bien que l'auteur utilise cette distinction pour caractériser les différents types de raisons d'agir, celle-ci peut également s'appliquer aux raisons de croire (Engel, 2009, 21). Précisons notre propos. Les raisons externes sont les raisons objectives *qu'il y a* de croire que P tandis que les raisons internes sont les raisons *pour lesquelles* je crois que P. Il existe ainsi un grand nombre de raisons cognitives de croire que le Père Noël n'existe pas (les incohérences internes au mythe, ses incompatibilités avec la réalité, le fait que des personnes dignes de confiance nient son existence, etc.) mais toutes ces raisons ne sont pas nécessairement mes raisons. Autrement dit, elles ne sont pas nécessairement intervenues dans le cheminement mental effectif qui m'a conduit à réviser cette croyance (en réalité, j'ai simplement démasqué l'endroit où se cachaient mes cadeaux) et elles ne m'étaient peut-être pas même accessibles. Cette différenciation entre raisons internes et raisons externes<sup>1</sup> est cependant parfois difficile à opérer : elle s'appuie en effet souvent sur nos pratiques de justifications qui sont elles-mêmes quelquefois ambiguës. Ainsi, une première difficulté apparaît pour le modèle cognitiviste d'explication des croyances : la considération de certaines raisons est parfois *postérieure* au processus qui nous a initialement conduit à telle adhésion. Celles-ci peuvent consolider cette même adhésion en lui attribuant un surcroît de légitimité épistémique. Il peut dès lors arriver que, victimes en cela de ce que l'on nomme un « biais de rétrospection »<sup>2</sup> (Marcus, 1986), nous réinterprétions ce processus en y incluant ces raisons qui n'en faisaient pourtant pas partie. Quoi qu'il en soit, les raisons externes, une fois appropriées par le sujet, peuvent devenir internes et ainsi, par exemple, contribuer à expliquer la consolidation de notre croyance initiale. On comprend dès lors la grande différence qu'il y a entre l'évaluation épistémique d'une idée et l'évaluation épistémique de l'adhésion à une idée qui, seule, porte sur les raisons internes de croire et donc sur un cheminement réel. Nous nous intéresserons dans ce texte à ce second type d'évaluation parce qu'il peut inclure une approche socio-historique de l'objet. Nous verrons plus loin (cf. 2.3) que la spécificité du mode d'analyse des phénomènes cognitifs que prône l'individualisme méthodologique boudonien réside précisément en ce qu'il intègre l'évaluation épistémique à l'explication sociologique de nos adhésions puisqu'il se donne

---

1. Un évaluateur anonyme de la revue *Igitur* me fait justement remarquer que nous adhérons à un très grand nombre d'idées sans que ces adhésions procèdent d'un cheminement mental quelconque. Ces croyances ne semblent ainsi pas avoir de « raisons internes », au moins au sens où nous l'entendons ici, bien qu'on puisse toujours leur trouver après coup des justifications objectives, et donc des « raisons externes ». On pourrait alors dire que le concept de « raison interne » est pertinent pour expliquer un *certain* type d'acquisition de croyances mais qu'il ne peut rendre compte de toutes les manières dont se forment nos adhésions.

2. Le « biais de rétrospection » concerne généralement notre mémorisation des événements passés : il consiste, pour un sujet, à rendre ses souvenirs conformes à l'état, aux jugements ou aux évaluations qui sont les siens au moment de cette même remémoration. Marcus (1986) a ainsi pu montrer que le souvenir de nos jugements politiques passés est fortement affecté par nos convictions politiques présentes.

pour tâche de restituer les raisons internes de croire des agents.

L'approche boudonienne consiste donc à affirmer avec force que les raisons pour lesquelles nous croyons sont les raisons *en vertu desquelles* nous croyons puisque les raisons internes figurent dans le processus de formation d'une croyance, c'est-à-dire dans son histoire causale. Mais elle franchit un pas supplémentaire en généralisant ce principe à *tous* les types de croyances. C'est donc l'idée d'une asymétrie épistémologique entre les croyances vraies et les croyances fausses (que l'on renvoie souvent à des causes intrinsèquement sociales) ou entre les croyances positives et normatives que refuse l'auteur. Une autre implication épistémologique de ce principe est l'idée de *continuité* entre la connaissance ordinaire et la connaissance scientifique qu'elle permet d'envisager. D'un point de vue sociologique, cette thèse a d'importantes conséquences. Tout d'abord, des concepts comme ceux de « socialisation » ou d' « intériorisation », souvent invoqués afin d'expliquer l'émergence et la persistance de nos croyances, ne seraient que des notions « sténographiques » (Boudon, 2003, 63-65) et purement descriptives puisqu'elles n'expliciteraient jamais les contenus effectifs de l'activité cognitive des agents. De plus, parce qu'elle récuse toute dissociation stricte entre les principes explicatifs et les principes justificateurs de nos croyances, cette thèse s'oppose à une idée fréquemment admise en sciences sociales selon laquelle les justifications de nos croyances seraient nécessairement de l'ordre de la *rationalisation* ou de ce que Pareto (1917) appelle le « vernis logique », c'est-à-dire d'une reconstruction artificielle mais socialement et épistémiquement acceptable du processus d'adhésion.

Enfin, et Boudon y insiste par endroits, cette thèse aurait également l'avantage d'expliquer certaines données *phénoménologiques* (Boudon, 1995, 65). Nous reviendrons sur cet aspect en nous interrogeant sur sa pertinence. Illustrons-le, pour le moment, à notre manière : lorsque nous justifions nos croyances ou même certaines de nos réactions, comme une réaction d'indignation, nous avons le sentiment, d'une part, que les raisons que nous exprimons *préexistent à leur expression* mais surtout, d'autre part, que la restitution de ces raisons est pertinente pour *expliquer* l'émergence de notre croyance ou de notre réaction – même si nous pouvons avoir des difficultés à expliciter la nature du rapport de causalité en question. Il semblerait ainsi étrange d'entendre une personne nous révéler, au moment même où elle tente de justifier l'indignation qu'elle dit ressentir à propos de telle déclaration ou de tel état de chose, que les raisons qu'elle exprime afin de justifier cette émotion n'entretiennent en réalité *aucune* relation avec sa réaction actuelle d'indignation, qu'elles ont été inventées (et non simplement formulées) suite à son indignation et qu'elles ne contribuent donc en rien à l'expliquer. Nous nommerons respectivement les deux assomptions en question le « présupposé de la restitution » et le « présupposé de l'efficacité causale des raisons ». Ces deux assomptions, qui nous semblent constitutives d'une grande partie de nos modes d'interaction ordinaires et auxquelles se conforme le modèle cognitiviste d'explication des croyances, paraissent, si on les prend au sérieux,

difficilement compatibles avec toute entreprise de réduction de la rationalité à la rationalisation au sens où nous avons défini ce terme plus haut. Mais elles vont également, et plus profondément, à l'encontre de ce que Boghossian nomme le « constructivisme de l'explication rationnelle » (Boghossian, 2006, 28), à savoir la thèse selon laquelle la seule reconstitution des raisons épistémiques de croire s'avère *par principe* inapte à expliquer l'émergence d'une croyance dès lors qu'elle est déconnectée d'une enquête simultanée concernant les motivations pragmatiques des agents. Ces motivations pragmatiques seraient ici relatives aux besoins et aux intérêts sociaux des individus et constitueraient ainsi en réalité des raisons plus ou moins conscientes de vouloir croire. L'idée selon laquelle les raisons que nous invoquons ne seraient que des rationalisations rétrospectives, des constructions sociales ou ce que Durkheim nomme des « prénotions » (Durkheim, 1988, 112) et qu'elles n'auraient par conséquent aucune incidence sur nos adhésions contredit en effet notre conception spontanée de nous-mêmes comme agents globalement rationnels et *motivés par des justifications* auxquelles nous sommes au moins partiellement sensibles<sup>3</sup>. La proximité qu'entretient ce mode d'explication des croyances avec les schèmes usuels d'attribution d'états mentaux que nous mobilisons au cours de nos interactions sociales semble, sans cependant constituer le moins du monde un argument décisif, apporter une certaine plausibilité à l'individualisme méthodologique boudonien. Nous verrons en quoi l'idée selon laquelle cette proximité accroît la vraisemblance de ce modèle cognitiviste sera récusée par une approche fonctionnaliste des croyances des agents sociaux.

## 2.2 L'INTÉGRATION DES FACTEURS EXPLICATIFS A-RATIONNELS ET EXTRINSÈQUES

Le modèle cognitiviste d'explication des croyances ainsi entendu n'est cependant pas incompatible avec l'admission de facteurs ne relevant pas directement de la rationalité épistémique.

L'attention portée aux raisons ou au sens qu'a pour le sujet une croyance

---

3. Quelle que soit la validité de ce type de remarque, remarquons que cet argument rappelle quelque peu ce que l'on nomme en philosophie des sciences l'« argument du miracle » et qui consiste à soutenir que « la proposition que les théories scientifiques approuvées sont approximativement vraies et que nous avançons vers une véritable connaissance de la nature est la seule explication crédible du succès des théories scientifiques en matière de prédiction de nouveaux phénomènes » (Esfeld, 2009, 52). Ainsi, comme le souligne P. Pettit, on peut en effet penser qu'il relèverait du miracle que notre langage justificateur ordinaire concernant nos motivations (et la prétention explicative qui lui est intrinsèque) soit *systématiquement* faux et qu'il puisse néanmoins simultanément définir « ce cadre d'anticipation stable et opératoire » (Pettit, 2004, 56) qui constitue notre psychologie ordinaire et dont la fécondité est incontestable. Il semble, de plus, difficile d'imaginer à quoi pourraient ressembler nos interactions sociales, et ce que deviendrait le sens même de la notion de « conversation », si *toutes* nos justifications cognitives et axiologiques étaient conçues comme des rationalisations. Ces dernières ne donneraient plus lieu à des échanges à proprement parler mais à des décriptages permanents.

ne doit en effet pas faire oublier qu'entrent également dans le processus de formation de nos croyances d'autres éléments qui, bien qu'internes aux croyances, n'en sont pas moins a-rationnels. On a pu, par exemple, argumenter en faveur de l'idée selon laquelle certaines propriétés internes aux contenus de nos représentations facilitaient leur diffusion. Ainsi, Boyer (2003) a tenté de montrer que les concepts surnaturels les plus aisément mémorables, et donc les plus susceptibles d'être diffusés au sein d'une population, avaient pour caractéristique de combiner « une seule violation ontologique et la préservation d'un arrière-plan d'inférences intuitives » (*ibid.* 99). Explicite-tons, à titre d'illustration, l'un des aspects de cette théorie. Notre esprit serait ainsi réceptif aux concepts qu'un certain type de violation rend saillants : par exemple, l'idée d'un homme qui passe à travers les murs (violation ontologique du concept de « personne ») est plus susceptible d'appartenir à un répertoire religieux que l'idée d'un homme dont chaque main aurait six doigts (violation surprenante mais non-ontologique) du fait de *sa plus grande aptitude à être mémorisée*. Cette caractéristique, bien qu'elle ne soit ni nécessaire ni suffisante (Bronner, 2010, 148-158), semble toutefois bien constituer une propriété intrinsèque et pertinente pour expliquer le succès de certaines croyances. Il est vrai qu'elle permet de détecter et éventuellement d'expliquer la présence d'invariants conceptuels propres aux contenus de nos adhésions les plus répandues. Or la prise en compte de cette dimension ne semble pas *a priori* exclusive de l'approche épistémique que nous avons exposée plus haut : une approche plurielle des phénomènes cognitifs rend au contraire pensable le fait que différents facteurs (pour reprendre notre exemple, la dimension rationnelle ou épistémique des contenus de nos croyances *et* leur caractère mémorable) puissent simultanément jouer un rôle dans le processus d'acquisition d'une croyance.

Par-delà ces composantes, que soulignent les approches naturalistes des croyances, d'autres limitations non strictement cognitives ont été mises en évidence : la dimension spatio-temporelle de nos croyances ainsi que leur dépendance culturelle et contextuelle. Il semble ainsi évident que nos adhésions dépendent en grande partie de la nature de l'offre cognitive, c'est-à-dire des contenus et des systèmes explicatifs socialement disponibles, étant donnée la grande difficulté que peut représenter pour les agents sociaux la mise à distance des catégories culturelles au sein desquelles leur réflexion se déploie. Mais la contextualité des croyances n'est nullement incompatible avec leur rationalité puisque les individus sont très souvent sensibles aux croyances qui sont *congruentes* avec ce que Schütz nomme leur « réserve pré-organisée de connaissances » (2007). Cet effort de mise en cohérence des données et d'insertion des éléments culturels et contextuels dans un cadre explicatif global témoigne bien du fonctionnement rationnel de l'esprit et de l'idéal d'intégration auquel il soumet les contenus qu'il appréhende. On a, en ce sens, pu montrer que certaines rumeurs devaient en partie leur succès à leur compatibilité avec un certain nombre de stéréotypes dominants. Ainsi, la popularité de la légende de la dissimulation des morts dans le XIII<sup>e</sup> arrondissement pa-

risien suite à leur très faible dénombrement dans les années 80 fut, malgré le peu de vraisemblance de son contenu, certainement facilitée par un grand nombre d'idées reçues portant sur l'immigration clandestine et en particulier sur les caractéristiques supposées de la population chinoise (Bronner, *op.cit.*, 148-151). Ce type de considérations se distingue par conséquent des explications irrationnalistes des croyances extrêmes qui considèrent souvent ce type de croyances comme le *symptôme* ou bien l'effet direct de réalités intrinsèquement affectives (la peur, le ressentiment ou la paranoïa auxquels on rattache, par exemple, les croyances conspirationnistes) ou même comme l'expression de fantasmes collectifs inconscients (Morin, 1969).

Enfin, certaines composantes *extrinsèques* aux contenus de nos croyances sont également pertinentes afin d'expliquer la nature des adhésions qu'elles suscitent. Ces composantes sont en partie conditionnées par la dimension sociale de la diffusion des croyances et elles concernent les propriétés du médiateur (ou du producteur) et du récepteur de la croyance. Ainsi, toutes choses égales par ailleurs, nous adhérons plus ou moins facilement à certains contenus selon la crédibilité que nous attribuons à celui qui nous les transmet. Cette crédibilité peut, entre autres, dépendre de la position sociale du médiateur, de l'autorité épistémique que nous lui imputons ou, ce qui est souvent très différent, de la confiance individuelle qu'il suscite (Luhmann, 1968, 60-61). Quoi qu'il en soit, la question de la confiance que nous accordons aux producteurs d'idées ou à leurs médiateurs est essentielle : si la connaissance nous rend progressivement aptes à *hiérarchiser* les instances ou les individus à qui nous accordons notre confiance, aucune connaissance ne pourrait advenir sans une forme initiale et quelque peu aveugle de confiance envers certains individus ou institutions. C'est pourquoi on a pu argumenter en faveur de l'idée selon laquelle la confiance était une notion proprement épistémique (Origgi, 2004). Ce type d'interrogation porte plus généralement sur la fiabilité des processus sociaux d'acquisition de connaissance et constitue depuis peu l'objet même de ce qu'on appelle l'« épistémologie sociale ».

De même, certaines propriétés du récepteur sont également pertinentes dans l'explication de ses adhésions et, plus largement, de la diffusion d'une croyance. On peut, à titre d'exemple, mentionner les « effets axiologiques » (Boudon, 1995, 489) qu'ont sur nous les contenus proposés sur le marché cognitif : les individus ont en effet souvent tendance à filtrer les *informations* reçues selon leur degré de compatibilité avec les *valeurs* auxquelles par ailleurs ils adhèrent. Une épistémologie relativiste aura par exemple des chances d'être favorablement accueillie par des individus qui rejettent moralement toute forme d'ethnocentrisme occidental (Boudon, *ibid.*; Boghossian, *op.cit.*, 8) sans que les difficultés conceptuelles qui semblent inhérentes à une telle épistémologie ne puissent leur venir à l'esprit. Ainsi les effets axiologiques que produisent les théories constructivistes du fait de l'apparent potentiel libérateur qu'elles semblent contenir expliquent, selon Boghossian (*ibid.*), en grande partie leur succès. Cette contamination de nos engagements cognitifs et théoriques par des paramètres axiologiques biaise souvent nos

jugements. En un sens, notre esprit est ici encore en quête de *cohérence*, ce qui est le propre de la rationalité épistémique, mais celle-ci s'effectue à un niveau qui dépasse nos exigences strictement cognitives puisque les informations reçues ne sont pas évaluées par rapport à d'autres données dont nous disposons mais du point de vue ici de nos options morales. Or l'origine axiologique d'un jugement ne semble pas pouvoir être comptée parmi les raisons épistémiques d'une adhésion : en effet, les valeurs morales peuvent bien justifier des résistances émotionnelles et pratiques face à certains aspects du réel mais elles ne peuvent pas prétendre légitimement déterminer notre *connaissance* de la réalité. La problématique de la contamination du croire par les valeurs est conceptuellement assez proche de celle des « biais motivationnels » qui orientent nos jugements conformément à nos intérêts. La sociologie cognitive doit intégrer ce type de dimension dans l'explication des croyances. Nous y reviendrons en seconde partie car cette problématique a un lien assez étroit avec la question de l'utilisation du fonctionnalisme en sciences sociales.

### 2.3 QU'EST-CE QU'UN « CONTEXTE COGNITIF » ?

Le paradigme cognitif n'exclut donc pas la dimension non strictement rationnelle que comporte l'acquisition de nos croyances. L'une des spécificités de la sociologie cognitive est cependant, d'un point de vue général, de refuser l'idée selon laquelle la reconstitution du contexte social consiste nécessairement à mettre en évidence des *déterminants* sociaux de nos croyances, et ce parce qu'elle appréhende les individus comme des « agents cognitifs » (Kim, 2006, 59). Ainsi, lorsqu'elle tente de reconstituer, entre autres, les croyances des agents afin d'expliquer certains phénomènes sociaux, l'approche boudonienne prend en compte le fait que pèsent sur le processus de formation de ces mêmes croyances non seulement des facteurs sociaux mais également des contraintes liées aux normes de rationalité, ce qui semble exclure l'idée d'une détermination sociale aveugle de nos adhésions. Le paradigme cognitif tente en un sens d'intégrer à l'analyse sociologique l'idée, exprimée entre autres par Kim, selon laquelle

pour que soient possibles l'interprétation et l'attribution de croyances, nous devons non seulement postuler la rationalité globale des agents cognitifs, mais aussi continûment évaluer et réévaluer les croyances putatives d'un agent cognitif en tenant compte de leur relation probatoire à d'autres croyances et à d'autres attitudes propositionnelles (*ibid.*, 59).

La prise en compte du fait que les contenus auxquels adhèrent les agents sont étroitement liés, par exemple, aux différentes positions sociales qu'ils occupent n'implique ainsi nullement que les normes d'acceptabilité épistémique qu'étudie l'épistémologie classique n'aient *aucune* pertinence pour expliquer ces adhésions. La notion de rationalité cognitive qu'invoque et mobilise l'individualisme méthodologique boudonien implique précisément le fait que les

agents se conforment dans une certaine mesure à ces normes et qu'ils reconnaissent ainsi au moins implicitement leur validité.

Il nous faut toutefois préciser notre propos : qu'est-ce que la constitution d'un « contexte cognitif » ? Tout d'abord, précisons qu'aucune reconstruction de contexte ne peut être exhaustive. Cette dernière doit dès lors être sélective et trier les éléments auxquels elle attribue une pertinence explicative. D'une manière générale, l'approche cognitive prélève sur un contexte social ses éléments cognitifs afin d'expliquer un phénomène social particulier. Plus précisément, la constitution d'un contexte cognitif sélectionne au sein d'un contexte social ce que les agents ont perçus comme étant des données probantes et justificatrices de leurs croyances et tente d'expliquer leur émergence. La sociologie cognitive intègre ainsi à son analyse l'aptitude des agents sociaux à évaluer épistémiquement certaines données et donc à les considérer comme des raisons de croire<sup>4</sup>, sans naturellement réduire les phénomènes sociaux à leur dimension cognitive.

Prenons un exemple. Merton (1965, 144-145, repris par Boudon, 1979, 77-80) analyse le racisme anti-noir des ouvriers américains suite à la seconde guerre mondiale en *reconstituant les données* qui ont façonné la croyance raciste des agents en question : ainsi, les ouvriers blancs « constatent » que les ouvriers noirs sont des briseurs de grève puisqu'ils acceptent les emplois que « créent » les grévistes et plus généralement tous les emplois à bas salaires. Mais ils ignorent deux choses : les facteurs d'ordre économique et social qui expliquent, par exemple, leur ignorance de la discipline syndicale et, surtout, le fait que leur croyance est auto-réalisatrice puisqu'elle favorise l'exclusion des noirs des syndicats et contribue ainsi à renforcer ce qu'elle dénonce. La reconstitution sociologique du contexte cognitif consiste ici à déceler les données qui sont supposées justifier les croyances (par exemple, le fait perçu par les grévistes que les noirs effectuaient réellement leur travail) et à les expliquer (en invoquant, entre autres, le fait que les noirs provenaient de pays faiblement industrialisés et qu'ils ignoraient donc le mode de fonctionnement des syndicats). Il s'agit donc bien d'exhiber ici des croyances en certains contenus explicites mais également des croyances implicites en certaines *relations de justification* censées mener à ces contenus.

La sociologie cognitive ne se contente donc pas d'explicitier les relations conceptuelles qu'entretiennent les contenus auxquels adhèrent les agents pour deux raisons. La première raison tient en ce qu'elle attribue, comme

---

4. À ce stade de la réflexion, on pourrait encore imaginer une forme de sociologie cognitive compatible avec la thèse que Boghossian nomme, en tentant de la réfuter, le « constructivisme de la justification » (Boghossian, *op.cit.*, 28). Ce type de constructivisme consiste à affirmer que nos normes épistémiques sont *intrinsèquement* dépendantes de leur contexte social d'émergence et qu'elles reflètent des intérêts et besoins contingents, c'est-à-dire eux-mêmes liés à ce contexte. L'une des conséquences de ce type de réductionnisme est l'idée d'une incommensurabilité entre les critères de justifications. Il s'agirait ainsi, pour reprendre une remarque de Rosat (préface à Bouveresse, 2006, IX-X) de traiter les raisons des autres comme des *faits* et non plus précisément comme des raisons.

nous l'avons vu, une efficacité causale aux raisons internes de croire des agents et en ce qu'elle tente de les soumettre à des procédures indépendantes de test et de vérification, ainsi que le prône Weber (1992, 285-287), pour qui la compréhension d'un comportement constitue bien un type d'explication causale. L'idée d'attribuer une « vie causale propre » (Kim, *op.cit.*, 194) au mental et donc aux raisons ainsi que le fait d'accorder aux énoncés portant sur ces dernières le statut de conjectures causales ne sont certes pas sans poser certaines difficultés (Kim, *ibid.*, 202 ; Wittgenstein, 1958, 43-46). Il ne s'agit toutefois pour nous ici que de clarifier les principes méthodologiques et épistémologiques du modèle cognitiviste d'explication des croyances. La seconde raison pour laquelle on ne peut réduire la sociologie cognitive à une entreprise d'explicitation réside en ce qu'elle se donne pour tâche de détecter les facteurs historiques, culturels et sociaux qui *expliquent* le fait que certains phénomènes apparaissent et soient ainsi identifiés par les agents comme des données *justifiant épistémiquement* certaines croyances. Sa dimension est en ce sens double : explicative et normative. L'aspect explicatif est essentiel : la tâche des sciences sociales consiste de ce point de vue à identifier ces réalités et à retracer les conditions socio-historiques de leur existence, c'est-à-dire à expliquer au moins partiellement l'émergence de ce que les agents appréhenderont comme des données justifiant à leurs yeux leurs propres croyances. L'explication cognitiviste des croyances entendue en ce sens prétend ainsi apporter une réponse aux questions générales portant sur la nature de l'influence que peuvent avoir des phénomènes sociaux sur nos représentations et adhésions. On voit ainsi que la constitution d'un contexte cognitif prend en compte le fonctionnement contextuel (et donc le caractère nécessairement limité) de notre rationalité et lui attribue une portée explicative. La plausibilité au moins apparente de ce type d'analyse semble liée au fait qu'elle s'appuie sur nos critères ordinaires d'imputation d'états mentaux et qu'elle convoque dans son explication des propositions psychologiques familières. Ainsi, la reconstitution du processus de formation de la croyance raciste effectuée par Merton semble, malgré la fausseté de la croyance qui en résulte, aisément compréhensible en ce qu'elle mobilise nos modes usuels de justification et d'explication de croyances.

#### 2.4 UNE AUTRE APPROCHE : L'EXPLICATION FONCTIONNALISTE

Afin de mieux percevoir la spécificité de la constitution d'un contexte cognitif, comparons-la avec un type différent d'appréhension des contextes sociaux qui caractérise l'un des autres cadres *explicatifs* des phénomènes cognitifs en sociologie : l'appréhension fonctionnelle. Nous tenterons ensuite, conformément à notre projet initial, de penser la possibilité de leur combinaison.

On a pu remarquer qu'il existait un grand nombre de « schèmes d'intelligibilité » en science sociales. Comme le souligne Berthelot (1990), certaines approches mobilisent par exemple dans leurs analyses, et parfois même si-

multanément, des postures explicatives fort diverses comme le schème dit « herméneutique » (qui postule que les phénomènes sociaux manifestent un sens caché qu'il s'agirait essentiellement d'interpréter), les schèmes « causal », « structural » ou « dialectique », etc. Le mode d'explication des croyances dit « fonctionnaliste » en sciences sociales est en ce sens un de ces schèmes d'intelligibilité du social et il semble bien constituer l'antithèse de l'enquête cognitive telle que nous l'avons jusqu'ici exposée. Son squelette logique semble, à première vue, pouvoir être énoncé de la manière suivante :

- (a) X croit que P parce que P remplit une fonction F
- (b) F est bénéfique à X
- (c) F n'est pas voulu par X
- (d) X n'a pas conscience de cette relation entre P et F

La condition (c) est essentielle car, si nous l'omettons, nous substituons à l'explication fonctionnaliste une forme de volontarisme doxastique. Ce dernier consiste à penser qu'une croyance peut immédiatement suivre d'une intention de croire, au sens où une action découle directement d'une intention d'agir, et il implique, par conséquent, que nous puissions croire à volonté. Cette thèse semble manifestement fautive. Comme l'écrit Williams (1973), je ne peux pas croire que P et croire *simultanément* que ma croyance que P découle uniquement de mon intention de croire que P : cela reviendrait à la fois à croire que P est vrai *et* à ne pas le croire car avoir l'intention de croire que P implique précisément de ne pas encore y croire. Croire que P, c'est croire que P est vrai. Mais la vérité n'entretient aucun lien conceptuel avec nos intentions ou décisions puisqu'une croyance doit être vraie indépendamment de notre volonté et que *tenter* de croire que P implique précisément de ne pas croire que P est vrai. D'où l'idée de Williams selon laquelle pour pouvoir croire que P suite à l'intention ou au désir de croire que P, je dois *oublier* ce processus de détermination intentionnelle ou affective de ma croyance puisqu'une conscience de ce même processus la relativiserait et donc la désactiverait. Si la condition (c) n'était ainsi pas présente, on pourrait en effet penser que la croyance que P ne résulte que de la prise de conscience de ses effets bénéfiques sur moi. Or, bien que la dimension téléologique soit l'une des caractéristiques essentielles de l'approche fonctionnaliste des croyances, cette dernière exclut par principe l'idée d'un rapport instrumental et conscient aux croyances<sup>5</sup> et de sa pertinence pour expliquer leur émergence. Arrivés à ce point, précisons notre propos : nous voudrions montrer que la constitution d'un contexte exclusivement fonctionnel *ôte toute pertinence explicative à la sensibilité des agents aux données épistémiques*. Rappelons que, par opposition, la prise en compte de cette même sensibilité oriente la constitution du contexte cognitif.

---

5. J'ajoute « conscient » car une certaine forme de fonctionnalisme, qu'on retrouve notamment chez Bourdieu, introduit l'idée de stratégies (tournées vers la maximisation de l'intérêt matériel et symbolique) qui ne sont pas nécessairement conscientes (cf. Bourdieu, 1980, 32).

Prenons un exemple de fonctionnalisme appliqué aux croyances : dans un ouvrage qui a suscité de nombreuses polémiques, Sand (2008, 310) tente d'expliquer l'implantation du judaïsme au sein de l'Empire Khazar<sup>6</sup> en invoquant l'idée selon laquelle

la volonté de conserver une indépendance face aux empires forts et désireux d'accroître leurs territoires – à l'exemple de l'empire byzantin orthodoxe et du califat abbasside – *incita* les souverains khazars à opter pour le judaïsme comme arme d'auto-défense idéologique (Sand, 2008, 310. Je souligne).

Cette thèse peut se comprendre de deux manières. Il est, en premier lieu, possible de concevoir que l'auteur décèle un calcul stratégique qu'auraient effectué les souverains. Ici, de deux choses l'une : soit nous avons affaire à une forme peu vraisemblable, comme nous l'avons vu, de volontarisme doxastique (les souverains khazars ont décidé de croire au judaïsme pour des raisons *pragmatiques* et ils se sont effectivement mis à croire à cette doctrine en conformité avec cette décision) ; soit ils ont répandu, pour des raisons politiques et quelque peu cyniquement, une foi qu'ils ne partageaient pas – ce qui constituerait alors un cas ordinaire de diffusion stratégique de croyances. Mais on peut également penser qu'il s'agit d'une explication authentiquement fonctionnaliste de la croyance en question : les souverains, et par la suite le peuple, ont endossé un système de croyances *parce que* ce système de croyances contribuait à leur survie face aux Empires voisins musulmans et chrétiens, et ce dans l'ignorance du lien fonctionnel entre l'installation de ce système de croyances et leur propre survie. Les deux interprétations divergent donc quant à la signification à attribuer au verbe « inciter » dans cette explication historique.

Admettons que l'explication fonctionnaliste soit vraie. On voit alors que le contexte social reconstruit aux fins de l'explication sera très différent et influera sur le *rôle explicatif accordé aux croyances et aux raisons internes de croire*. Les croyances seront alors appréhendées comme les éléments d'un système. Leur émergence et leur persistance seront analysées et évaluées du point de vue de la reproduction de ce système, autrement dit à la lumière de leur vertu fonctionnelle. Ainsi, la croyance au dogme judaïque n'est expliquée que du point de vue du potentiel d'auto-défense idéologique qu'il représente. Ce potentiel, quant à lui, se réfère fonctionnellement à cette entité collective qu'est le royaume Khazar dont il assure l'indépendance et donc la permanence en tant que tel. On a pu dire que ce type de téléologie objective invoquait une forme de causalité mystérieuse et nous y reviendrons (Elster, 1982, 455-456). Le fonctionnalisme accorde donc un rôle explicatif à des raisons à la fois non épistémiques et « externes » au sens où elles ne constituent pas des raisons propres aux agents, c'est-à-dire des raisons *pour* eux. L'approche

---

6. Les Khazars constituaient un peuple turc semi-nomade établi en Asie centrale dès le VI<sup>e</sup> siècle. On estime que l'Empire khazar s'effondra vers la fin du Xe siècle.

fonctionnelle délégitime ainsi *a priori* l'idée selon laquelle la considération des raisons cognitives de croire puisse avoir une incidence quelconque sur l'installation d'une croyance : les bonnes raisons que nous avons de croire ne suffiraient pas à expliquer le *fait* que nous croyions.

Une telle approche ne peut toutefois être complète qu'en expliquant pourquoi les individus invoquent des raisons fallacieuses, en l'occurrence des raisons non fonctionnelles. Nous retrouvons ici la notion de « rationalisation ». C'est, en effet, en tant que reconstruction erronée du processus d'adhésion que ces invocations prétendument justificatrices seront considérées. Expliquons nous : une explication fonctionnaliste reconnaît bien volontiers que les sujets ont très souvent, en plus de leurs croyances initiales de premier niveau, des croyances qui portent sur ces mêmes croyances ou plutôt sur les systèmes de raisons censés les justifier et les expliquer. Ainsi, les agents historiques croient que P mais ils peuvent également croire, comme nous l'avons vu plus haut, en l'existence de relations de justification entre certaines données et leur croyance que P. Nous retrouvons ici ce que nous avons appelé le « présupposé de la restitution » et « le présupposé de l'efficacité causale des raisons ». Ces croyances de second niveau peuvent être tacites – ce que remarque Sperber (1997, 2005, 1-2) qui distingue les croyances « intuitives » des croyances « réflexives » par le fait que les secondes s'accompagnent nécessairement de la représentation des raisons internes de croire. Les sujets croient donc en la validité des systèmes de justifications mais ils croient également, ce qui est une erreur, que ces systèmes de raisons *expliquent* leurs adhésions. En tant que rationalisations, ces croyances peuvent bien être sincères. Mais elles sont erronées puisqu'elles manquent le *processus téléologique et fonctionnel de formation de leurs propres croyances*. Le contexte cognitif tel que nous l'avons décrit ci-dessous et la sensibilité épistémique des individus peuvent éventuellement expliquer le *contenu de leurs rationalisations* ainsi que la prétention causale implicite que ces derniers attribuent fallacieusement à ces raisons. Ainsi, les individus adhérant au dogme en question peuvent bien, par exemple, avoir l'impression que certaines données justifient leurs croyances au dogme. C'est ainsi ce qu'affirmait Weber (1988) à propos des croyances religieuses des paysans romains : le polythéisme semblait plus vraisemblable à ces derniers parce qu'il leur paraissait davantage compatible avec le caractère aléatoire des phénomènes naturels. On voit ici que les faits naturels sont précisément considérés comme des données justifiant certaines croyances. Mais, si l'on suit la grille de lecture fonctionnaliste, ces données n'expliquent en réalité certainement pas le *fait qu'ils aient* ces croyances initiales qu'ils relient pourtant causalement à ces raisons : les données phénoménologiques mentionnées plus haut constitueraient donc un cadre d'interprétation de notre activité cognitive utile mais faux. Une approche authentiquement fonctionnaliste des croyances semble ainsi ôter toute pertinence explicative aux raisons cognitives et internes de croire.

### 3 LE PROBLÈME DE LA RÉSISTANCE DES CROYANCES ET LA PERTINENCE DE L'ANALYSE FONCTIONNELLE

#### 3.1 LA CRITIQUE DU FONCTIONNALISME

Nous avons vu que l'approche fonctionnelle et l'approche cognitive divergent en partie sur le problème de l'émergence des croyances. Le programme fonctionnaliste en sciences sociales a fait l'objet de nombreuses critiques. Ainsi, Merton dénonçait trois postulats des analyses fonctionnalistes (Merton, *op.cit.*, 68-82)<sup>7</sup> : le « postulat de l'unité fonctionnelle de la société », autrement dit l'idée selon laquelle les éléments sociaux sont fonctionnels pour le système social *pris intégralement*, le « postulat du fonctionnalisme universel » qui présuppose que *tous* les éléments sociaux remplissent des fonctions sociales et, enfin, le « postulat de la nécessité » qui considère les éléments *particuliers* d'une société comme *indispensables*. Merton objecte respectivement à ces trois postulats que :

- les conséquences dues à la présence d'un élément social donné peuvent être *diverses* pour les différents groupes sociaux ou pour les différents membres de ces groupes
- certains éléments sociaux peuvent avoir des conséquences *non fonctionnelles* (que l'on pense à ce que l'on nomme les « survivances »<sup>8</sup>)
- les éléments sociaux fonctionnels ne sont pas *en eux-mêmes* nécessaires puisqu'ils peuvent tout à fait avoir des « substituts » ou des « équivalents fonctionnels »

Très vigoureuse, cette critique ne semble cependant jamais remettre réellement en question l'assimilation des *conséquences objectives* dues à la présence d'un élément à la *fonction* que remplirait cet élément et laisse, par conséquent, intact le problème du type de causalité propre à la fonction ou, pour traduire ce problème en termes épistémologiques, de la *dimension explicative de l'attribution de fonctionnalité elle-même*. Parce que ses interrogations portent sur ce problème, il semble que les coups les plus durs portés contre le mode d'explication fonctionnaliste en sciences sociales aient été l'œuvre de Elster.

La critique du fonctionnalisme que propose Elster repose sur la distinction entre les effets primaires et les effets essentiellement secondaires de nos actions (Elster, 1986, 17). Les effets primaires résultent directement de nos actions et peuvent donc être l'objet de nos intentions. Ainsi, je peux désirer *faire croire* à une personne qu'elle m'est indifférente et réaliser ce désir

7. Ces trois postulats se retrouvent, formulés certes différemment, sous la plume de Malinowski (1926) qui intègre explicitement les croyances à son analyse fonctionnelle.

8. Le concept de « survivance » désigne des éléments sociaux dont la présence ne s'explique pas par l'utilité actuelle qu'ils auraient mais uniquement par l'histoire du système social (Rivers, 1924).

en agissant d'une certaine manière. Un effet essentiellement secondaire ne peut, quant à lui, jamais être atteint de cette façon. Il est le plus souvent un effet indirect et involontaire d'une action ou d'un comportement. Je peux bien avoir envie d'être indifférent vis-à-vis d'une personne au sens où *j'aimerais pouvoir* l'être. Mais il est bien plus difficile de dire que je peux avoir l'intention d'être indifférent vis-à-vis de cette même personne, autrement dit de concevoir que mon indifférence puisse immédiatement résulter de cette envie (au sens où une action résulte immédiatement d'une intention d'agir) puisque le simple fait de *désirer* être indifférent vis-à-vis d'une personne implique précisément que je lui porte un intérêt, ce qui semble bien constituer une preuve de non-indifférence. Pour reprendre les mots de Elster,

l'intentionnalité du désir de paraître indifférent est incompatible avec l'absence d'intentionnalité qui définit l'indifférence (*ibid.*, 19).

En ce sens, avoir l'intention d'être indifférent est un projet difficilement intelligible : on parlera alors d'« incohérence pragmatique ».

Les effets essentiellement secondaires occasionnent deux types d'erreurs : le « leurre moral » qui consiste à croire que nous pouvons obtenir des effets secondaires parce que nous les désirons et le « leurre intellectuel » qui présuppose que nous pouvons expliquer des phénomènes *par* leurs effets secondaires. Or, la croyance semble bien appartenir à cette catégorie d'effets s'il est vrai, comme le soulignait Williams (*op.cit.*) dans sa critique du volontarisme doxastique esquissée plus haut, que je ne peux pas croire que P et croire simultanément que ma croyance que P provient de mon intention de croire que P. Par conséquent, si l'on affirme que l'émergence d'une croyance s'explique par ses effets et si l'on garde à l'esprit que son existence ne peut provenir de l'intention de réaliser ces effets (et donc de la considération de ceux-ci), il semble alors que l'explication fonctionnaliste des croyances en science sociales corresponde bien au « leurre intellectuel » dénoncé par Elster. Mais dans quelle mesure s'agit-il précisément d'un leurre ? Pourquoi ne pouvons nous pas rendre raison de l'existence d'un phénomène social en invoquant ses effets non-intentionnels ? Les nombreuses explications sociologiques qui procèdent selon ce schème explicatif sont-elles toutes à proscrire ?

On pourrait formuler de la sorte l'objection centrale que fait Elster au fonctionnalisme, en l'appliquant au cas qui nous occupe, en l'occurrence aux croyances : on ne peut pas expliquer la possession d'une croyance par ses effets si l'on ne montre pas *précisément* comment ces effets peuvent causer la croyance en question. En l'absence d'intention ou de planification préalable, cette causalité semble bien mystérieuse. En dehors du cas où l'on imagine qu'une autre personne fasse croire à quelqu'un que P en anticipant les effets de cette croyance, il n'existe qu'un seul moyen d'expliquer, selon Elster, qu'un effet essentiellement secondaire puisse advenir

- (1) sans qu'il soit voulu
- (2) sans que ses effets bénéfiques soient après coup repérés et donc intentionnellement renforcés

Ce moyen est l'exhibition d'un *mécanisme* explicite de rétroaction de la conséquence sur la réalité qu'elle doit expliquer, mécanisme qui produirait ou maintiendrait non-intentionnellement cette réalité précisément du fait de cette conséquence. Or, selon Elster, l'idée de sélection naturelle fournit bien un tel mécanisme en biologie. Elle consiste globalement à expliquer la présence, initialement accidentelle, de telle caractéristique dans tel type d'organisme par l'avantage compétitif dans la reproduction dont elle le dote, avantage qui accroît par conséquent la fréquence de cette même caractéristique au sein de la population à laquelle appartiennent ces organismes (Pettit, 2004, 81). La production de cet effet est précisément ce qui rend cette caractéristique fonctionnelle : on peut en ce sens dire que cette disposition à produire tel effet explique sa présence au sein des organismes considérés. Il faudrait alors défendre explicitement, et muni de preuves empiriques, l'idée d'un mécanisme analogue de sélection idéale des croyances.

Elster nous donne un exemple de mécanisme en reproduisant l'une des analyses de Veyne concernant l'évergétisme (Veyne, 1976, 327). S'il est vrai, à la fois, que le fait d'obtenir l'affection du peuple est nécessaire à l'accession au pouvoir ainsi qu'à sa conservation *et* que cette affection ne peut provenir que de la générosité spontanée des prétendants au pouvoir, alors on peut raisonnablement dire que la présence au pouvoir d'individus spontanément généreux est *expliquée* par ses effets secondaires (l'affection suscitée) sans toutefois provenir d'une intention quelconque de produire ces effets. Il s'agit bien ici d'un mécanisme non-intentionnel qui pourrait formellement justifier une explication fonctionnaliste. Il est important de comprendre que bien que reposant sur une prémisse empiriquement fautive (la générosité n'est pas nécessaire pour accéder et conserver le pouvoir), ce raisonnement est selon Elster *logiquement* acceptable. On pourrait, dès lors, imaginer un type d'explication structurellement identique pour les croyances : admettons que la croyance d'un peuple en son unicité soit une condition nécessaire à sa survie, par exemple parce qu'elle lui insufflerait l'énergie nécessaire pour résister aux invasions. On pourrait alors expliquer l'existence et la persistance de cette croyance par cet effet involontaire. Mais on voit à quel point ce type d'explication est difficile à justifier car il faudrait être assuré du fait à la fois que ce type de croyance est nécessaire pour insuffler l'énergie requise (des croyances totalement différentes et sans aucun rapport avec la croyance en l'unicité ne pourraient-elles pas le faire?) mais également que le fait d'insuffler cette énergie est lui-même une condition nécessaire à la survie d'un peuple (n'existe-t-il pas d'autres manières de résister ou de survivre qui ne nécessitent aucunement ce type de condition?)<sup>9</sup>. Sans cette assurance, l'explication fonctionnaliste en question pourrait sembler quelque peu arbitraire : on peut à loisir déceler des effets possibles de nos croyances et les hisser au

---

9. Un fonctionnalisme intégral se devrait, de plus, d'expliquer à chaque fois pourquoi la croyance en l'unicité prend *telle* forme chez tel peuple.

rang de principes explicatifs de leur existence sans expliciter les mécanismes responsables de cette émergence ou de cette permanence. C'est précisément ce type de mécanismes que la plupart des explications fonctionnalistes en sciences sociales se gardent bien d'invoquer selon Elster : le « travail causal » postulé de la fonction reste donc assez mystérieux. Comment faire dès lors de la fonctionnalité un principe explicatif ?

### 3.2 QU'EST-CE QUE LA « CAUSALITÉ VIRTUELLE » ?

Pettit (*op.cit*) a tenté de bâtir un type d'explication fonctionnaliste qui tente d'échapper à ce qu'il nomme l' « argument du mécanisme maquant » de Elster grâce à l'idée de « causalité virtuelle ». La question que nous nous poserons est la suivante : cette redéfinition du fonctionnalisme permet-elle d'enrichir l'explication cognitive des croyances telle que nous l'avons présentée plus haut ?

Toutefois, qu'entend-on par « causalité virtuelle » ? Pettit prend l'exemple du paradigme de l'*homo economicus*. L'idée selon laquelle les agents sociaux seraient des individus calculateurs, en permanence orientés vers la maximisation de leurs intérêts semble totalement contredire notre conception spontanée des rapports humains ou, plus exactement, les schèmes usuels d'attribution d'états mentaux qui gouvernent nos interactions et structurent nos attentes sociales. La thèse selon laquelle l'esprit économique est un déterminant *réel* et permanent de nos comportements semble, par exemple, rendre incompréhensible les idées de charité, de générosité, etc. voire peut-être même d'amitié. Doit-on pour autant la déclarer caduque ?

C'est à cette étape du raisonnement que l'auteur fait une distinction qui nous aidera pour la suite de notre propos. Pettit propose de concevoir l'idée d'une présence *implicite* de l'esprit économique (*ibid.*, 57-59). Il existerait deux manières de penser l'implicite : la première se ferait sur le modèle périphérique/focal et se laisserait appréhender par une analogie visuelle d'origine phénoménologique. Ainsi, lorsque je perçois un objet, cette perception se fait toujours sur un arrière-fond d'objets. Or, cet arrière-fond peut être à son tour dit « co-perçu » (Husserl, 1993, 89). L'implicite désigne ici un contenu certes réel mais qui se situe hors de la sphère de notre attention. Dire que les individus sont implicitement calculateurs en ce sens reviendrait à dire qu'ils scrutent toujours et simultanément leur intérêt lorsqu'ils délibèrent, et ce *même lorsque leurs délibérations ne portent pas explicitement sur leurs intérêts*. Toutefois, cette conception a selon lui le désavantage d'introduire une scission ou un clivage au sein de toutes nos considérations et donc de généraliser ce que nous concevons comme des formes locales d'irrationalité, comme la *self-deception* ou le mensonge à soi (Pettit, *op.cit.*, 58). La seconde définition, retenue par l'auteur, se pense sur le modèle de l'analogie actuel/virtuel. Dire que les individus sont virtuellement ou potentiellement calculateurs implique que le calcul intéressé n'est généralement pas, hors des transactions marchandes, un principe de détermination réel de nos comportements mais

que l'apparition de menaces trop vives sur nos intérêts, et ce quel que soit le contexte, nous inciterait à faire entrer dans nos délibérations des considérations égocentriques et nous permettrait donc de réviser nos préférences initiales. La théorie de l'*homo economicus* aurait ainsi une validité potentielle mais transcontextuelle. Afin d'illustrer cette distinction entre ces deux modes d'implicite, appliquons la au domaine des croyances : on pourrait comparer le premier modèle aux « croyances dispositionnelles », c'est-à-dire aux croyances qui s'actualisent réellement, quoi que de manière souvent inarticulée (comme la croyance en la validité d'une règle logique ou arithmétique que j'applique sans nécessairement pouvoir l'expliquer) tandis que le second modèle correspondrait plutôt à ce que l'on nomme les « dispositions à croire » (Audi, 1994) qui concernent des contenus qui se tiennent aux limites de l'actualisation et qui n'entrent pas réellement dans nos raisonnements ou délibérations (comme un résultat arithmétique auquel je n'ai jamais pensé). L'égo-centrisme, entendu en ce second sens, se définirait donc par sa potentialité d'actualisation, autrement dit par sa propension à déterminer dans certaines circonstances nos décisions et, par conséquent, nos actions.

Quelle est toutefois la *pertinence explicative* de l'invocation de cette causalité virtuelle ? À première vue, elle ne paraît pas évidente. On pourrait en effet considérer qu'expliquer un phénomène consiste essentiellement à nous renseigner sur l'histoire causale effective de ce phénomène (Lewis, 1987), autrement dit à mentionner des éléments qui sont *réellement* intervenus dans la production du phénomène en question. Or, la causalité virtuelle semble plus apte à nous parler de situations hypothétiques que de situations effectives. Remarquons toutefois sa vertu prédictive : dire que l'intérêt est une cause « en réserve », c'est affirmer, par exemple, que certaines injonctions qui heurtent trop l'intérêt d'un individu auront certaines chances de ne pas être respectées car elles feront résonner en lui une « alarme » (Pettit, *op.cit.*, 61) qui l'incitera à introduire dans ses délibérations un certain nombre de considérations égocentriques. Le paradigme de l'*homo economicus* n'expliquerait ainsi pas tant l'existence ou la permanence de certains comportements que leur *résistance* face à certaines pressions. Illustrons cette idée : un agent peut très bien suivre certaines règles par habitude et non par volonté de maximiser ses gains. Si, toutefois, ces règles se mettent à contrevenir trop fortement à son intérêt, l'habitude qui est la cause initiale du comportement laissera place à un raisonnement conscient portant sur les bénéfices et les pertes liées aux actions que cette même habitude favorise et ainsi, très vraisemblablement, à une révision de ses plans d'actions. De même, on peut montrer que les intérêts économiques fonctionnaient comme des causes virtuelles de l'esclavagisme américain (*ibid.*, 72-73). Admettons que l'adhésion à une idéologie religieuse ait bien été l'une des causes principales de la croyance en la légitimité de l'esclavagisme chez un grand nombre de propriétaires d'esclaves, on peut imaginer que des pressions axiologiques qui prirent, par exemple, la forme de systèmes de raisons dénonçant l'immoralité de l'esclavage purent ébranler ces mêmes individus à qui il semblerait parfaitement arbitraire d'ôter *toute* capa-

cité de réflexion morale. Toutefois, la considération de l'intérêt qu'ils avaient au maintien du système esclavagiste peut expliquer la persistance de l'esclavagisme malgré ces pressions axiologiques. Il est ainsi concevable que la prise de conscience de ces bénéfices ne soit pas initialement présente ou déterminante et donc qu'elle n'appartienne pas à l'histoire causale effective de la pratique esclavagiste antérieure de ces propriétaires.

On voit que l'originalité de ce mode de pensée consiste en son refus du *réductionnisme* qui semble constituer l'une des tentations propres à l'exégèse des motivations humaines. Ainsi, la rationalité axiologique n'est pas considérée comme l'expression ou le reflet d'une rationalité économique ou instrumentale dont elle proc derait et qu'elle serait censée manifester ou traduire en des termes plus acceptables. Nous retrouvons ici une idée mentionnée plus haut (cf. 2.1) : les croyances axiologiques ne consistent pas nécessairement en une *rationalisation* de nos intérêts sociaux. Elles conservent, au contraire, une forme d'autonomie théorique pour au moins deux raisons. D'une part, ce type d'analyse accorde à la rationalité axiologique une autonomie que l'on pourrait qualifier d'« ontologique » puisque, dans le cas de figure présenté plus haut, elle considère que les raisons initiales *sont* bien de nature axiologique. Mais elles conservent également une autonomie explicative : ces mêmes raisons axiologiques semblent en effet pouvoir être intégrées à l'explication du phénomène étudié puisqu'elles sont censées figurer dans l'histoire causale des comportements en question. Cette relative indépendance théorique des formes de rationalité rend ainsi compréhensible l'idée selon laquelle la rationalité instrumentale peut *renforcer* les comportements qui procèdent de nos adhésions axiologiques. Le nouveau cadre explicatif qu'instaure ce type de considérations peut-il toutefois justifier la restauration de l'approche fonctionnaliste des croyances en sciences sociales ?

### 3.3 APPLICATION AU FONCTIONNALISME

Il est, selon Pettit, possible d'éviter l'argument du mécanisme manquant mentionné plus haut si l'on adopte l'idée d'une *détermination virtuelle des propriétés fonctionnelles*. En ce sens, dire qu'une entité ou qu'une propriété est fonctionnelle, c'est dire qu'en cas de pressions sur son existence (et malgré ces pressions) cette entité ou cette propriété aurait pourtant de fortes chances de se maintenir. Ainsi, les considérations fonctionnalistes ne pourraient pas, en vertu de l'argument du mécanisme manquant, expliquer l'av nement ou la simple permanence d'un phénomène social mais bien plutôt sa *résistance*   l'égard de certaines contingences. Il faut toutefois distinguer pour notre propos les deux applications précédemment mentionnées de l'idée de causalité potentielle. L'idée d'une efficacité virtuelle des considérations intéressées en situation problématique implique l'émergence d'une * valuation consciente des bénéfices* tandis que le schème fonctionnaliste exclut ce cas de figure en vertu de la condition (c) de la définition ci-dessus, ce que Pettit ne semble pas toujours reconnaître (*ibid.*, 16-17). Ainsi, l'auteur prend l'exemple de l'existence

des clubs de golf (*ibid.*, 87-88). Imaginons que les clubs de golfs permettent aux puissants, sans qu'ils s'en rendent compte, d'entretenir des relations, de nouer des alliances économiques importantes entre eux, etc. par le type spécifique de rencontre qu'ils favorisent. On pourrait illustrer l'idée selon laquelle ces clubs sont fonctionnels pour ces individus de la manière suivante : imaginons qu'en période de crise, ces clubs imposent une augmentation drastique du coût des inscriptions, on peut prédire, selon la thèse de Pettit, qu'ils seront moins vulnérables face à cette conjoncture que d'autres institutions dont les vertus fonctionnelles sont moindres ou nulles. Afin d'anticiper la résistance de ces clubs, deux types d'explication sont toutefois possibles.

Nous pouvons d'un côté prédire cette résistance en attribuant une puissance explicative virtuelle aux *considérations intéressées*. On pourrait ainsi imaginer le scénario suivant : jusqu'ici, les puissants jouaient « naïvement » au golf, sans aucune conscience des bénéfices qu'ils tiraient de cette pratique – hormis, évidemment, le plaisir de s'adonner à ce sport et de rencontrer des personnes sympathiques. On peut prédire qu'à partir d'un certain moment ils réévalueront leur inscription à la lumière de la prise de conscience des bénéfices économiques qu'elle entraîne. La crise suscite ainsi le signal d'alarme précédemment mentionné qui à son tour favorise un calcul rationnel : une action effectuée de manière routinière se voit dès lors appréciée sous l'angle d'une rationalité instrumentale économique.

Mais nous pouvons, d'un autre côté, anticiper l'action d'un mécanisme *purement fonctionnel*, c'est-à-dire d'un mécanisme qui dépasse la conscience des agents. Ce processus virtuel (tant qu'il n'est pas réalisé) de sélection pourrait prendre la forme suivante : malgré la hausse des coûts, les personnes qui ont renouvelé leur inscription *par passion du golf* sont précisément celles qui réussissent professionnellement le mieux. convoitées, elles peuvent susciter toutes sortes de désirs, notamment des désirs mimétiques d'identification aux puissants, chez d'autres personnes qui de ce fait les rejoignent. Ces personnes contribuent ainsi involontairement à rendre les clubs attractifs et permettent par conséquent à ces derniers de se maintenir. On voit bien que *l'efficacité de la fonction ne suppose aucune conscience de celle-ci*. Mais, ici encore, un certain « mécanisme de correction » (*ibid.*, 90) est présupposé. Ce mécanisme de filtrage sera, dans ce cas, non-intentionnel bien qu'il ne remette absolument pas en cause l'idée selon laquelle les agents sociaux sont bien des centres intentionnels et porteurs de sens. Le résultat final, c'est-à-dire le maintien des clubs de golf malgré ces pressions, correspondra bien à ce que Boudon nomme un « effet émergent » (Boudon, 1979, 119), c'est-à-dire à un effet involontairement produit par l'agrégation d'un ensemble d'actions individuelles. La combinaison non intentionnelle des actions (et donc des désirs, intentions et croyances distribués chez plusieurs individus) œuvre au maintien de l'institution et témoigne ainsi de sa vertu fonctionnelle. Aucun recours à des entités supra-individuelles ou à une forme quelconque de téléologie objective n'est donc requis.

L'invocation de la fonction ne s'appuie nullement ici sur une théorie géné-

rale de la sélection institutionnelle ni, évidemment, sur l'idée d'une planification préalable. L'argument du mécanisme manquant est au fonctionnalisme ce que le refus du réductionnisme économique est à la théorie de l'*homo economicus*. Dans les deux cas, l'idée de causalité virtuelle semble permettre de contourner ces objections. Si notre raisonnement est correct, l'approche fonctionnelle peut nous rendre apte à prédire la résistance de certains phénomènes sociaux malgré les perturbations qu'ils pourraient subir. En cela elle est *informative* car ce type de prédiction est à même de nous révéler certains traits caractéristiques et essentiels de nos sociétés, ce qui constitue l'une des tâches fondamentales des sciences sociales.

### 3.4 RETOUR AUX CROYANCES

Nous avons considéré la pertinence des arguments de Elster face à l'approche fonctionnaliste classique en sciences sociales. En l'absence de l'exhibition de mécanismes de sélection idéale, ses objections semblent s'appliquer *a fortiori* à ces phénomènes sociaux que sont les croyances. On ne peut donc pas expliquer l'existence d'une croyance en se contentant d'invoquer la fonction qu'elle remplirait (et que nous inférerions de ses effets). La question est de savoir à présent si l'idée de détermination virtuelle peut nous permettre d'enrichir le paradigme cognitif, à supposer que ce paradigme ait besoin d'être enrichi. La réfutation que nous avons rappelée du volontarisme doxastique nous permet d'évacuer la possibilité d'une détermination virtuelle de nos croyances par la conscience des bénéfices liés au fait de l'endosser. En effet, la prise de conscience de l'intérêt à croire ne peut d'elle-même nous faire croire, ce qu'avait d'ailleurs bien vu Pascal lui-même qui, après avoir exposé l'argument du pari, nous recommandait de faire « tout comme si [on] croyai[t], en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira » (Pascal, 1978, 105). Qu'en est-il de l'idée d'une détermination potentielle des caractéristiques fonctionnelles appliquée aux croyances ?

L'approche boudonienne affirme, on l'a vu, l'efficacité des raisons cognitives de croire. C'est, nous l'avons mentionné, une position qui s'accorde avec le sens commun car elle semble bien faire sienne ce que nous avons appelé le « présupposé de la restitution » et le « présupposé de l'efficacité causale des raisons ». L'auteur remarque d'ailleurs à ce propos que nos attributions de déterminations fonctionnelles sont toujours *sélectives*. Si nous n'hésitons pas, en effet, à expliquer les croyances des autres par leurs propriétés fonctionnelles nous avons plus de difficultés à relativiser le poids des raisons cognitives de croire lorsqu'il s'agit de rendre raison de nos propres croyances ou cheminements intellectuels (Boudon, 2005, 576 ; Dennett, 1987, 116-118) et, ainsi, à accepter que nos adhésions ne s'expliquent que par les effets bénéfiques plus ou moins perceptibles qu'elles auraient sur nous. Cette analyse s'inscrit dans le cadre plus large de ce que Boudon considère comme le « sociocentrisme » spontané du sens commun (Boudon, 1992, 32) qui consiste,

pour un observateur, à conformer ses attributions de rationalité de manière inversement proportionnelle à la distance sociale, culturelle ou intellectuelle qu'il entretient avec les individus observés : nous acceptons ainsi volontiers la thèse selon laquelle la raison d'être de la croyance en la sorcellerie réside en sa fonction de stabilisation de l'ordre social (Evans-Pritchard, 1937) mais moins bien l'idée que nos croyances positives ou axiologiques centrales puissent essentiellement s'expliquer par un rôle analogue. Le fonctionnalisme apparaît bien ici comme une tentative de saisir le sens de croyances et comportements apparemment absurdes ou irrationnels (Bigelow, 1998). Toutefois, il ne s'agit pas là d'un *argument* au sens strict car on pourrait choisir le postulat méthodologique inverse, qui est précisément celui de Bourdieu. Selon ce dernier, il est vrai que nous sommes « spontanément objectivistes avec les autres » (Bourdieu, 1980, 29). Mais cette attitude, loin d'être en soi problématique, devrait plutôt être étendue jusqu'au rapport à soi – d'où, par exemple, l'idée d'une nécessaire d'auto-objectivation sociologique du savant (Bourdieu, 1993, 1424). Le mérite de Boudon est toutefois d'avoir, contrairement à ce type de méthodologie, réhabilité le rôle explicatif de la rationalité cognitive dans l'étude des phénomènes sociaux. Cette réhabilitation exclut-elle pour autant toute forme d'approche fonctionnaliste des croyances ?

Si les raisons cognitives nous semblent indispensables pour comprendre l'émergence d'une croyance, il semble que le paradigme cognitif n'ait peut-être pas suffisamment analysé la question de la *résistance* qu'une croyance, une fois installée, oppose *aux systèmes de raisons concurrents* et très souvent plus convaincants. Prenons l'exemple très fameux et très discuté, notamment par Boudon, de l'explication durkheimienne de la croyance en l'efficacité des rituels de pluie (Boudon, 2003, 72-81 ; Durkheim, 2003). En langage boudonien, on dira que Durkheim expose parfaitement les « bonnes raisons » qu'avaient les individus de croire en de telles corrélations magiques. À un certain moment, toutefois, Durkheim se demande pourquoi les aborigènes ont *conservé* leur explication magique malgré les démentis de la réalité et l'inefficacité de leurs recettes magiques. Boudon salue alors l'un des coups de génies de Durkheim : ce dernier aurait bien perçu la difficulté inhérente à la « critique d'une relation causale » et aurait ainsi anticipé la thèse de Duhem-Quine qui affirme l'ambiguïté de toute réfutation, puisqu'il est toujours possible de croire qu'une modification légère d'une théorie la rendra compatible avec les faits. C'est pourquoi les magiciens ont pu imaginer des hypothèses auxiliaires afin d'expliquer leur échec, hypothèses qui laissent intacte la croyance en la validité de leur théorie. Enfin, autre mode d'explication de ce conservatisme que mobilise l'auteur, il est vrai qu'on abandonne difficilement une théorie lorsqu'aucune explication concurrente ne se présente. Comme l'explique Simon,

Une fois qu'une théorie est bien implantée, elle survivra à tous les assauts de l'observation empirique qui prétendent la réfuter aussi longtemps qu'une théorie alternative cohérente avec ses observations n'aura pas été établie pour la remplacer (Simon, 1982, 490).

Le fait de renoncer à un système explicatif sans pouvoir lui substituer un autre système qui excéderait sa fécondité explicative a donc un coût cognitif certain. Ainsi, tous ces éléments expliqueraient par eux seuls l'invulnérabilité relative d'une théorie <sup>10</sup>.

Nous pourrions toutefois émettre un doute quant à cette explication *strictement cognitive* de la résistance d'une croyance et de la surdité à des systèmes de raisons contraires qu'elle entraîne. Comme on a pu le remarquer, le fait d'endosser ou de rejeter une croyance peut également avoir un coût social ou symbolique. Il met également en jeu, autrement dit, des intérêts non cognitifs. Il n'est pas possible d'oublier cette dimension, sous prétexte qu'elle aurait recouvert pendant longtemps les facteurs irréductiblement cognitifs d'explication des phénomènes sociaux. Il s'agit ici de ne pas commettre l'erreur inverse à celle que Boghossian nomme le « constructivisme de la justification » (Boghossian, *op.cit.*, 28), c'est-à-dire la thèse selon laquelle toutes nos normes épistémiques sont dépendantes du contexte social dans lequel elles valent, et qui consisterait à réduire tout phénomène social à sa dimension cognitive. Les raisons de l'émergence d'une croyance ne sont pas nécessairement celles de son maintien, ce que la théorie boudonienne des « bonnes raisons » reconnaît, mais elles peuvent différer de celles-ci en nature : une fois constituée, une croyance semble pouvoir être consolidée par des facteurs qui diffèrent *intrinsèquement* de ceux qui ont présidé à son émergence.

Il existe, certes, des renforcements de nature *cognitive*. C'est ce que nous avons en vue lorsque nous parlons de la prise de conscience des raisons externes de croire que P qui pourraient conférer un surcroît de légitimité à notre croyance initiale et par conséquent la renforcer (cf. 2.1). Mais ils ne sont pas les seuls. Quelle pourrait être la nature la nature de ces composantes fonctionnelles ? Nous suivrons ici Van Parijs qui propose d'analyser les explications fonctionnalistes des croyances en sciences sociales à travers la catégorie assez large de processus d'« accommodement » du croire à l'intérêt (Van Parijs, 1990, 164-184). Comment ne pas concevoir que, par un tel processus d'accommodement, les *effets sociaux* liés à la possession de la croyance que P puissent être un facteur de consolidation de cette même croyance bien qu'ils ne justifient pas épistémiquement que P ? L'idée selon laquelle nous maintenons dans certains cas notre croyance que P face à certaines menaces épistémiques *parce que* P nous est, par exemple, socialement bénéfique et sans que nous soyons conscients de l'existence de cette fonction (et, donc, sans que nous puissions viser cet effet à travers notre croyance que

---

10. Comme me le fait justement remarquer un évaluateur anonyme d'*Igitur*, le fait d'assimiler les croyances magiques à des *hypothèses causales* est un présupposé qui peut être contesté. Une approche opposée de ce type de phénomène a ainsi été proposée par Wittgenstein (1931), qui refuse l'assimilation épistémique de la magie à une « pseudo-science ». On peut, comme il m'a également été fait remarquer, en dire autant des croyances religieuses. Là encore, un point de vue opposé a été avancé par Wittgenstein (1938), pour qui la croyance religieuse n'est en rien assimilable à une conjecture dont la vraisemblance varierait en fonction des données disponibles.

P) correspond formellement au fonctionnalisme virtuel tel que nous l'avons exposé.

Il ne s'agit pas de dire que la croyance que P aurait émergée uniquement *du fait de* cet intérêt non-conscient, ce qui nous heurterait de nouveau à l'argument du mécanisme manquant, mais plutôt de supposer qu'une fois survenue pour des raisons diverses, et en grandes parties cognitives, la croyance que P entraîne un certain nombre d'effets non prévus sur notre existence qui tendent en retour à la consolider. Comment cet intérêt pourrait-il cependant maintenir une croyance malgré les pressions cognitives qu'elle peut subir ? Nous avons jusqu'ici simplement voulu argumenter, à l'aide de la catégorie de « causalité virtuelle », en faveur de la *possibilité* de cette détermination potentielle. Une analyse plus approfondie doit à présent exhiber ces mécanismes de résistance.

On peut tout d'abord imaginer que, par exemple, les intérêts sociaux que nous avons à croire que P détournent notre esprit de la *considération* de certaines raisons. L'intérêt est en effet par nature discriminant : il oriente, la plupart du temps, nos considérations pratiques sans que cette orientation elle-même soit consciente ou visée. Il détermine certes en partie ce que nous pensons faire mais plus encore, semble-t-il, ce à quoi nous pensons dans le cadre de nos délibérations pragmatiques. Pourquoi n'orienterait-il pas identiquement, et donc imperceptiblement, nos considérations théoriques ou nos visées explicatives ? Pourquoi ne sélectionnerait-il pas les données à la lumière desquelles s'évalueraient nos positions en fermant ainsi l'accès à celles qui inciteraient précisément à une réévaluation ?

Certaines études empiriques semblent confirmer une telle idée. Ainsi, une enquête a pu montrer que le degré d'adhésion à la rumeur, intentionnellement diffusée au sein du personnel d'une entreprise, selon laquelle le café était cancérigène variait selon la consommation de café des individus observés : les plus gros consommateurs de café furent ainsi les moins crédules (Deutsch, 1982). Il semble que nous retrouvons ici les « biais motivationnels » mentionnés plus haut. Il est en effet possible d'interpréter ce résultat de la manière suivante : face à la nouvelle information, les individus les plus concernés ont opposés une certaine résistance aux révisions de croyances qu'incitait à accomplir la nouvelle information parce que cette révision allait violemment à l'encontre de leurs intérêts. Il est important de noter que le « parce que » utilisé dans cette phrase ne peut renvoyer à un calcul conscient de la part des agents mais qu'il doit s'agir ici de l'action d'un mécanisme non perçu, et ce conformément à la critique, esquissée plus haut, que fait Williams (1982) du « volontarisme doxastique ». Nous percevons ainsi l'aspect discriminant de l'intérêt : ce dernier peut en effet jouer un rôle de *filtre* dans l'acceptation de certaines informations.

De même, l'idée d'une sélection d'origine affective des données disponibles a été défendue, notamment dans une étude concernant les émotions. Ainsi, Livet propose-t-il une explication particulière du fameux apologue des raisins verts de la fable de La Fontaine *Le renard et les raisins* (Livet, 2002, 95-96).

Mettons-nous à la place du renard. Je tente de saisir des raisins appétissants mais ceux-ci sont inaccessibles. Je dois affronter un regret d'autant plus fort que je croyais l'objet de mon action réalisable. Il me faut donc « faire passer une préférence motivante au rang de préférence irréalisable » (*ibid.*, 95). Or, si je perçois un ou deux raisins verts, je dispose de *données* me permettant de réviser mes préférences puisque je peux alors penser que ces quelques raisins verts vont gâter le goût des autres : ma révision de croyances concernant leur goût m'a permis de réviser au moins temporairement ma motivation initiale. On dira qu'une révision plus facile sert de dérivation à une révision plus difficile. On voit ici comment une émotion suspend une révision difficile par la sensibilité aux données qui permettent d'accomplir une révision plus facile et qui, donc, neutralise les émotions négatives dues à l'exigence de révision initiale. Ici, des données existantes (ces quelques raisins *sont* bien verts) ont été sélectionnées afin de consolider un mécanisme non intentionnel de préservation affective (affronter le regret). L'idée d'un *filtrage fonctionnel de données*, autrement dit d'une *sensibilité sélective à certaines raisons* du fait de certaines exigences non-cognitives n'est donc pas invraisemblable. Rien n'exclut, semble-t-il, qu'on puisse l'utiliser pour expliquer la résistance que manifestent certaines adhésions face aux pressions qu'elles peuvent subir.

Certaines analyses en philosophie de l'esprit peuvent nous permettre d'envisager une autre possibilité. On pourrait ainsi également supposer que des propriétés fonctionnelles puissent rendre *inerte* la conscience des systèmes de raisons concurrents. Il se peut très bien que les données contraires accèdent à l'esprit d'un individu, qu'elles soient reconnues par lui mais que les croyances occurrentes produites ne fassent que l'objet d'un *assentiment explicite* à une proposition sans que ne s'ensuivent aucun effet dispositionnel. L'individu peut reconnaître la relation de justification entre certaines données et l'exigence d'une révision de ses croyances mais ne pas parvenir à réellement *s'approprier* la nouvelle croyance censée être issue de cette révision – comme si l'information glissait sur lui « au lieu de pénétrer à l'intérieur de lui » (Descombes, 2002, 233) puisqu'il ne fait pas de ce qu'il est censé croire une prémisses dont il pourra tirer des conséquences épistémiques ou pragmatiques. Dans ce type de situations, nous pouvons même biffer consciemment certaines croyances sans détruire leur fonctionnement non-conscient, c'est-à-dire sans déstabiliser les liens inférentiels qu'elles favorisent (Livet, *op.cit.*, 98-99). Il est ainsi difficile dans ce cas d'attribuer véritablement cette nouvelle croyance pourtant épistémiquement exigible à l'individu en question, ou alors sous la forme de ce que l'on nomme des « croyances minoritaires » (Bronner, 1998) qui ne catalysent des actions que sous l'effet de situations à forte teneur anxigènes et qui se distinguent ainsi par leur faible degré d'adhésion et donc d'implication pragmatique et d'engagement épistémique. Nous retrouvons ici ce que Brandom appelle des « croyances conséquentiellement inertes » (Brandom, 2000, 202), autrement dit des croyances inférentiellement isolées des autres croyances appartenant à un même système mental et qui n'ont ainsi aucune répercussion sur notre comportement doxastique. Certaines adh-

sions semblent bien avoir un potentiel d'actualisation extrêmement réduit : la pauvreté de leur potentiel inférentiel et la rareté de leur manifestation dans les actions ou réactions du sujet est un critère de leur superficialité et de leur faible fécondité. Le fait que des pressions cognitives n'atteignent parfois que *superficiellement* nos croyances et ne nous incitent à aucune révision effective peut ainsi être mis en rapport avec le fait que les bénéfices liés à la possession d'une croyance, loin d'expliquer ici son émergence, favorisent son maintien<sup>11</sup>. Dans les cas de figure que nous venons de mentionner, le fait de déceler les vertus fonctionnelles d'une croyance consiste à *prédire sa résistance au sein d'une situation hypothétique de concurrence cognitive*. L'idée d'un fonctionnalisme virtuel semble ainsi pouvoir être réintroduite.

Retournons à présent à notre argumentation générale en faveur d'un enrichissement fonctionnel du paradigme cognitif. Une dernière raison incite à considérer que la résistance d'une croyance ne peut s'expliquer en termes strictement cognitifs et doit être étudiée, au moins partiellement, d'un point de vue fonctionnaliste : en effet, si l'adhésion à une théorie fautive ne dépendait que de la force des bonnes raisons qui la soutiennent, on pourrait aisément la faire disparaître par la *transmission explicite de système de raisons contraires et plus convaincants*. Or il semble que ce soit rarement le cas. Ici encore, la surdité à la concurrence cognitive ne semble pas pouvoir être analysée d'un point de vue strictement cognitif. Cette situation est précisément celle qu'étudie Festinger (1956) dans une étude fameuse. L'objet de son propos est d'expliquer la manière dont les membres d'une secte réagissent à l'échec des prédictions qui constituent le cœur de leur doctrine. Cette étude porte en réalité sur nos réactions face aux situations de « dissonance cognitive » : ce terme désigne l'état de tension dans lequel se trouve un individu du fait de la présence simultanée en lui de cognitions (croyances, états, attitudes ou comportement) incompatibles entre elles. Il s'agit ici d'étudier la manière dont les individus tentent de réduire la dissonance cognitive que leur inflige le réel, dissonance d'autant plus forte qu'elle concerne une adhésion qui occupe une position centrale au sein de leur système de croyances. Le constat général de l'auteur est le suivant : dans certaines conditions précises, le démenti des faits ne conduit pas à un rejet de la doctrine sectaire mais paradoxalement à une phase de prosélytisme intense qu'il interprète comme une stratégie de réduction de cette même dissonance. L'auteur énonce toutefois les conditions favorisant ce type de réactions apparemment irrationnelles. Il faut que :

---

11. On pourrait dire, en reprenant le vocabulaire de Jackson et Pettit (1990) qu'elles « programment » son maintien. Ces auteurs ont bâti le concept d'explication « programmatrice » pour désigner les cas de correspondance adéquate entre des niveaux d'explication : « dans chaque cas, la relation doit être telle que l'instantiation de la propriété de niveau supérieur assure ou au moins rend probable – d'une façon non causale – qu'il y a des propriétés causalement pertinentes présentes au niveau inférieur » (Jackson & Pettit, *op.cit.*). Aussi se servent-ils de cette distinction pour, entre autres, caractériser le mode d'explication fonctionnaliste en sciences sociales (Jackson & Pettit, 1992).

- (a) la conviction soit sincère et profonde
- (b) l'adhésion se manifeste dans toute une série d'actes qui montrent que le croyant a au moins partiellement transformé sa vie en fonction de sa croyance
- (c) la prédiction de la doctrine sectaire soit *précise* et que les conditions de son infirmation soient donc clairement identifiables
- (d) la prédiction soit, sans équivoque, démentie par les faits
- (e) suite au désaveu du réel, les croyants restent groupés et que, par conséquent, chaque croyant bénéficie du soutien social des autres

Nous assistons bien, suite au démenti infligé par la réalité, à un processus de rationalisation qui vise à expliquer ce même démenti et donc à justifier la vérité de la doctrine malgré le désaveu. L'une des thèses de l'auteur est que le maintien de l'environnement social favorise l'acceptation du contenu de ces rationalisations. Notre but est toutefois d'expliquer la résistance d'une croyance et non le prosélytisme en tant que tel. Nous nous intéresserons aux conditions (a) et (b). Celles-ci ne sont pas suffisantes mais bien nécessaires. Festinger montre, dans le dernier chapitre de son livre, que certains des individus qui sont restés isolés après le désaveu de la réalité et qui ne bénéficièrent donc pas du soutien social énoncé en (e) continuèrent encore quelques temps à croire à la doctrine sectaire. Autrement dit, ils ne révisèrent pas *immédiatement* leur croyance pourtant manifestement démentie par les faits. Que disent ces deux conditions ? Elles manifestent le degré d'implication du croyant dans sa croyance. Comme l'écrit Festinger (*ibid.*, 226), ces deux paramètres ne sont pas à eux seuls décisif mais ils permettent cependant d'expliquer la grande difficulté que nous pouvons avoir à renoncer à certaines de nos convictions. Nous reconnaissons ici une illustration de notre hypothèse évoquée plus haut : à un certain niveau d'engagement social, affectif ou symbolique dans leur croyance, les individus ont une difficulté réelle à réévaluer leur adhésion à la lumière de données contraires pourtant très convaincantes. On comprend pourquoi les premières stratégies de réduction de cette dissonance si importante ne consistent pas à éliminer purement et simplement la croyance en question. En effet, dans ce cas de figure le désaveu des faits ne contredit pas une croyance mais bien un *mode de vie* : dans l'attente de la venue des extra-terrestres, certains des protagonistes étudiés par Festinger n'ont-ils pas liquidé un grand nombre de leurs biens terrestres ? On comprend que le coût est ici plus social que strictement cognitif. De plus, comme l'écrit l'auteur, réviser sa croyance implique de « redevenir n'importe qui » (*ibid.*, 212), conséquence peu enviable si l'on songe à l'autorité symbolique que croyaient détenir les propagateurs de la doctrine sectaire. C'est pourquoi une explication fonctionnaliste de cette tentative de réduction de la

tension liée à la dissonance afin de préserver l'équilibre psychique individuel ou l'unité d'un groupe social nous semble plausible <sup>12</sup>.

Nous retrouvons ici l'interprétation fonctionnaliste du « mécanisme d'accommodement » du croire à l'intérêt que propose Van Parijs (*op.cit.*). On comprend ainsi pourquoi cette résistance à la révision peut persister temporairement même lorsque le contenu des adhésions est faiblement « transsubjectif » <sup>13</sup>, autrement dit lorsqu'il respecte peu nos critères d'acceptabilité rationnelle, ou lorsque l'individu n'est pas enserré dans un monopole cognitif, c'est-à-dire dans un environnement social (dont l'exemple extrême est la secte) où n'existe aucun système explicatif concurrentiel à celui que prône le groupe d'appartenance. L'inconditionnalité de ce type d'adhésion semble se caractériser par la constitution d'un système immunitaire qui suspend momentanément toute possibilité de réévaluation, notamment des éléments centraux de ce type de croyance. C'est précisément afin d'expliquer ce type de suspension que ce fonctionnalisme minimal nous semble pertinent. La perspective d'un vide non seulement « cognitif » mais surtout affectif, social ou plus généralement symbolique et du désenchantement qu'il entraîne semble bloquer les révisions complètes de croyances <sup>14</sup>. Les vertus fonctionnelles de certaines de nos adhésions semblent ainsi pouvoir au moins contribuer à expliquer leur *degré d'enracinement*. La conservation de ces croyances ne s'opère donc pas toujours dans une situation analogue à celle des aborigènes croyant à l'efficacité des rituels de pluie puisqu'un individu peut maintenir sa croyance *contre* des données manifestes et ainsi rester sourd aux raisons contraires auxquelles il

---

12. Il me semble que deux types d'approche fonctionnelle peuvent être mobilisées en sciences sociales pour rendre compte de la persistance d'une croyance : une forme de fonctionnalisme « interne » qui consiste à expliquer la résistance d'une croyance par l'intérêt social que l'individu peut avoir à la conserver et un fonctionnalisme qu'on pourrait qualifier d'« externe » et qui explique cette même résistance par la manière dont cette croyance sert tel intérêt social extérieur à l'individu (par sa fonction, par exemple, de stabilisation de la société, de conservation de telle institution, etc.). Il est possible que ces deux types d'intérêt se rejoignent parfois. Quoiqu'il en soit, ces deux modes d'explication doivent à chaque fois exhiber des mécanismes qui les rendent plausibles.

13. La transsubjectivité d'une idée (Boudon, 1992 ; Bronner, 2009) se mesure à « sa capacité à s'exporter vers d'autres esprits toutes choses égales par ailleurs » (Bronner, *op.cit.*, 134), c'est-à-dire dans un marché cognitif au sein duquel la concurrence entre idées serait pure et parfaite. Le succès d'une croyance n'est cependant pas le signe d'une plus grande transsubjectivité pour plusieurs raisons : du fait, par exemple, de certains éléments contextuels (certaines croyances fausses peuvent être en situation de monopole cognitif) mais également du fait des limites de la rationalité humaine qui font que certaines explications fausses peuvent être plus attractives et sembler plus convaincantes que d'autres idées infiniment plus vraisemblables. Ainsi, notre difficulté cognitive à combiner les concepts de fonctionnalité et de hasard expliquerait la mécompréhension que peut susciter le darwinisme (*ibid.*, 139-145).

14. Cette situation caractérise précisément ce que Bronner appelle la « pensée extrême » et qu'il définit, en partie, par son caractère faiblement transsubjectif. L'adhésion à ce type de doctrine implique fortement l'identité du croyant en lui proposant une « offre de reconstruction identitaire » (*Ibid.*, 315), ce qui explique la difficulté (mais non, naturellement, l'impossibilité) de la révision des croyances malgré la tentative de réintroduction d'une concurrence cognitive entre idées au sein de l'esprit du croyant.

a pourtant accès ne serait-ce qu'à travers ses interactions avec des individus qui incarnent des systèmes de raisons concurrents. Il est ainsi difficile de penser que, dans un cas comme celui-ci, les individus sont convaincus par ces formes d'immunisation *uniquement* parce qu'ils croient en la légitimité épistémique de leurs idées et de la rationalisation postérieure au désaveu qui est censée les préserver.

Nous terminerons ce propos par une hypothèse : la considération des vertus fonctionnelles d'une croyance est peut-être susceptible de nous aider à expliquer ce que la philosophie de l'esprit nomme l'« akrasia épistémique » ou inférentielle (Engel, 2009) et que nous pouvons caractériser, dans la perspective qui nous intéresse ici, comme la neutralisation de certaines révisions de croyances pourtant épistémiquement nécessaires. L'akrasia ici en question se distingue d'un jugement simplement contradictoire en ce que les sujets victimes d'akrasia raisonnent ou jugent de manière contraire au meilleur jugement *tout en ayant conscience de ce dernier*. Plus précisément, il s'agit de juger en contradiction avec un principe *normatif* du jugement : ce principe est un principe de second ordre qui nous enjoint de juger en conformité avec les données les plus probantes et donc de hiérarchiser les jugements selon la nature et la quantité de données en leur faveur ou défaveur. On pourrait énoncer le squelette logique de l'akrasia épistémique de la manière suivante : je crois que P et je crois que je ne devrais pas croire que P, ce qui distingue, par exemple, l'akrasia épistémique du *wishful thinking* puisque ce dernier n'implique pas la conscience du meilleur jugement. On peut toutefois imaginer le cas inverse (qui n'est souvent que l'envers de la situation initiale) : je dispose de toutes les données me permettant de croire que P mais je ne parviens pas à croire que P. Par exemple, je crois que tel individu est innocent alors que les preuves contre lui sont éclatantes et que, conscient de ce fait, je *sais* que je ne *devrais* pas croire en son innocence. Quelque chose cause donc l'abandon d'un principe normatif et essentiel de jugement. Or, pour revenir à notre propos, si de telles situations existent, on peut bien se demander si cet état est exclusivement explicable en terme de rationalité cognitive. En effet, comment rendre épistémiquement rationnel le fait de ne pas respecter un principe *constitutif* de la rationalité épistémique? Autrement dit, comment expliquer par le recours à la rationalité cognitive le fait d'abandonner consciemment (je sais que je ne devrais pas croire en l'innocence de l'individu) l'une des normes inhérentes à l'exercice même de cette rationalité? Comme l'écrit Davidson,

il n'y a rien qui puisse être une bonne raison pour ne pas raisonner selon les meilleurs critères de rationalité (Davidson, 1985, 61).

Si l'on peut *décrire* certains cas de conservation de croyances en termes d'akrasia épistémique, il paraît alors difficile d'expliquer cette suspension (même temporaire) de nos inférences d'un point de vue strictement cognitif. Il est dès lors possible de considérer que la robustesse de certaines de nos adhésions peut être au moins partiellement expliquée par leurs vertus

fonctionnelles et que la seule considération du coût cognitif qu'il y aurait à s'en détacher est souvent inapte à expliquer leur persistance.

#### 4 CONCLUSION

Nous avons, dans ce texte, voulu montrer la plausibilité d'une interprétation fonctionnelle de la non-vulnérabilité relative de certaines croyances. Il s'agissait d'explicitier et de justifier l'intuition assez commune selon laquelle, toutes choses égales par ailleurs, une croyance dont les conséquences sociales ou affectives sont bénéfiques au croyant a plus de chances de résister aux pressions cognitives ou axiologiques qu'elle peut subir qu'une croyance aux effets moindres ou nuls. Si cette analyse est correcte, l'imputation de fonction à une croyance aurait une portée informative non négligeable du fait, en grande partie, de sa fécondité prédictive. Ce texte ne vise, toutefois, naturellement pas à nier l'existence d'autres facteurs non-cognitifs expliquant la persistance de nos croyances. Ainsi, exemple parmi tant d'autres, Festinger (1964) a contesté l'idée d'une relation mécanique entre la réévaluation explicite de nos croyances et la modification des comportements qui devrait en découler. Plus précisément, l'auteur a tenté de souligner dans le texte en question le lien entre la résistance de nos comportements doxastiques, malgré les révisions apparentes que nous pouvons consciemment faire subir à nos croyances, et la stabilité du monde social environnant qui soutient et conforte nos adhésions initiales : les révisions de croyances ne peuvent ainsi avoir de réels effets comportementaux (c'est-à-dire être d'authentiques révisions de *croyances*) que si une modification de l'environnement physique et/ou social de l'individu qui soit cohérente avec ces nouvelles croyances intervient. Il semble cependant, comme nous avons tenté de le montrer, que la réintroduction de paramètres fonctionnels nous aide parfois, au moins en partie, à éclairer la persistance de certaines idées.

La combinaison de l'approche fonctionnelle et de l'approche cognitive nous permet également de retrouver la distinction que faisait Popper (1967) entre le principe de rationalité et la rationalité entendue comme « attitude individuelle », ce que l'auteur définissait comme la capacité de réévaluer ses jugements à la lumière de nouvelles données : bien que l'idée de rationalité cognitive semble pouvoir éclairer un grand nombre de *processus de formation de croyances*, les cas où le maintien de nos croyances s'explique essentiellement par les vertus fonctionnelles que manifestent ces dernières sont bien des situations où les agents font preuve d'une forme d'irrationalité épistémique. Le degré d'enracinement de certaines de nos adhésions semble ainsi pouvoir être également expliqué par des motivations non cognitives. Ainsi pouvons-nous comprendre l'extrait d'Abdelmalek Sayad que nous avons cité en introduction de la manière suivante : la fonction symbolique que peuvent remplir certaines croyances en tant qu'elles constituent des signes distinctifs censés manifester la fidélité de notre appartenance à un groupe social peut être interprétée comme un puissant facteur de maintien ou de consolidation de ces adhésions.

Il est dès lors possible d'expliquer la résistance de ces croyances à des systèmes de raisons opposés en analysant leur *signification sociale* en un sens large et non en se contentant d'évaluer leur *poids épistémique*. C'est pourquoi la tentative de lutter contre des croyances qui remplissent des fonctions socialement importantes, et ce quels que soient leur nature et leur contenu, par la seule arme de la réfutation paraît parfois un peu vaine. Il semble enfin que l'application du programme de recherche qu'ouvre Pettit, c'est-à-dire la restauration d'une forme de *fonctionnalisme minimal*, au domaine des croyances facilite une approche plurielle et non réductionniste des phénomènes socio-cognitifs. C'est pourquoi nous plaidons en faveur de l'intégration de ce programme au sein du modèle d'explication cognitiviste des croyances tel que l'entend l'individualisme méthodologique boudonien<sup>15</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

- Audi, R. (1994), « Dispositional Beliefs and Dispositions to Believe », *Noûs*, 28, 4, 419-434
- Berthelot, J.M (1990), *l'intelligence du social. le pluralisme explicatif en sociologie*, Paris, PUF
- Bigelow, J. (1998), « Functionalism in Social Science », *Encyclopedia of Philosophy*, London, Routledge
- Boghossian, P. (2006), *la peur du savoir : sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, tr. fr. Deroy, O., Marseille, Agone, 2009
- Boudon, R. (1979), *La logique du social*, Paris, Hachette, (1990), *l'art de se persuader*, Paris, Fayard (1995), *Le juste et le vrai : études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Hachette (2003), *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF (2005), « le vernis logique : à manipuler avec précaution », *Revue française de sociologie*, 46, 3, 573-581
- Bourdieu, P. (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit (1993), *La misère du monde*, Paris, Seuil
- Bouveresse, J. (2006), *Descartes, Leibniz, Kant*, Marseille, Agone
- Boyer, P. (2003), *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2nd ed.
- Brandson, R. (2000), *l'articulation des raisons. Introduction à l'inférentialisme*, tr. fr. Tiercelin C. & Cometti, J. P., Paris, Les éditions du cerf, 2009
- Bronner, G. (1998), « le paradoxe des croyances minoritaires », *Social Science Information*, 37, 2, 299-320 (2009), *La pensée extrême*, Paris, Denoël (2010), « Le succès d'une croyance », *L'Année sociologique*, 60, 1, 137-160
- Davidson, D. (1985), « Duperie et divisions » in *Paradoxes de l'irrationalité*, tr. fr. Engel, P., Nîmes, L'éclat, 1991, 45-61

---

15. Je remercie Pierre Livet et Laurent Stern pour leur relecture ainsi que les évaluateurs anonymes d'*Igitur* pour leurs utiles remarques.

- Dennett, D. (1987), *La stratégie de l'interprète*, tr. fr. Engel, P., Paris, Gallimard, 1990
- Descombes, V. (2002), « Wittgenstein face au paradoxe de Moore », dans Bouveresse, J., Laugier S. & Rosat J.J. (eds), *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 207-235
- Deutsch, E. (1982), « Anatomie d'une rumeur avortée », *Le genre humain*, 5, 99-114
- Durkheim, E. (1988), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion (2003), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF
- Elster, J. (1982), « marxism, functionalism and game theory : The case for Methodological Individualism », *Theory and society*, 11, 453-480 (1986), *Le laboureur et ses enfants*, trad. fr. Gerschenfeld, A., Paris, Minuit
- Engel, P. (2009), « Oh ! Carroll ! Raisons, normes et inférences », *Klesis*, 13, 21-39
- Esfeld, M. (2009), *Philosophie des sciences : une introduction*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes
- Evans-Pritchard, E.E (1937), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, tr. fr. Evrard, L., Paris, Gallimard, 1972
- Festinger, L. (1956), *L'échec d'une prophétie*, tr. fr. Mayroux S. & Rozenberg, P., Paris, PUF, 1993 (1964), « Behavioral support for opinion change », *The Public Opinion Quarterly*, 28, 3, 404-417
- Husserl, E. (1913), *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. Ricoeur, P., Paris, Gallimard, 1993
- Jackson, P. & Pettit P. (1990), « program explanation : A general perspective », *Analysis*, 50, 107-117 (1992), « Structural Explanation and Social Theory », in Charles, D. & L. Lennon (eds), *Reductionism and Anti-reductionism*, Oxford, Oxford University Press
- Kim, J. (2006), *Philosophie de l'esprit*, tr. fr. Michel-Pajus, D., Mulcey, M. & Thérêt, C., Paris, Ithaque, 2008
- La Fontaine, J. (1989), *Fables*, Paris, Plon
- Lewis, D. (1983), *Philosophical papers*, I, New York, Oxford University Press
- Livet, P. (2002), *Emotions et rationalité morale*, Paris, PUF
- Luhmann, N. (1968), *La confiance, un mécanisme de réduction de la complexité sociale*, tr. fr. Bouchard, S., Paris, Economica, 2006
- Malinowsky, B. (1926), « Anthropology » in *Encyclopaedia Britannica*, London
- Marcus, G. B. (1986), « Stability and change in political attitudes : Observe, recall and « explain », *Political behavior*, 8, 21-44
- Merton, R.K. (1965), *Eléments de théorie et de méthode de sociologie*, tr. fr. Mendras, H., Paris, Plon
- Morin, E (1969), *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil
- Origg, G. (2004), « Is trust an epistemological notion? », *Episteme*, 1, 1, 61-72
- Pareto, V. (1917), *Traité de sociologie générale*, tr. fr. Boven, P., Genève-Paris, Droz, 1968

- Pascal, B. (1978), *Pensées*, Editions Ferni, Genève
- Pettit, P. (2004), *Penser en société*, tr. fr. Bouvier, A., Guillaume, B., Livet, P. & Ogien, A., Paris, PUF
- Popper, K. (1967), « La rationalité et le statut du principe de rationalité », dans Claassen E. (dir.), *Les fondements philosophiques des systèmes économiques*, Paris, Payot, 142-150
- Rivers, W. H. R. (1924), *Medecine, magic and religion*, London, Kegan Paul
- Sand, S. (2008), *Comment le peuple juif fut inventé*, tr. fr. Cohen-Wiesenfeld, S. & Frenk, L., Paris, Fayard, 2008
- Sayad, A. (2006), *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. 2. les enfants illégitimes*, Paris, Raisons d'agir
- Schütz, A. (2007), *Essais sur le monde ordinaire*, tr. fr. T. Blin, Paris, Le Félin
- Simon, H. (1982), *Models of bounded rationality : Behavioral economics and business organization (Vol. 2)*, Cambridge, MIT Press.
- Sperber, D. (1997), « intuitive and reflective belief », *Mind and Language*, 12, 1, 67-83 (2005), « l'effet gourou », tr. fr. Pain, N., *L'autre côté*, 1, 17-23, 2009
- Van Parijs, P. (1990), *Le modèle économique et ses rivaux. Introduction à la pratique de l'épistémologie sociale*, Genève, Droz
- Veyne, P. (1995), *le pain et le cirque*, *Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil
- Weber, M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr (1992), *Essais sur la théorie de la science*, tr. fr. Freud, J., Paris, Plon
- Williams, B. (1973), « Deciding to believe » in Williams B. *Problem of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 136-151 (1982), « Internal and external reasons » in Williams B. *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 101-113
- Wittgenstein, L. (1958), *Le cahier bleu et le cahier brun*, tr. fr. Durand, G., Paris, Gallimard, 1965 (1931), *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, tr. fr. Lacoste, J., Lausanne, L'âge d'homme, 1982 (1938), *Leçons et conversations*, Paris, tr. fr. Fauve, J., Paris, Gallimard, 1992