

Méthode Coué et Effet Placebo : deux modèles épistémologiques de la croyance

Paul Clavier

► **To cite this version:**

Paul Clavier. Méthode Coué et Effet Placebo : deux modèles épistémologiques de la croyance : Deux modèles impossibles de la croyance religieuse. Archives de Sciences Sociales des Religions, Éditions de l'EHESS, 2015, pp.179-194. 10.4000/assr.26687 . hal-02974538

HAL Id: hal-02974538

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-02974538>

Submitted on 30 Oct 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La Méthode Coué et l'Effet Placebo :
deux modèles impossibles de la croyance religieuse

Résumé :

Dans l'étude sociologique ou anthropologique des croyances religieuses, l'idéal méthodologique de neutralité axiologique peut facilement être confondu avec une neutralisation préventive de leur contenu propositionnel et de leur mode de justification, jugé a priori irrationnel. Une étude philosophique du volontarisme doxastique, et l'analyse de modèles d'auto-conditionnement de la croyance religieuse (méthode Coué, effet placebo) suggèrent qu'il est impossible de s'en tenir au préjugé d'une irrationalité de principe des croyances religieuses. Loin de leur conférer pour autant automatiquement un label de crédibilité, cette réflexion invite à rouvrir un débat rationnel sur la recevabilité des croyances religieuses.

L'étude des croyances religieuses est en butte à une sérieuse difficulté. Il paraît difficile en effet de s'en tenir, en la matière, à une stricte neutralité axiologique. La manière même dont on va décrire les croyances supposées être en vigueur dans tel segment de telle population à telle époque dépendra en effet de l'état des croyances de l'observateur, de son ontologie, des paradigmes théoriques auxquels il se réfère explicitement ou implicitement. Bourdieu l'avait souligné à sa façon dans le célèbre article « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues »¹ : « l'investissement dans l'objet » et le « rapport à l'objet scientifique » sont particulièrement sensibles dans le cas des croyances religieuses. La croyance que le Dalaï-lama est un dieu vivant peut-elle être vraiment décrite de la même façon : 1°) par un observateur qui considère que de toute façon, elle est non pertinente (soit que dieu n'existe pas, soit qu'il ne puisse se présenter sous une forme humaine, etc.) ; 2°) par quelqu'un qui estimerait qu'après tout, cette croyance pourrait décrire un état de choses plausible (dieu existe et pourrait se présenter sous une forme humaine) ; 3°) ou

¹ Pierre Bourdieu, *Archives de Sciences sociales des religions*, 1987, vol. 63-1, p. 157.

alors par quelqu'un qui la considérerait comme très probable voire certaine ? Pour contourner le problème, on peut bien sûr abandonner l'approche substantialiste ou substantive (dirigée sur l'examen du contenu, de la substance du fait ou de l'attitude religieuse) pour lui préférer une approche fonctionnelle ou fonctionnaliste². Par ailleurs, s'autorisant d'une lecture de Paul Veyne³, beaucoup d'approches privilégient un certain fictionalisme : on présuppose que la croyance est de toutes façons une fiction (plus ou moins consciente, plus ou moins délibérée, mais en tous cas consentie). Mais il est prudent ici de distinguer deux choses : le degré d'assentiment qu'une personne donne à ce qu'elle dit quand elle participe à un culte, répète une formule rituelle, etc. et ce que cette personne croit ou ne croit pas au sujet des entités et des opérations impliquées par le culte ou la pratique rituelle. Certes, par conformisme social, par intérêt, ou par peur, on peut simuler qu'on partage une croyance. Mais alors on ne croit pas, on fait semblant de croire. On ne fait que donner le change. Dès lors qu'on partage vraiment cette croyance, on ne feint plus : on croit. Or, le modèle fictionaliste prétend que croire n'est justement rien d'autre que faire semblant, simuler, faire comme si...

Je voudrais suggérer que le modèle fictionaliste est insatisfaisant, et ne permet pas de décrire correctement les croyances religieuses. Cela n'entraîne pas évidemment une validation en bloc de toutes les croyances religieuses ni un préjugé systématiquement bienveillant à leur égard. C'est leur nature de croyance qui est ici en jeu. Et ce que je voudrais contester dans le fictionalisme, c'est l'idée que la croyance religieuse ne prétend pas à la vérité, qu'elle serait inmanquablement une simulation, un « faire comme si », une dénégation

² Jean-Paul Willaime esquisse une troisième voie et revendique une définition sociologique des religions plus attentive au contenu spécifiquement religieux de la croyance (*Sociologie des religions*, PUF, Paris, 1998, 2ème éd., pp. 114 et suiv.)

³ *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Le Seuil 1983. On revient plus bas (note 20 et dernière) sur la pertinence de cette lecture fictionaliste.

volontaire⁴. Bref, il n'y aurait pas de croyance religieuse, mais simplement un faire-croire (*make-believe*), et dans le cas d'une personne croyante individuelle, un se-faire-croire (ou un laisser-autrui-me-faire croire). Je voudrais montrer à rebours que, pour des raisons conceptuelles, la croyance la plus fausse (et Dieu sait s'il doit y avoir, sur le tas, des croyances fausses, peut-être même toutes le sont elles) n'est jamais, ou rarement, une fausse croyance. La conviction (légitime) que peut avoir le chercheur qu'il s'agit d'une superstition intenable – incroyable – ne l'autorise donc pas à traiter systématiquement les croyances religieuses comme des formes de mauvaise foi ou des impostures. Non que le chercheur doive substituer, à l'improbable neutralité axiologique, une forme d'empathie. La question n'est pas d'appliquer un « principe de charité » herméneutique aux croyances religieuses. Il s'agit seulement, et c'est déjà beaucoup, de tenter de décrire ce que font les croyantes et les croyants quand ils ou elles croient. Je ne propose pas une enquête empirique sur l'authenticité des dispositions psychologiques de personnes qui croient que « les *kami* sont les divinités protectrices du foyer », ou que « Jupiter rend fous ceux qu'il veut perdre », que « le Christ reviendra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts » ou que « le Dalaï-lama est un dieu vivant ». J'essaierai seulement de défendre la conception objectiviste de la croyance, selon laquelle lorsqu'une personne affirme croire que *p*, elle s'engage à tenir, d'une manière ou d'une autre, *p* pour vrai. Mon propos se limitera donc à des questions d'épistémologie de la croyance. Au sociologue de juger si ce genre de considérations peut ou non contribuer à préciser les contours de « l'objet scientifique » que sont les croyances religieuses.

⁴ Robert Le Poidevin, *Arguing for atheism*, London, Routledge 1996, p. 119 : « Nous feignons qu'il y a un Dieu , en récitant, dans le contexte d'un jeu, un énoncé de croyance. Nous écoutons des récits, qui sont autant de simulations des activités de Dieu et de son peuple... L'objet immédiat de nos expériences, c'est Dieu comme fiction ». Voir également Don Cuppitt, *Taking leave of God*, London, SCM, 1980.

Roger Pouivet a proposé de nombreux arguments à l'encontre du fictionalisme⁵. Pour ma part, j'essaierai de raisonner sur des exemples ou des cas de figure de croyance auto-suggérée pour montrer qu'ils ne fournissent en aucun cas une description correcte de la croyance religieuse. Je définirai d'abord l'attitude répertoriée sous l'étiquette de « volontarisme doxastique » (A). J'esquisserai ensuite une typologie des différentes acceptions de l'expression « croire ce qu'on veut » (B). J'en déduirai le caractère autodestructeur du « volitionisme de la croyance » en m'attardant sur deux modèles : la « méthode Coué » et « l'effet placebo » (C).

A. La catégorie du « volontarisme doxastique ».

Si la croyance religieuse n'est que fiction, simulation, jeu hypocrite de langage, alors son schéma pourra être, par exemple : « je sais que p est faux, mais je décide quand même de faire comme si, je veux me mettre à croire que p ». Dans cette mesure, la conception fictionaliste de la croyance religieuse impliquera une forme de « volontarisme doxastique ». Cette expression pédante perd sans doute beaucoup de son prestige quand on la traduit en langue vernaculaire par « l'affirmation qu'on peut croire à volonté ». Sous une forme plus faible, on parlera d'un « droit de croire » (« j'ai bien le droit de croire ce que je veux » !), et d'ailleurs William James a souvent oscillé entre les deux formulations « right to believe » et « will to believe ». Le propos sera donc celui d'une épistémologie de la croyance religieuse. Pour des raisons méthodologiques, je me limiterai à l'analyse de la croyance en première personne, c'est-à-dire telle que vécue par un individu qu'on supposera capable d'identifier au moins certaines de ses croyances. Il est clair que l'enquête en sociologie des religions devra proposer des modèles prenant en compte la dimension collective de la croyance, et étudier les facteurs d'hétéro-suggestion probablement à l'œuvre dans la constitution de croyances diffusées ou répandues dans des communautés, groupes, segments de

⁵ Roger Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Editions du Cerf, 2013, pp. 177-186.

la société. Une question préalable serait de se demander si la foi d'un groupe relève de ce que Robert Audi a appelé la foi doxastique, celle qu'on exerce lorsqu'on croit quelque chose « sur la foi » de quelqu'un d'autre; sur la foi – allégeance ou foi loyauté, qui est la fidélité, ou la foi gardée envers quelqu'un⁶, ou si de tout autres causes sont à l'œuvre (déterminants psycholinguistiques, nécessités adaptatives, réactions de défense, etc). Dans ce qui suit, on n'exclura pas que la diffusion de croyances religieuses puisse procéder de causes structurelles diverses. Mais pour qu'en définitive on puisse attribuer des croyances aux individus d'un groupe donné, il reste nécessaire que les attributaires de ces croyances ... croient quelque chose, croient en quelque chose, croient quelqu'un ou en quelqu'un. Cette croyance est-elle volontaire ?

La défense du volontarisme doxastique peut être le fait de penseurs soucieux de se débarrasser, notamment dans le domaine religieux, des critères évidentialistes selon lesquels « a wise man proportions his belief to the evidence »⁷. Bref, il n'y aurait aucune pertinence à réclamer des raisons de croire ou à demander des motifs de crédibilité. Il s'agit d'une revendication bien distincte de la revendication du *credo quia absurdum*, attribué sommairement à Tertullien⁸, et plus certainement à Montaigne : « Les chrétiens se font tort de vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines, elle ne se conçoit que par foi et par une inspiration particulière de la grâce divine »⁹. Le volontarisme doxastique ne fait pas nécessairement intervenir une instance surnaturelle. Il réclame une autonomie de motivation personnelle. À qui lui demanderait : « Comment pouvez-vous croire ça ? », la personne qui revendique ce droit de croire pourrait répondre : « – C'est mon affaire ! J'ai bien le droit de croire ce que je veux ! ».

⁶ Robert Audi, "Belief, Faith and Acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion* (2008) 63 : 87–102, p. 93.

⁷ C'est la formule de Hume dans *l'Enquête sur l'entendement humain*, Section X, Point 1.

⁸ Le trop fameux « *credo quia absurdum* » imputé à Tertullien fait sourire, quand on songe que *le De carne Christi* censé contenir ce slogan provocateur est rempli de démonstrations contre Marcion sur la possibilité logique et agitive de l'incarnation... Il faut évidemment réévaluer la signification des formules du chapitre V (*credibile est quia ineptum, certum est quia impossibile* et autres *dei stulta credendo*) en fonction du contexte.

⁹ Montaigne, *Essais*, II, XII. Apologie de Raimond de Sebonde,

Et si on lui opposait : « – Mais c'est une contradiction ! Ou : c'est le contraire qui est avéré ! » ; elle pourrait s'entêter à bon droit : « – Que vous importe, si moi je veux le croire ! » Et si on lui rétorque : « – Mais vous n'avez aucune raison de le croire ! Pire, vous avez toutes les raisons de ne pas le croire, vous n'avez que des raisons de croire le contraire », elle pourra légitimement répondre : « – Peu m'en chaut : *Sat pro ratione voluntas !* ». La foi est libre – pourrait-on dire avec un fort accent alsacien. Remarquons que cette privatisation méthodologique des croyances rend impossible le débat public sur ce qui est acceptable, tolérable ou inacceptable en matière de foi et de pratique religieuse. Ce qui enlève toute signification opératoire à la notion de laïcité. On considère que l'intersection entre confession religieuse et espace public de distinction rationnelle est obligatoirement vide, ou doit le rester. La défense du volontarisme doxastique devient, à son corps défendant, l'alliée objective des « retours du religieux » à connotation fondamentaliste : on s'interdit et on juge inutile de poser la question de la crédibilité, de l'acceptabilité des croyances religieuses.

La défense du volontarisme doxastique pourrait également provenir d'épistémologues sceptiques, partisans d'un anarchisme méthodologique à la Feyerabend.

Afin de préciser cette catégorie de « volontarisme doxastique », il s'avère précieux d'enrichir la typologie traditionnelle du « croire » (croire que, croire dans, croire en). Selon Robert Audi, la distinction entre croyance propositionnelle (la **croissance que** p), croyance objectuelle (**croissance dans** la propriété d'un objet, ne se traduisant pas nécessairement par une proposition), et la croyance fiduciaire (l'attitude de confiance envers une personne, la **croissance en** quelqu'un) doit être complétée par la notion d'acceptation de croyance (*belief acceptance*)¹⁰, qui est volontaire, alors que la croyance ne l'est pas. Pour le dire

¹⁰ Robert Audi, "Belief, faith, and acceptance", *International Journal for Philosophy of Religion* (2008) 63:87–102.

avec Alston, « cet acte d'acceptation, contrairement à l'état de croyance, est l'adoption d'une attitude positive envers une proposition », un peu comme on adopte une hypothèse de travail, (*a working assumption*) ou comme le voyageur qui se dit : « bon, admettons que nous soyons à peu près là et qu'il faille piquer vers le sud... » Dans ce cas de figure, accepter quelque chose comme vrai n'implique donc pas de croire que c'est vrai, au moment où on l'accepte comme vrai : simplement, on verra bien si c'était vrai (on fait le pari, plus ou moins risqué), ou peut-être n'en saura-t-on jamais rien.

Il serait présomptueux de prétendre régler, une fois pour toutes et pour tous les cas, le rapport entre croyance (en qui, et en quoi : dans des propositions, dans des personnes, se traduisant par l'adoption de comportements ?) et décision volontaire. On évoquera plus bas quelques cas de croyance religieuse. En attendant, il y a plusieurs manières d'entendre la thèse « on peut croire ce qu'on veut ». Notre premier travail va consister à les distinguer.

B. Typologie des acceptations de « croire ce qu'on veut »

On peut d'abord comprendre « on peut croire ce qu'on veut » de manière purement accidentelle :

(1) Pour toute proposition p , pour toute personne S , il est possible que S croie p .

La thèse se réduit alors à un constat du type : en matière de croyance, on voit de tout, tout est possible, on en voit de toutes les couleurs, les gens peuvent se mettre à croire tout ce qu'ils veulent. L'expression « ce qu'on veut » est alors interprétée au sens faible de « n'importe quoi », « ce que vous voulez », « tout ce que vous voudrez ». Et la possibilité impliquée dans ce volontarisme décrit simplement la possibilité d'un état de chose (ça peut arriver : c'est-à-dire c'est une chose qui arrive (on conclut alors du fait au possible) ou ça pourrait arriver : rien n'empêche que...).

Cette thèse n'est pas très intéressante, puisqu'elle ne fait pas intervenir d'agent. On peut donc reformuler le « on peut croire tout ce qu'on veut » en faisant ressortir un pouvoir de l'agent :

(2) Pour toute proposition p , pour toute personne S , il est au pouvoir de S de croire p .

La thèse est encore très large, puisqu'elle revient à dire que tout est croyable, du moment qu'on y met du sien, avec un peu de volonté. *Where is a will, there is a belief*, pourrait-on dire en parodiant Sir Edmund Hilary. On peut d'ailleurs restreindre la portée d'un des quantificateurs, et soutenir ainsi qu'il y a des choses (ou une seule chose) que tout le monde peut arriver à croire pourvu qu'on le veuille (une proposition universellement accessible à tout volontaire):

(3) Il existe une proposition p , telle que pour toute personne S , il est au pouvoir de S de croire p ;

A moins que, moyennant une permutation des quantificateurs, on ne veuille soutenir, par exemple, que toute personne peut arriver à croire quelque chose (mais ce ne sera pas forcément la même chose ou les mêmes choses pour tous). Et à ce moment là, c'est l'universalité du pouvoir d'auto-suggestion à croire qui est mis en avant, et pas l'universalité d'un contenu de croyance possible :

(4) Pour toute personne S , il existe une proposition p telle qu'il est au pouvoir de S de croire p

ou, autre possibilité, qu'il y a des choses que certaines personnes arrivent à croire :

(5) Pour telle proposition p , pour telle personne S , il est au pouvoir de S de croire p

Quant à expliciter le rôle causal (ou au moins conditionnel) de la volonté de croire, c'est une autre affaire. Si on s'interroge sur la relation entre vouloir croire et croyance, on aura encore plusieurs versions à départager, selon que la volonté de croire est une condition suffisante ou nécessaire pour croire ce qu'on veut :

(6) Pour toute proposition p , il suffit que S veuille croire p pour que S puisse croire p .

La volonté de croire est alors une condition suffisante pour « y arriver ». Ce qui est à distinguer de :

(7) Pour toute proposition p , il est nécessaire que S veuille croire p pour que S puisse croire p .

Là, la volonté de croire est une condition nécessaire de la croyance : on ne croit rien sans l'avoir décidé.

On peut, bien sûr, donner les versions limitatives de ces précédents cas de figure. Il y a des propositions qu'il suffit de vouloir croire pour pouvoir les croire, tandis que d'autres restent incroyables, quelque volonté qu'on ait de les croire.

On a laissé de côté la discussion importante sur les normes épistémiques de cette possibilité : S peut (a le droit) de croire p si S est justifiée à croire p . Cette question de la normativité (du droit de croire) peut d'ailleurs être posée en première personne : qu'est-ce que je m'autorise à croire, étant donné ce dont je dispose comme éléments de contexte, comme facteurs objectifs ou subjectifs de crédibilité. Elle peut être également posée en troisième personne : qu'est-ce qui est crédible, qu'est-ce qui légitime un acte de foi, et où commence la crédulité voire la superstition et la manipulation mentale. Encore une fois, ce genre de questions normatives, plutôt philosophiques que sociologiques, sont loin d'être secondaires.

On pourrait également prendre en compte les conceptions externalistes de la croyance, dans lesquelles ce n'est pas vous qui décidez de croire (quoique vous puissiez en avoir l'impression), mais des facteurs causaux auxquels vous n'avez pas accès. Mais si les croyances religieuses ne sont rien d'autre que des sortes de virus mentaux, ou l'expression de dispositions génétiques, il faut songer à

remplacer la sociologie des religions par la neurophysiologie ou l'étude du génôme¹¹.

Le débat est donc beaucoup plus riche que l'opposition canonique entre l'évidentialisme de Clifford et le volontarisme doxastique attribué William James. Ce débat mérite d'ailleurs d'être revisité, et Laurent Jaffro a récemment reconstitué les jalons de la controverse¹². Il ne saurait être réduit au choc du slogan jamesien : "The Will to Believe", et du précepte cliffordien de "The Ethics of Belief": « It is wrong, Everywhere, Always and for Anyone, to believe Anything upon Insufficient Evidence ». Peter van Inwagen, dans un article dont le titre reprend les termes du précepte cliffordien, suggère que « la plupart d'entre nous trouveraient gênant (*awkward*) de vivre selon ce principe ». On peut également considérer, dans une forme de rétorsion, que le principe lui-même ne bénéficie pas de preuves suffisantes pour être adopté en toute quiétude. Du côté de chez James, il convient de réduire l'effet d'annonce produit par le titre de sa conférence. James ne prétend pas qu'on est en mesure de croire (tout) ce qu'on veut. James n'envisage d'ailleurs de considérer comme objets possibles de croyance volontaire que des hypothèses « vivantes » : effectivement crédibles (possibles) pour l'intéressé, et il appelle « option » la décision entre deux hypothèses. L'option sera dite authentique (*genuine*) à trois conditions : (1) que l'hypothèse choisie soit vivante (vs morte) ou que les deux hypothèses sont vivantes ; (2) que la décision soit forcée (vs évitable) et exhaustive, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre choix (« vous êtes embarqué » dirait Pascal) ; (3) que la

¹¹ Cette dernière remarque n'est pas une boutade : Max Weber, dont on admire tant les *Essais de sociologie religieuse*, les a faits précéder d'une *Remarque préliminaire* (Vorbemerkung) dans le dernier alinéa de laquelle il avoue, il est vrai « à titre personnel et subjectif », son espoir dans la « très prometteuse (*vielversprechende*) » « neurologie et psychologie raciale comparée (*vergleichende Rassen-Neurologie und -Psychologie*) ». Derrière ces variables intermédiaires que sont l'éthique de la probation, la notion de Beruf, la mentalité ascétique intramondaine et autres ingrédients de l'éthos capitaliste, il fallait certainement chercher les « co-déterminants raciaux » responsables des comportements socio-économiques...Mais Max Weber a évolué sur ce point (cf Winter, Elke, *Max Weber. Du refus du biologisme racial à l'Etat multinational*, Presses Universitaires de Laval, 2004).

¹² Laurent Jaffro (ss la direction de), *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin 2013.

décision soit importante (*momentous*) (vs triviale) (il n'importe pas, par exemple, de vous prononcer sur la parité du nombre d'étoiles dans l'univers, qui vérifie pourtant les conditions (1) et (2), sauf si vous voulez parier votre fortune sur ce sujet). James estime que personne n'est en mesure de croire tout ce qu'il voudrait croire, tout ce qui lui passerait par la tête. On ne croit pas à volonté, ou à sa guise. Mais la volonté n'entre pas moins dans le processus de croyance. James dénonce le principe de Clifford, qui suppose que je puisse vouloir ne pas croire ce que je crois, dès que je constate que je crois en l'absence de preuve suffisante. Le rôle de tendances passionnelles dans la formation des croyances ne doit pas être négligé.¹³

C. Le caractère autodestructeur du « volitionisme de la croyance »

La recherche récente en épistémologie de la croyance suggère un raffinement de la catégorie de « volontarisme doxastique ». Pascal Engel distingue la question psychologique de savoir si nous pouvons effectivement croire à volonté (qu'il appelle « volitionisme ») de la question normative de savoir si l'on doit croire des choses qu'on a des raisons pratiques ou pragmatiques de croire (le « volontarisme » à proprement parler). Il se pourrait en effet que nous ayons le pouvoir de croire à volonté mais que nous n'ayons pas de bonne raison normative de le faire¹⁴. Supposons qu'un missionnaire tibétain me presse de croire que le Dalaï-lama est un dieu vivant, et me promette de récompenser cette croyance par un voyage gratuit à Lhassa. J'aurai alors des raisons pragmatiques

¹³ Les affirmations de James concernant le rôle de la volonté dans la formation des croyances sont, somme toute, nuancées : « Evidently, then, our non-intellectual nature does influence our convictions. There are passional tendencies and volitions which run before and others which come after belief, and it is only the latter that are too late for the fair; and they are not too late when the previous passional work has been already in their own direction. » Et James conclut : « Our passional nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds ». L'évidentialisme n'a pas le dernier mot, mais il reste la norme préalable à la prise en compte des motifs passionnels et volontaires.

¹⁴ Voir Pascal Engel, "Volitionism and voluntarism about belief", dans Anthonie Meijers (éd.), *Belief, Cognition and the Will*, Tillburg, Tillburg University Press 1999, pp. 9-25.

d'envisager favorablement le ralliement à cette croyance, mais je puis me demander si ces raisons sont des raisons de croire (et non des motifs d'intérêt). C'est la question normative du volontarisme. Une question bien distincte est celle de savoir si, emporté par mon goût des voyages gratuits, j'arriverai vraiment à croire ce que je veux. Rien ne garantit que, malgré un désir extrême de visiter Lhassa, je sois en mesure de croire vraiment ce qu'il me suggère. C'est la question psychologique de la faisabilité.

La question est donc de savoir si nous pouvons congédier nos propres normes épistémologiques pour laisser parler notre seule volonté de croire. Selon Swinburne, le volitionisme est auto-destructeur : « Si je décidais à volonté de croire que maintenant je vois [un éléphant], alors je réaliserais que cette croyance a sa source dans ma volonté, et qu'elle n'a donc aucune connexion avec le fait qu'il y ait ou non [un éléphant] devant moi. Je saurais donc que je n'ai aucune raison de me fier à cette croyance ; dès lors je n'y croirais plus réellement »¹⁵. L'idée intéressante de cet argument (très ramassé) pourrait être développée dans les termes suivants : le making-of d'une croyance adoptée par la seule force de la volonté se révèle destructeur de cette croyance. On vérifiera plus tard la pertinence de cette réfutation sur la base d'exemples empruntés à une stratégie de conditionnement religieux.

On peut aussi envisager une intervention extrinsèque de la volonté dans le processus de formation de la croyance. Une fine remarque de Pascal (Blaise,

¹⁵ R. Swinburne, *Faith and reason*, Oxford, Clarendon Press 2005, p. 25. C'est Bernard Williams qui est à l'origine des arguments contre le volontarisme doxastique ("Deciding to Believe" dans *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 136-151). Anne Meylan a plus récemment articulé le raisonnement sous forme d'un "argument essentialiste" :

« I. lorsqu'au temps t, un individu acquiert un état mental « à volonté » (c'est-à-dire parce qu'il le désire et sans accomplir d'autres actions), au temps t cet individu ne considère pas qu'il y ait quelque chose qui rende vraie la proposition qui constitue le contenu de cet état mental ;

II. Lorsqu'un individu ne considère pas qu'il y ait quelque chose qui rende vraie la proposition constitutive du contenu de cet état mental, alors cet état mental n'est pas une croyance ;

III. Lorsqu'un individu acquiert un état mental « à volonté », l'état mental qu'il acquiert n'est pas une croyance » (« Responsabilité de croire et impossibilité de croire à volonté », in Laurent Jaffro (ss la direction de) *Croit-on comme on veut ? Histoire d'une controverse*, Paris, Vrin 2013, p. 229.

pas Engel) nous invite à reconsidérer le problème : « La volonté est un des principaux organes de la créance; non qu'elle forme la créance, mais parce que les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celle qu'elle n'aime pas à voir; et ainsi, l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime; et ainsi il en juge par ce qu'il y voit »¹⁶.

En ce sens, s'il ne dépend pas de moi de croire ce que je veux, à un instant donné, il est néanmoins en mon pouvoir de faire ce qu'il faut pour avoir de bonnes chances de croire telle proposition à un moment ultérieur. Ce conditionnement diachronique soulève toutefois un problème. Si, ayant fait ce qu'il fallait (ayant regardé systématiquement de tel côté, collectionné les témoignages favorables ou défavorables à telle proposition, fréquenté tels témoins ...) pour être en mesure de croire plus facilement ceci, je me remémore les étapes de ce conditionnement, ne serai-je pas en mesure de me dire : certes, je crois désormais en toute bonne foi ceci, mais si je n'avais pas privilégié telle source, je croirais sans doute autre chose. De sorte que, même diachroniquement, le conditionnement permettant de croire ce qu'on veut paraît bien fragile. Il n'est pas loin de la mauvaise foi !

Ce point d'épistémologie de la croyance n'est pas une variation en l'air sur la théorie des attitudes propositionnelles. Deux exemples, deux échantillons prélevés sur le « terrain » des pratiques de la croyance religieuse serviront ici d'illustration. Il y a d'abord la recommandation que Pascal fait au libertin qui n'arrive pas à croire (malgré la pression du pari) : « ... je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ? - ... suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même

¹⁶ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma, fragment 539.

cela vous fera croire et vous abêtira »¹⁷. On retrouve ici la caricature du faire-croire, de l'auto-mutilation intellectuelle par la volonté de croire ce qu'on ne peut justement pas croire. Goût pascalien du paradoxe ? Pas sûr. La rémanence de cette stratégie volontariste est attestée dans un scénario contemporain dû à Eric-Emmanuel Schmitt, dont le succès signale la popularité du modèle du volontarisme doxastique. La "dame rose" (visiteuse d'enfants hospitalisés) essaie d'initier ou d'induire une croyance en Dieu chez un jeune garçon condamné à mourir d'une leucémie, en lui suggérant d'écrire à Dieu. Je propose de revisiter ce scénario: « - Pourquoi me parlez-vous de Dieu ? On m'a déjà fait le coup du Père Noël. Une fois ça suffit !

- Oscar, il n'y a aucun rapport entre Dieu et le Père Noël.

- Si ; Pareil. Bourrage de crâne et compagnie [...]

Et pourquoi est-ce que j'écrirais à Dieu ?

- Tu te sentiras moins seul.

- Moins seul avec quelqu'un qui n'existe pas ?

- Fais-le exister. Chaque fois que tu croiras en lui, il existera un peu plus. Si tu persistes, il existera complètement. Alors il te fera du bien »¹⁸

Analysons les étapes de cette pédagogie digne du docteur Coué :

(0) Je ne crois pas que Dieu existe plus que le Père Noël. La dame rose me convainc d'essayer :

(1) A J1 j'écris une lettre à Dieu

(2) A J2, j'écris une deuxième lettre

(3) Pour tout n supérieur à 1, Dieu existe plus à Jn qu'à $Jn-1$

(4) Il existe un n , tel qu'à Jn « Dieu existe complètement et me fait du bien ».

Deux interprétations sont possibles :

(Oscar 1) Je ***fais exister*** Dieu par l'opération réitérée de faire comme s'il existait (ma constance a raison du caractère totalement et définitivement fictif du

¹⁷ B. Pascal, *Pensées*, Lafuma, fragment 418.

¹⁸ Eric-Emmanuel Schmitt, *Oscar et la dame rose*, Paris, Albin Michel, 2002.

destinataire : mes engagements ontologiques résultent de mes comportements). Dieu n'existe pas mais je lui ai beaucoup écrit. (Ou dans l'exemple pascalien : « Je prends de l'eau bénite, je fais dire des messes ». On peut étendre à toutes sortes de croyances religieuses : « J'offre un bélier à l'Éternel », « J'offre un coq à Esculape », « Je récite le Véda en sacrifice au Brahman »).

Cette fois encore, comment échapper au défaut du conditionnement à croire ? Si je procède ainsi, ne sais-je pas que ma croyance religieuse est auto-suggérée ? L'interprétation fictionaliste de la croyance religieuse semble difficile à admettre en première personne.

Cette interprétation fictionaliste présuppose en effet la mauvaise foi du croyant. Elle n'est pas valable en première personne, car si elle était vraie, alors le croyant devrait savoir qu'il joue au croyant, ou pouvoir le reconnaître. Si la croyance religieuse peut se réduire à un processus d'autosuggestion diachronique, il suffira pour la défaire d'en remémorer les étapes. Croire à volonté - ou au moins croire ce qu'on veut - c'est envisageable diachroniquement, mais pas synchroniquement : à t , on ne décide pas de ce qu'on croit à t . Mais même en différé, est-ce possible en première personne ? D'après Pouivet et Engel, qui tombent d'accord, semble-t-il, sur ce point : « Devenu indirect, le volontarisme doxastique devient plausible »¹⁹. C'est le point que je vais discuter.

Supposons qu'à t , je ne crois pas que p , mais que je fasse en sorte qu'à $t' > t$, je sois davantage en mesure de croire que p . Si à t' , je (ou on) me remémore tout ce que j'ai fait pour être en mesure de croire que p (je me suis mis en condition...) est-ce que je crois vraiment que p ? La mise à nu du *making of* d'une croyance religieuse ne fragilise-t-il pas l'adhésion à cette croyance ? Mis en face de l'histoire de la formation de ma croyance, placé devant la récapitulation des étapes que j'ai suivies pour en arriver à croire ce que je crois,

¹⁹ R. Pouivet, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Editions du Cerf, 2013, p. 51, cf. P. Engel, *Va savoir ! De la connaissance en général*, Paris, Hermann, 2006, p. 134 et suiv.

ne suis-je pas en mesure d'identifier les causes qui font que j'ai fini par croire ceci ou cela ? Et si ces causes sont étrangères aux raisons auxquelles je pourrais accéder, ne suis-je pas devant une croyance que je sais fabriquée de toutes pièces, dont je me rends compte que je l'ai indépendamment de toute considération de ce qui rend vraie une croyance ?

Dans une autre interprétation (Oscar 2) : Je constate que j'ai créé les conditions de réceptivité à une rencontre avec Dieu (s'il existe) , j'ai ouvert les bonnes portes, regardé dans la bonne direction, fait un travail d'ascèse (pour parler avec Pascal, j'ai travaillé à diminuer mes passions, ou bien, dans une version bouddhiste, je suis parvenu à épurer le moi pour le faire coïncider avec le Soi, etc.). On sort alors du fictionnalisme et on adopte un contextualisme : certains contextes sont plus favorables que d'autres à l'épanouissement de croyances religieuses, mais la vérité du contenu propositionnel (s'il y en a un) de la foi exprimée ne dépend pas directement, mais très indirectement du « bon vouloir » de la personne croyante, et nullement de sa volonté de croire. Il semble que la première interprétation (Oscar 1) réduise toute croyance religieuse à un auto-conditionnement de mauvaise foi. Présupposé méthodologiquement et empiriquement très lourd à assumer. La seconde interprétation (Oscar 2) est donc préférable.

Pour finir, évoquons un autre cas d'auto-suggestion souvent invoqué pour fournir l'explication de la croyance religieuse : le modèle de l'effet placebo. Essayons d'analyser ce modèle. Je suggère de formuler l'effet Placebo en troisième personne, puis en première personne.

1°) Soit p une substance ou un traitement thérapeutiquement neutre : entendons par là que l'absorption de cette substance ou l'administration de ce traitement n'a absolument aucun effet thérapeutique. Comme telle, elle ne peut être la cause d'aucune rémission ni amélioration de l'état de santé du patient.

2°) On prescrit (ou on recommande, ou on conseille) à S de prendre p .

3°) *S* prend *p*.

4°) *S* guérit, parce que *S* croit que prendre *p* la fait guérir.

En troisième personne, la description de l'effet Placebo ne soulève pas de difficulté et n'entraîne aucune contradiction. Les conditions stipulées et le déroulement de l'expérience sont possibles. L'interprétation de 4°) peut être que *S*, rassurée par la prise en compte de sa pathologie, a confiance dans l'efficacité du traitement pourtant neutre, ce qui la met psychologiquement et pourquoi pas physiologiquement, dans de bonnes conditions pour guérir. L'effet placebo, décrit en troisième personne, ne prête pas le flanc à des objections rédhébatoires. Il est empiriquement assez fréquemment attesté : il arrive qu'on guérisse parce qu'on croit qu'on va guérir.

Mais si l'on formule l'effet placebo en première personne, les choses se gâtent. En effet, on a alors :

1°) je sais que *p* une substance ou un traitement thérapeutiquement neutre : je sais que l'absorption de cette substance ou l'administration de ce traitement ne peut avoir sur moi absolument aucun effet thérapeutique. Comme telle, elle ne peut en aucun cas être la cause d'une rémission ou d'une amélioration de mon état de santé.

2°) on me prescrit (ou on me recommande, ou on me conseille) de prendre *p*.

3°) je prends *p*.

4°) je guéris, parce que je crois que prendre *p* me fait guérir.

Contrairement à la précédente (en troisième personne), cette séquence de conditions et d'événements n'est plus du tout plausible. 4°) contredit 1°. Et il ne sert de rien de dire : vous savez, les croyants ne sont pas à une contradiction près ! Car la question n'est pas de savoir si les croyants (en particulier en matière religieuse) croient des propositions qui s'avèrent être contradictoires, mais s'ils assument des contradictions comme telles. Psychologiquement, il est impossible de croire que *p* une substance ou un traitement thérapeutiquement neutre et de croire, en même temps et sous le même rapport, que prendre *p* me

fait guérir. Coire que la prise de p me fait guérir, c'est croire à l'efficacité thérapeutique de p .

Au contraire, affirmer qu'on peut croire que p est thérapeutiquement neutre tout en croyant que p peut me guérir, cela reviendrait à assumer le genre de contradiction performative qu'illustre la malicieuse formule de Woody Allen : « Dieu n'existe pas, mais nous sommes son peuple élu ». Certes, on peut regretter que p soit thérapeutiquement neutre comme on peut regretter que Dieu n'existe pas, et souhaiter néanmoins guérir ou être consolé. Et il se peut qu'on soit guéri ou consolé. Mais on ne peut se mettre à croire qu'on est guéri par un médicament dont on sait qu'il ne guérit pas ou consolé par un dieu dont on sait qu'il n'existe pas.

Le même argument permet de défaire la représentation populaire du « saut de la foi », telle que mise en scène dans *Indiana Jones et la dernière croisade* (S. Spielberg 1989). Avant d'accéder à la grotte abritant, entre autres, le saint Graal, Indi (Harrison Ford) doit franchir un ravin. Il aperçoit sur l'autre rive du ravin l'ouverture de la grotte, mais aucun pont, aucune passerelle, aucun appui d'aucune sorte permettant de franchir le ravin et de parvenir à la grotte. Il est encouragé par son père agonisant à faire le « saut de la foi (*leap of faith*) ». Or, c'est apparemment un saut dans le vide. Comment concevoir ce saut de manière psychologiquement ...crédible ? En troisième personne, on pourra certes dire : Indi a fait confiance, il s'est élancé et a pu se rendre compte qu'en fait il pouvait passer le ravin, une passerelle furtive, rendue invisible par un savant effet de perspective, assurant la liaison avec la grotte.

Mais en aucun cas, Indi ne peut se dire : « Je crois qu'il n'y a pas de passerelle, mais je crois aussi que, si je crois qu'il y a une passerelle, il y a une passerelle même s'il n'y a pas de passerelle ». Il y a ou il n'y a pas de passerelle. Peut-être y a-t-il un moyen de passer le ravin sans passerelle (suspension des effets gravitationnels, effet de la méditation transcendante, intervention divine, etc.).

Mais alors, je ne peux pas croire qu'il y a un moyen de passer le ravin si je crois qu'il n'y a pas de moyen de passer le ravin. Je ne peux pas croire qu'il suffit que je croie qu'il y a un moyen de passer pour qu'il y ait un moyen de passer alors que je crois qu'il n'y a pas de moyen de le passer. En dépit des acrobaties dont elle est coutumière, une croyance ne peut se retourner ainsi contre elle-même sans s'annuler. On peut croire beaucoup de choses (folles, étranges, erronées..) mais on ne croit qu'une chose à la fois. Même dans le domaine (un peu trop facilement suspecté) des croyances religieuses, nul ne peut croire, en même temps et sous le même rapport, p et $non-p$. *A fortiori*, le cas de figure : je crois que $non-p$, mais je crois que si je crois que p , alors que je crois que $non-p$, alors je crois que p . Ce prétendu saut de la foi n'est même pas la foi du sot.

Il est loisible au sociologue des religions de trouver délirantes les croyances attestées dans les configurations sociétales qu'il décrit. Il n'a pas pour autant la ressource de les traiter comme de pures et simples simulations. S'il s'intéresse aussi au contenu de ces croyances (pas seulement à leur fonction) il n'a guère le choix qu'entre la superstition (plus ou moins infâme), l'erreur ou la vérité. Mais mêmes fausses, elles restent de vraies croyances. Une croyance fausse n'est pas une fausse croyance. Il n'y a pas de simili-croyances, pour la bonne raison que nul ne peut choisir de croire. On peut, tel Tartuffe ou Don Juan, faire croire qu'on croit autre chose que ce qu'on croit. Mais ce qu'on croit, on le croit pour de bon. Ou alors c'est qu'on ne le croit pas²⁰.

²⁰ A ce sujet, il semble que les déclarations de Paul Veyne (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Le Seuil 1983) mériteraient d'être relues de plus près : elles n'impliquent jamais qu'un individu ou un groupe croie que p et ne croie pas que p , en même temps et sous le même rapport. Il peut y avoir « balkanisation des esprits », c'est-à-dire segmentation des croyances, éclatées en fonction de contextes variables. Mais dans un contexte donné, dans une acception donnée des termes qui permettent de délimiter p , on croit ou on ne croit pas que p . C'est ce que suggère Dan Sperber et sa théorie des croyances religieuses comme énoncés semi-propositionnels, pouvant recevoir autant d'interprétations qu'il y a de manières de préciser le contenu conceptuel des éléments qu'elles comportent. Mais une fois précisé ce contenu... D'où notre désaccord avec la présentation par ailleurs très éclairante de Charles-Henry Cuin, « La sociologie des croyances religieuses à ses frontières », *Sociologie* [En ligne], N°1, vol. 4 | 2013, mis en ligne le 23 mai 2013, consulté le 18 mars 2014. URL : <http://sociologie.revues.org/1555>.

On est donc porté à conclure que les formes d'auto-suggestion telles que la méthode Coué ou l'effet placebo ne sont pas des modèles appropriés pour rendre compte des phénomènes de croyance, particulièrement dans le cas de croyances religieuses. Il existe des modèles d'inoculation des croyances, par imitation, par contagion. Au sociologue d'éprouver leur pertinence descriptive et leur force explicative. Le modèle évidentialiste (une personne croit que p, ou croit S, ou croit en S, ou croit sur la foi de S parce qu'elle a des raisons, des motifs, des données (*evidence for*)) reste en lice. Il a le grand avantage sur le modèle fictionaliste de ne pas préjuger de la fausseté systématique du contenu propositionnel impliqué dans l'attitude de croyance, et surtout de tenir compte du fait que, dans la plupart des cas, le contenu des croyances religieuses est tenu (à tort ou à raison, c'est une autre affaire) pour vrai par les croyants. Sauf à remplacer la croyance religieuse par une forme d'auto-dénégation sur le modèle loufoque suggéré par Woody Allen : « There is no God but we are His Chosen people ». La réhabilitation de cette exigence de lisibilité des croyances religieuses n'est pas seulement une question méthodologique (en finir avec la boîte noire du volontarisme irrationnelle ou de la superstition fanatique). C'est aussi une exigence de responsabilité dans le débat public. Bien sûr, il est possible de décrire les communautarismes religieux, les dérives sectaires, les emballements fondamentalistes sans jamais se poser la question du contenu des croyances en jeu : puisque c'est religieux, mystique, surnaturel, on se déclare incompetent. On pratique alors la « neutralité axiologique », terme pompeux pour dire qu'on ne prend pas position sur la valeur des phénomènes étudiés (ici les croyances religieuses). On jette un voile pudique sur le contenu de ces croyances, on fait des statistiques socio-religieuses, et on se livre à des observations sur le réchauffement des fondamentalismes, comme on observerait

le réchauffement de la planète. En fait c'est une manière polie et « scientifique » de sous-entendre que, de toutes les manières, tout dans la croyance religieuse est irrationnel... Ce préjugé ignore deux faits : dans la plupart des traditions religieuses, on trouve des élaborations conceptuelles, des discussions (comme les entretiens contradictoires dans les Upanishads, les débats talmudiques, le rationalisme averroïste, les disputationes médiévales, etc.) internes ou pluralistes, portant sur la divinité, les moyens de la connaître, ses commandements, ses exigences, le moyen d'y satisfaire, les rapports entre religion et morale, entre organisation politique et sociale, la liberté de conscience dont disposent ou ne disposent pas les êtres humains, etc... Et ces discussions ont été et sont encore argumentées, étayées par des raisons, bonnes ou mauvaises... Il est donc erroné de s'abriter derrière l'excuse de l'irrationalité totale du fait religieux. L'autre aspect de ce préjugé, c'est de sous-entendre que le croyant ne se pose aucune question : qu'il ou elle s'adonne à sa dangereuse superstition sans le moindre esprit critique. Il faut ici distinguer deux choses. Il y a d'une part le contenu des croyances religieuses, dont on ne peut nier qu'il soit souvent « incroyable » à vue humaine : révélations, miracles, résurrections etc. Il y a d'autre part l'attitude du croyant, dont on suppose un peu vite qu'il ou elle est de toutes façons disposé à avaler n'importe quoi. C'est évidemment faux : la plupart des personnes exposées à la croyance religieuse évoluent, abandonnant tel ou tel aspect jugé naïf ou puéril, ou insupportable, pour retenir une interprétation plus spirituelle ou existentielle, voire abandonner la foi.

Paul CLAVIER

Ecole Normale Supérieure, Paris

USR 3608 « République des Savoirs », *Mathesis*

paul.clavier@ens.fr