

Dan Sperber, Anne Coubray et Yann Schmitt

Entretien avec Dan Sperber

Naturalisme, sciences cognitives et religion

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Dan Sperber, Anne Coubray et Yann Schmitt, « Entretien avec Dan Sperber », *ThéoRèmes* [En ligne], Entretiens, mis en ligne le 06 février 2011. URL : <http://theoremes.revues.org/153>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : ThéoRèmes

<http://theoremes.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://theoremes.revues.org/153>

Document généré automatiquement le 09 mars 2011.

© Tous droits réservés

Dan Sperber, Anne Coubray et Yann Schmitt

Entretien avec Dan Sperber

Naturalisme, sciences cognitives et religion

ThéoRèmes¹ : En tant que chercheur en sciences humaines, comment concevez-vous votre exigence naturaliste ? Qu'est-ce qui a motivé un tel engagement ?

Dan Sperber² : Historiquement, l'ambition naturaliste dans les sciences sociales a été d'abord une ambition moniste et matérialiste, chez Marx et Engels par exemple. Il s'agit d'une vision selon laquelle il n'y a pas une causalité ontologiquement différente dans la nature et dans la société. Comme on ne sait plus très bien ce qu'est la matière, « naturalisme » convient plutôt mieux pour exprimer ce projet d'une unification de notre compréhension du monde.

L'ambition d'une telle unification a une longue histoire dans les sciences sociales, ambition qui n'a pas à ce jour abouti mais qui ne me semble pas non plus devenue caduque. Certes, il y a un ensemble de programmes de recherche – tout à fait respectables – dans les sciences sociales pour lesquels les questions ontologiques ne se posent pas. Mais il y en a d'autres qui visent avant tout une explication causale et pour lesquels les problèmes ontologiques se posent : au sein de ces programmes de recherche, il me semble que d'une part la pratique de la recherche n'est généralement pas naturaliste mais que d'autre part une ambition naturaliste reste vaguement présente. Il est donc intéressant de réfléchir à la possibilité d'une approche naturaliste en sciences sociales, sans préjuger ni de sa faisabilité ni de sa pertinence.

A mon avis, une démarche naturaliste dans les sciences sociale était radicalement entravée avant la révolution cognitive par l'absence d'une compréhension naturaliste du mental. Depuis la révolution cognitive, il est plus facile d'imaginer concrètement une telle démarche. Malgré tout, cela a été peu fait : je n'ai pas l'impression d'avoir beaucoup d'interlocuteurs qui, soit pensent comme moi en la matière, soit aient un naturalisme plausible et différent du mien. C'est, je pense, qu'il y a une véritable difficulté à naturaliser le champ socioculturel en partant de la représentation de sens commun que l'on en a.

T. : Vous êtes un élève de Lévi-Strauss et avez récemment reçu le prix Lévi-Strauss³: comment votre critique du structuralisme vous a-t-elle conduit vers les sciences cognitives ?

D. S. : J'étais étudiant aux débuts de la révolution cognitive. Au cours des années qui précèdent la révolution cognitive – les années 1940-1950 –, on assiste au développement d'une série d'instruments formels : cybernétique, théorie des jeux. Ces avancées ont donné lieu à la naissance d'un nouveau formalisme, ont renouvelé l'idée qu'il y a des formes dans la nature dont le pouvoir explicatif est grand (Jean Petitot⁴ par exemple est un représentant de ce courant en France). Ce qui est intéressant, c'est alors de découvrir ces formes récurrentes à divers niveaux de la réalité. Le structuralisme de Lévi-Strauss constitue une façon de concevoir la réalité qui a une histoire philosophique très longue et qui semblait renforcée par le développement de sciences formelles liées à des processus causaux, comme la cybernétique. Lévi-Strauss était influencé par ces développements récents, tout comme par le structuralisme plus ancien de Saussure ou le formalisme plus ancien du biologiste D'Arcy Wentworth Thomson. D'autres structuralistes de l'époque, Dumézil, Benveniste ou Barthes par exemple, sans partager le naturalisme de Lévi-Strauss, s'intéressaient aux formes en elles-même, mais pas à leur statut ontologique. Les formes sont là, par exemple, dans les langues ou les textes et ce serait à la sémiologie littéraire de les découvrir.

J'ai commencé à lire Chomsky en 1963-64 alors que j'étais étudiant à Oxford. Ce fut une lecture marquante, pour deux raisons :

Il y avait d'une part une remise en cause de l'idée de structures très générales : Chomsky mettait en évidence des structures spécifiques au langage. Du coup, l'idée d'avoir un modèle

structural qui serait le même et qui expliquerait ce que l'on voit un peu partout dans l'univers – en tout cas à chaque fois qu'il y a de la pensée, des signes, des textes, de la culture –, l'idée que tout cela relèverait d'un même type de structure, devenait de moins en moins crédible puisqu'il y avait de bonnes raisons de penser que les structures linguistiques étaient propres au langage et impropres à être généralisées au-delà. On devait donc s'attendre à ce que chaque domaine étudié comporte des structures propres.

Et d'autre part, il y avait le mentalisme de Chomsky – qui a été un des pères de la révolution cognitive et qui voyait ces structures comme liées aux capacités universelles d'apprentissage d'une langue. Il présentait les structures linguistiques générales comme les moyens cognitifs dont dispose un enfant pour acquérir la langue de la communauté dans laquelle il se trouve. A partir de là, on ancre le naturalisme dans l'étude des phénomènes sociaux et culturels non plus dans l'idée de forme, mais dans la psychologie cognitive.

T. : Dans cette perspective naturaliste que nous venons d'évoquer, comment peut-on aborder les phénomènes sociaux, et en particulier les phénomènes culturels ?

D. S. : Pour naturaliser les phénomènes sociaux, on se trouve d'emblée confronté à un ensemble de problèmes : les notions dont nous disposons dans les sciences sociales ne sont pas des notions naturalistes et il n'est pas évident qu'elles puissent se réanalyser, se reformuler ou se réduire à des notions naturalistes. Je pense même qu'il y a des raisons philosophiques importantes pour lesquelles elles ne se prêtent pas à une telle réduction. Ce qui veut dire que, ou bien il faut renoncer au programme naturaliste, ou bien, comme je le préconise, il faut renoncer à ces notions et reconceptualiser le domaine (même s'il se peut qu'en faisant cela, on arrive à des notions qui ne soient pas si éloignées de la batterie conceptuelle initiale). Pour ce faire, une règle simple : ne reconnaître de rôle causal qu'à des phénomènes, processus ou événements dont le pouvoir causal n'est pas mystérieux – non pas au sens où nous le comprendrions déjà mais au sens où chercher à comprendre ce pouvoir causal relèverait de sciences naturelles. Ce que je propose donc de faire, c'est de chercher à décrire le social en s'en tenant strictement aux phénomènes dont la naturalité du pouvoir causal est manifeste. Ils sont de deux types :

1) Il y a, d'une part, des phénomènes qui se produisent à l'intérieur des organismes individuels, les plus intéressants étant ceux qui sont en rapport avec le système nerveux central : les processus cognitifs. A chaque fois qu'on postule un processus ou un mécanisme dans les sciences cognitives contemporaines, il faut montrer — ou en tout cas ne pas être incapable de concevoir comment l'on pourrait montrer — en quoi ce processus est réalisable par un système matériel en général, et plus spécifiquement par un cerveau. Les preuves de la réalisabilité matérielle d'un processus mental sont un grand pas vers la compréhension de la façon dont il est effectivement réalisé dans le cerveau : modélisation, neurologie et caractérisation cognitive, psychologique, du processus sont trois démarches que l'on développe ensemble. Ces phénomènes mentaux qui se produisent à l'intérieur des individus n'échappent plus aujourd'hui à l'approche naturaliste, alors qu'ils lui échappaient avant la révolution cognitive.

2) Il y a, d'autre part, des processus qui se produisent dans l'environnement commun des individus : des modifications de l'environnement typiquement causées par certains individus et affectant ces mêmes individus ainsi que d'autres. Il s'agit de processus matériels ordinaires : déplacements et modifications d'objets dans l'espace. Ce sont des phénomènes dont la naturalité est assez évidente. Mais en réalité, c'est plus compliqué que cela, puisque la description que l'on va faire de ce qui se passe dans l'environnement va devoir rester purement matérielle. On ne va pas tricher et y mettre en douce du sens : l'écriture par exemple sera conçue comme des traces noires sur un papier, et c'est dans son histoire causale et non dans ses propriétés intrinsèques qu'il faudra aller chercher le sens qu'elle véhicule. Donc une telle démarche exclut la description sémiotiquement riche qui est commune dans les sciences sociales ; on va s'en tenir à une description matérielle.

L'hypothèse, c'est qu'avec une description matérielle, naturelle, de ce qui se passe à l'intérieur des organismes individuels et dans leur environnement commun, on aura tout ce dont on a besoin pour rendre compte du social. Sinon, tant pis pour le programme naturaliste... Quand on dit que tout est là, cela ne veut pas dire qu'on renonce à expliquer ce que cherchent à expliquer les sciences sociales (le sens, les institutions, les normes, etc.), mais on va essayer de le faire à partir des deux types de phénomènes naturels que je viens de décrire et de leur articulation. On va en effet reconceptualiser le domaine en partant d'objets assez simples et particuliers, les chaînes causales cognitives (CCC), c'est-à-dire des enchaînements d'événements qui peuvent se produire dans l'environnement ou dans la tête des individus. Ces chaînes causales cognitives sont d'abord à l'œuvre dans la cognition elle-même, par exemple dans les processus de perception visuelle où un événement environnemental affecte la rétine, ce qui déclenche un processus neuronal qui aboutit précisément à une représentation du stimulus même qui était à l'origine de cet enchaînement causal. Ce qui est remarquable dans la perception c'est que vous avez un mécanisme causal (la réflexion de la lumière sur un objet, la façon dont elle atteint la rétine et le traitement nerveux de ces modifications d'énergie à la surface de la rétine dans les aires visuelles du cerveau, etc.) qui va d'un objet à la reconnaissance, à la représentation mentale de l'objet. Il y a deux rapports qui sont établis : un rapport causal entre l'objet perçu et la perception que l'on en a et un autre qui n'est pas causal, mais formel, abstrait et qui fait que la représentation que l'on se fait de l'objet est véridique ou non, juste ou non, adéquate ou non. La perception a précisément pour fonction d'établir un tel rapport formel d'adéquation, un tel rapport représentationnel : la perception représente l'objet qui l'a causée. Je dis les choses très rapidement, mais ce que je viens de dire se généralise aux processus cognitifs en général : ce sont des processus causaux qui ont pour fonction d'établir des rapports formels entre des représentations ou des rapports formels entre représentations et états de chose représentés, que ce soit entre un stimulus externe et sa représentation dans la perception, entre des prémisses et une conclusion dans le cadre d'une inférence, entre une information enregistrée à un moment antérieur et sa remémoration, entre une représentation d'un état de choses désiré et l'action qui va produire cet état de choses, etc. La vie mentale est faite d'enchaînements de tels processus qui sont à la fois causaux et cognitifs, d'où cette idée d'une chaîne causale cognitive. Ce n'est pas que parfois on perçoit, parfois on fait une inférence, parfois on cherche à réaliser une intention : typiquement, la vie mentale est faite d'un enchaînement de tous ces processus les uns avec les autres à tout moment.

Si on définit des CCC par cette propriété particulière à certains processus naturels d'avoir pour fonction de réaliser de façon fiable des rapports formels de contenu, alors, en y réfléchissant bien, on voit que ces CCC ne sont pas limitées à ce qui se passe à l'intérieur d'un cerveau ou à ce qui se passe entre les inputs et les outputs comportementaux de la cognition individuelle. Cette même propriété d'établir des rapports de contenu, vous pouvez l'avoir d'un individu à un autre. Pour prendre l'exemple le plus simple, ce qui caractérise la communication, c'est que vous avez une représentation mentale chez un communicateur, qui produit des modifications dans l'environnement (des bruits vocaux par exemple) qui sont perçues par un destinataire, lequel construit sur cette base une représentation qui, si tout va bien, sera dans un rapport de similitude de contenu avec le contenu que voulait émettre le communicateur.

Bien entendu, il se passe bien d'autres choses dans les interactions sociales que de l'échange d'information : des échanges de biens, des rapports sexuels, de la violence, des contraintes. Ce que je voudrais suggérer, c'est que toutes ces interactions, quelles qu'elles soient, comportent – ne s'y réduisent absolument pas, mais comportent – aussi cet enchaînement causal cognitif : il n'y a pas d'échange de biens, pas de séduction, pas de guerre, etc., sans qu'il n'y ait aussi une transmission d'information. C'est le fil rouge qui parcourt tous les enchaînements causaux cognitifs à l'intérieur des individus et entre les individus, même si l'aspect dominant de l'interaction peut être la violence, etc... Néanmoins, les aspects non informationnels de la

socialité sont sociaux seulement dans la mesure où ils ne peuvent pas être expliqués sans cette dimension informationnelle. Je propose une caractérisation du social précisément en termes de ces CCC sociales. Les phénomènes sont sociaux dans la mesure où ils doivent leurs propriétés à des enchaînements cognitifs sociaux.

Parmi les CCC sociales, il y en a qui ont pour effet de stabiliser de l'information dans les populations, c'est-à-dire de stabiliser des représentations culturelles, des savoirs, des savoir-faire, des pratiques, des artefacts. Ce sont des chaînes causales cognitives culturelles, des CCCC. C'est en de tels termes que j'ai proposé de reconceptualiser et de naturaliser le social et le culturel. Mais il faudrait en dire beaucoup plus qu'il n'est possible ici. J'espère seulement que cette évocation incitera certains de vos lecteurs à aller voir plus loin.

T. : Avec une telle définition du social, a-t-on une caractérisation unifiée des religions ou bien faut-il distinguer des épidémiologies différentes selon les cultures ?

DS. : Pour le moment, on a commencé par mettre à l'écart tout l'appareil conceptuel des sciences sociales ; on n'a donc pas de concept de religion, mais seulement des enchaînements complexes de chaînes causales cognitives sociales. Si l'on regarde bien on trouvera des types et des régularités permettant d'identifier des phénomènes plus précis. La question que vous posez est alors la suivante : y a-t-il des chaînes causales caractéristiques de ce qu'on appelle des religions ? Ce n'est pas évident. Sans même prendre le point de vue naturaliste, il y a un scepticisme en anthropologie ou en sciences sociales de la religion à propos de l'existence autonome du phénomène religieux. Parler de religion permet, pour des raisons de commodité, de mettre ensemble des phénomènes qu'il est intéressant d'étudier ensemble, mais il y a peu de raisons de penser qu'il existe une composante fondamentale de la vie sociale et culturelle qui serait la religion et qui serait reconnaissable et identifiable de la même manière dans toutes les cultures humaines. Le point de vue épidémiologique que je propose ne fait que renforcer ce scepticisme.

Ce scepticisme conteste en particulier la projection du modèle des religions instituées, liées à des Eglises, tel qu'on le trouve dans les sociétés occidentales modernes. La plupart des sociétés qu'étudient les anthropologues n'ont pas une religion au sens où on peut l'entendre dans nos sociétés, mais un ensemble de pratiques et de croyances impliquant des agents hors du commun ou « surnaturels ». Même à Rome et en Grèce, il y avait des cultes, mais pas de religion unifiée ; l'Empire romain intégrait ainsi facilement les cultes et leur diversité. La religion avait donc un sens très différent, même s'il y avait des institutions, des temples, des personnes affectées à ces cultes. Ou encore pour prendre un exemple assez typique, dans certaines sociétés d'Ethiopie méridionale, dans lesquelles j'ai moi-même fait du terrain, il y a à la fois le christianisme éthiopien orthodoxe, avec des églises sur tout le territoire, mais aussi un culte des ancêtres, des sacrifices pour le génie de la forêt, etc. Qu'est ce qui constitue « la religion » de cette société dans tout ça ?

On ne peut pas non plus trouver de lien systématique et essentiel entre ces pratiques « religieuses » et la morale, contrairement à une idée répandue qui cherche à définir les religions en liaison avec la morale. La morale n'est pas une composante universelle associée aux cultes. Plus généralement, l'épidémiologie des croyances n'a pas à fournir un unique modèle pour comprendre la diversité des croyances et des pratiques religieuses.

T. : Dans certaines religions, il y a des êtres qui voient tout ou plus que les êtres humains et qui voient sans être vus, ce qui expliquerait la coopération et l'altruisme. N'est-ce pas une constante morale des croyances religieuses ?

D.S. : Vous allez trop vite. Il faut distinguer deux éléments :

J'insistais sur la diversité du phénomène et sur le risque de projection du modèle des religions à église et clergé sur les religions du monde. Une façon plus simple d'aborder les phénomènes dits religieux serait, semble-t-il, de dire qu'on a affaire à du surnaturel : il y a, par exemple, des ancêtres qui, bien que morts, ont des exigences vis-à-vis des vivants et qui sont capables

de juger si ces exigences sont satisfaites ou pas et qui interviennent dans les affaires de leurs descendants. Cependant, ce critère est encore trop large car la « magie » est surnaturelle bien qu'elle ne soit pas nécessairement « religieuse ». On pourrait vouloir distinguer entre les *agents* surnaturels qui seraient caractéristiques de la religion et les *objets* surnaturels caractéristiques de la magie. Mais il y a des agents surnaturels dans la magie et des propriétés surnaturelles dans les religions (par exemple l'eau bénite). Bref, ce qui ne va pas, ce n'est pas telle ou telle définition de la religion, c'est le projet même de la définir.

Malgré tout, et c'est le deuxième point, un ensemble de problèmes assez semblables se pose dans les cas de religion et de magie : comment de telles pratiques et de telles croyances sont-elles cognitivement possibles et comment se stabilisent-elles ? Une des directions de recherche, en lien avec ce que suggère votre question, est de considérer que les religions existent partout et qu'elles remplissent une *fonction* : elles seraient là pour le bien du groupe, pour inciter à la coopération, etc. L'existence des religions serait l'effet d'une telle fonction et relèverait d'un processus de sélection de groupe. C'est par exemple la position de David Sloan Wilson⁵. Que cela soit clair, je n'en crois pas un mot. D'abord, la religion n'incite pas nécessairement à la coopération dans le groupe. Ainsi, il y a des coopérations transversales aux groupes : si je prends l'exemple des cultes liés à la possession par des esprits, bien étudiés par exemple dans la corne de l'Afrique, ces cultes auraient plutôt tendance à perturber la coopération sociale car ils forment un réseau transversal inter-groupe, qui recrute ses membres par-ci et par-là et qui les libère dans une certaine mesure de leurs obligations par rapport à leur groupe d'appartenance, sans pour autant leur en donner un autre ; ce réseau lui-même fonctionne sans grande solidarité et se trouve généralement en minorité au sein des groupes dans lesquels il se trouve. Ces pratiques religieuses ne renforcent donc pas la solidarité de groupe ni la coopération. Lier la religion à la morale relève probablement d'un intérêt pour la morale ou pour la défense de la religion plutôt que d'un souci méticuleux d'étude de la variété des pratiques religieuses.

Une piste plus fructueuse consiste à distinguer *deux types de croyances* : il y a des croyances intuitives et qui nous semblent presque aller de soi (ce qui, d'un point de vue cognitif n'est pas le cas : toutes les croyances sont à expliquer) et des croyances difficiles à comprendre. Les Zandé, par exemple, ont deux types de croyances : ils croient qu'il y a des vaches et ils croient qu'il y a des sorciers⁶. Il est évident que les vaches elles-mêmes jouent un rôle causal dans le processus de formation des croyances en l'existence des vaches. Mais ce genre d'explication – l'objet perçu contribue causalement à la connaissance que nous en avons –, qui est déjà complexe à expliciter, ne peut pas être développée pour les sorciers. La première raison est qu'il n'y a pas de sorcier et la seconde est que, même si l'on admet qu'il y en a, ils ne sont pas reconnaissables comme le sont les vaches. C'est la difficulté de l'étude des croyances en des entités surnaturelles, difficulté qu'on ne retrouve pas dans l'explication des croyances en des entités naturelles observables. Les croyances religieuses posent un véritable problème cognitif : pourquoi ces croyances survivent-elles à l'expérience ou à l'absence d'expérience, pourquoi se diffusent-elles et sont-elles stables ? Il en va de même avec les pratiques. Quand des personnes sèment des graines dans le sol et font en même temps une prière, elles le font pour avoir une récolte plus tard. Le fait de mettre des graines peut recevoir une explication liée à ce que, en effet, les graines vont germer et donner une récolte, mais, pour la prière, on n'a pas ce même phénomène écologique observable qui expliquerait la pratique. On a donc des croyances et des pratiques apparemment irrationnelles qui sont souvent caractéristiques du domaine de la religion. Dire cela est apparemment une provocation dans les sciences sociales, parce qu'on est censé voir les choses du point de vue des agents eux-mêmes – de leur point de vue, il y a des sorciers, il est tout aussi nécessaire de faire les prières que de semer pour avoir la récolte, etc. Cependant, les anthropologues qui contestent la différence entre ces types de

croissance, les traitent bien différemment en pratique puisqu'ils passent bien plus de temps à expliquer les croyances aux sorciers que les croyances aux vaches, les prières que les semailles.

T. : Quelles sont vos hypothèses pour expliquer comment des croyances qui, de l'extérieur, seraient décrites comme irrationnelles se transmettent efficacement ?

DS. : J'ai des éléments de réponse pour des cas particuliers mais je n'ai pas une explication complète et globale.

D'abord, il y a des éléments qui se rapportent à la crédibilité et à l'autorité : comment acceptons-nous l'autorité de quelqu'un, comment le jugeons-nous crédible ? La plupart des informations que nous possédons viennent d'autrui et nous avons de bonnes raisons de les accepter. La critique des arguments d'autorité due en particulier aux Lumières, qui est importante, ne peut concerner qu'une petite partie de nos croyances et de la confiance que nous faisons à l'autorité d'autrui. Il faut donc comprendre cette confiance, ses limites, ses modalités, comment elle peut être calibrée différemment selon les situations et les individus. En effet, on n'a pas confiance en tout le monde ni sur n'importe quel sujet. Il y a des différences de confiance en fonction des sujets et des individus et la méfiance est sélective.

Il faut, dans cette problématique de ce qu'on pourrait appeler la « vigilance épistémique », comprendre quand, comment et pourquoi la calibration de la confiance n'entrave pas, mais au contraire favorise la transmission des croyances religieuses. Tout d'abord, l'acceptation de l'autorité dépend du degré de clarté et de la compréhension que l'on a des représentations. Si je vous comprends clairement et si ce que vous me dites est en contradiction avec mes croyances, je ne vous crois pas facilement. Mais si vous me dites quelque chose que je comprends mal, et qui, selon certaines interprétations que je peux en avoir, entre en contradiction avec mes croyances, j'ai l'option de réviser mon interprétation en maintenant ma confiance en votre autorité. Je vais alors chercher une interprétation nouvelle de ce qui est dit, ou bien continuer d'adhérer à ce que vous me dites sans même chercher à bien le comprendre. Ainsi le dogme de la Trinité est un Mystère, c'est-à-dire que ceux qui le croient savent qu'ils ne comprennent pas ce qu'ils croient. Peuvent ainsi se stabiliser dans la transmission culturelle des croyances dont le contenu n'est pas fixé, voire dont le contenu ne se prête pas à une compréhension complète, qui sont acceptées à cause de l'autorité de leur source et qui sont protégées d'une remise en question par leur obscurité même.

Ensuite, un autre type de considérations, que j'avais proposé en 1984 dans ma *Malinowski Memorial Lecture* et qui a été développé considérablement par Pascal Boyer⁷, relève de la *mémorabilité*. Une des raisons du succès des croyances en des agents surnaturels est liée à la mémoire. Un agent surnaturel est intelligible comme agent mais, en même temps, ses pouvoirs non seulement n'ont pas les limites habituelles, mais encore typiquement ils les outrepassent de façon majeure. Par exemple, la capacité de voir le futur, de voir ce qui se passe là où on n'est pas, le don d'ubiquité, de métamorphose, etc., vont à l'encontre de certaines attentes cognitives sur les agents, attentes qui sont fondamentales pour la manière dont est organisée la cognition humaine. Un mélange de propriétés contrintuitives avec d'autres propriétés elles tout à fait intuitives favorise la mémorabilité et donc la diffusion et la stabilisation des croyances religieuses.

Cette combinaison des contenus surnaturels hyper mémorables et du rôle de l'autorité contribue à expliquer la diffusion des croyances de type religieux.

T. : Que pensez-vous de la thèse de Justin Barrett⁸, selon laquelle la crédibilité des représentations religieuses ne vient pas de la confiance ou de l'autorité mais de l'interprétation intuitive des croyances qui permet de les accepter ?

DS. : En réalité, il faut une combinaison d'intuitif et de contre-intuitif comme l'a bien montré Boyer. S'il n'y a pas une forte part d'intuitif, il n'y a pas d'inférences possible à partir de la croyance dont la pertinence est alors bien réduite. Le dogme de la Trinité est typiquement une croyance sans pertinence cognitive et qui dépend d'une Église pour exister : comme elle

manque de caractère intuitif, elle n'aurait pas pu émerger comme croyance populaire. Un dogme de ce type est lié à une structure institutionnelle, notamment d'enseignement, et à des clercs, mais un tel dogme peut difficilement être présent dans une société sans culte centralisé, comme l'est une société avec un culte des ancêtres. Dans ce dernier cas, il y a des croyances mais pas de dogme. En revanche, l'idée d'ubiquité est plus facile à développer.

Cependant, il me semble qu'on aurait tort de n'insister que sur l'intuitif dans les croyances religieuses populaires. Je ne crois pas qu'il existe une tendance à former spontanément des croyances religieuses, mais comment le montrer ? Peut-être en considérant le cas des enfants élevés dans un milieu athée et qui, bien qu'ayant des représentations du surnaturel par la fiction, ne développent pas spontanément de croyances religieuses. Mais reconnaissons que ce sont là des questions pour la recherche. Je pense que les croyances religieuses ne viennent pas spontanément et qu'elles sont culturellement transmises. Les croyances religieuses ont une histoire, des chaînes causales culturelles au long desquelles elles se sont modifiées et enrichies, et je ne pense pas du tout que quelqu'un qui serait à l'écart de ces chaînes de transmission développerait spontanément de telles croyances. Cela n'empêche pas qu'il y a une part intuitive dans les croyances, part qui peut être variable et qui doit être étudiée d'un point de vue empirique.

T. : D'un point de vue évolutionniste, est-ce que vous pouvez donner une explication du fait que des croyances, qui ont quelque chose de mystérieux, ne sont pas aussitôt critiquées ?

DS. : Pensez à la situation des enfants qui ne comprennent pas tout ce que leur disent les adultes auxquels ils font cependant confiance. Face à des croyances que l'on accepte en vertu de l'autorité de leur source et que cependant on ne comprend pas bien, l'attitude cognitive la plus sensée est de travailler à comprendre ce qu'on vous dit et, pour beaucoup de croyances, de type scientifique par exemple, on y parvient en fin de compte. Cependant, il n'est pas nécessaire d'aller au bout de la compréhension de ce qu'on a de bonnes raisons d'accepter. Il y a toute une série de croyances qui peuvent se transmettre ainsi, bien qu'elles n'aient pas une interprétation claire qui soit la bonne. Or rien dans l'acceptation initiale de l'enfant ne permet de faire le tri entre ce qui pourra être un jour bien interprété – et fera l'objet de connaissances ordinaires – et ce qui restera à tout jamais mystérieux. L'idée de chance par exemple reste ainsi floue et non analysée (par opposition à une notion statistique) pour la plupart des individus, ce qui ne les empêche pas de l'utiliser et de la transmettre. Chacun de nous véhicule des idées sur la chance, alors même que nous n'en comprenons pas véritablement le contenu. Les idées culturellement stabilisées et néanmoins mystérieuses ne se limitent pas aux idées religieuses.

T. : Finalement quel serait l'impact social de votre travail sur les religions ?

DS. : Il y a une contradiction fondamentale entre le point de vue des agents religieux et la méthode et l'ontologie naturalistes. Certes, certains chercheurs en sciences cognitives, comme Justin Barrett dont nous parlions, sont croyants, mais je vois mal comment ils peuvent concilier les résultats de leur travail et leur foi qui implique notamment des interventions de Dieu dans le cours de la nature. Cela dit, c'est leur problème et non le mien. Je pense pour ma part que les recherches naturalistes sur la religion contribueront à la lente érosion des pratiques et croyances religieuses. Sans m'impliquer directement dans un athéisme militant comme celui de Dennett ou Dawkins⁹, j'éprouve de la sympathie pour leurs travaux. Je ne crois pas du tout au retour massif et durable des religions au centre des préoccupations de la majorité des êtres humains.

1 Dan Sperber a relu l'interview.

Notes

1 L'entretien a été réalisé par Anne Coubray et Yann Schmitt.

2 Dan Sperber (site) est actuellement Directeur de Recherche émérite au CNRS et professeur aux départements de Philosophie et de Sciences Cognitives de la Central European University à Budapest. Il est l'auteur, en particulier, des ouvrages suivants : *Le Structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1973 ; *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974 ; *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982 ; *La Pertinence : communication et cognition*, Paris, Minit, 1989 ; *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996.

3 Voir l'Allocution au Prix Claude Lévi-Strauss prononcée par Dan Sperber le 29 juin 2009 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques.

4 Jean Petitot est Directeur d'Etudes au Centre d'Analyse et de Mathématique Sociale de l'EHESS. Il a publié, entre autres ouvrages, *Morphogénèse du Sens*, Paris, PUF, 1985 ; *Physique du Sens*, Paris, Editions du CNRS, 1992 ; *Neurogéométrie de la vision. Modèles mathématiques et physiques des architectures fonctionnelles*, Paris, Les Editions de l'Ecole Polytechnique, Distribution Ellipses, 2008.

5 Voir D. S. Wilson, *Darwin's Cathedral : Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

6 Voir D. Sperber, « Les croyances apparemment irrationnelles », in *Le Savoir des anthropologues*, op. cit., p. 67.

7 Voir P. Boyer, *La Religion comme phénomène naturel*, Paris, Bayard Editions, 1997 et *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris, Gallimard, 2003.

8 Voir J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God ?*, New York, AltaMira Press, 2004.

9 Voir, entre autres, D. Dennett, *Breaking the Spell : Religion as a Natural Phenomenon*, Londres, Penguin Books, 2007 et R. Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Perrin, 2009.

Pour citer cet article

Référence électronique

Dan Sperber, Anne Coubray et Yann Schmitt, « Entretien avec Dan Sperber », *ThéoRèmes* [En ligne], Entretiens, mis en ligne le 06 février 2011. URL : <http://theoremes.revues.org/153>

À propos des auteurs

Dan Sperber

Directeur de Recherche émérite, CNRS

Professeur, Départements de Philosophie et de Sciences Cognitives de la Central European University à Budapest

Anne Coubray

Doctorante, Institut Jean Nicod

Yann Schmitt

Chargé d'enseignement, Faculté de Philosophie, Institut Catholique de Paris

Droits d'auteur

© Tous droits réservés

Résumé

Dans l'entretien qu'il a accordé à *ThéoRèmes*, Dan Sperber revient sur la pertinence des sciences cognitives pour l'étude des religions. Il décrit le cadre naturaliste et cognitiviste qui guide ses recherches, notamment l'affirmation d'une unité de la causalité qui oblige à une méthodologie strictement naturaliste, y compris en sciences sociales. Il revient sur les processus cognitifs qui permettent de sélectionner des croyances religieuses qui se diffusent. Ainsi la confiance plus ou moins naturelle ou bien adaptée envers une autorité joue un rôle central dans la diffusion des idées. La fin de la discussion manifeste l'impact des sciences

cognitives sur les pratiques et les croyances, l'approche naturaliste participant de la lente érosion de la crédibilité des religions.