

Je me suis pris au jeu. Chemin faisant, j'ai « bricolé » une méthodologie que je nomme provisoirement « clinique sociologique » (RAVON B., 2012). En référence au cadre assez structuré des groupes classiques d'analyse de la pratique professionnelle, j'invite les participants à présenter des situations qui les affectent, puis à multiplier les différents points de vue sur la situation travaillée. C'est en cela que j'adopte la dénomination de clinique : le travail collectif est mené à partir de situations problématiques, n'allant pas de soi et dont la charge émotionnelle est trop lourde à porter ; il permet de construire petit à petit, par capillarité affective des expériences professionnelles<sup>1</sup>, un savoir partagé, invariant. Le cadre théorique que j'utilise reste néanmoins sociologique, centré sur les épreuves de professionnalité que traversent les travailleurs sociaux débordés par certaines situations qu'ils rencontrent. Une épreuve de professionnalité est un chemin d'expérience qui va des atteintes à l'exercice du métier (atteintes qui le rendent impraticable) aux issues possibles, que celles-ci soient négatives (perte du sens du métier : épuisement, désengagement, indifférence) ou positives, lorsque le professionnel arrive de nouveau à faire « parler le métier » (RAVON B., 2010). En ce sens, l'enjeu des groupes d'analyse de la pratique est d'amener le collectif à redéployer son pouvoir d'agir. Il s'agit d'explorer les malentendus par un suivi des controverses, avec l'objectif de rechercher *a minima* l'accord sur les désaccords entre les professionnels rassemblés par le dispositif. Sur ce plan, je m'inspire fortement de la clinique de l'activité développée en psychologie du travail, notamment par Yves CLOT (2008). En effet, ce ne sont pas les professionnels, en tant qu'ils sont fatigués de faire face à des contraintes contradictoires et donc à des missions intenables, qui sont à soigner. C'est le travail qu'il faut soigner, malade d'une

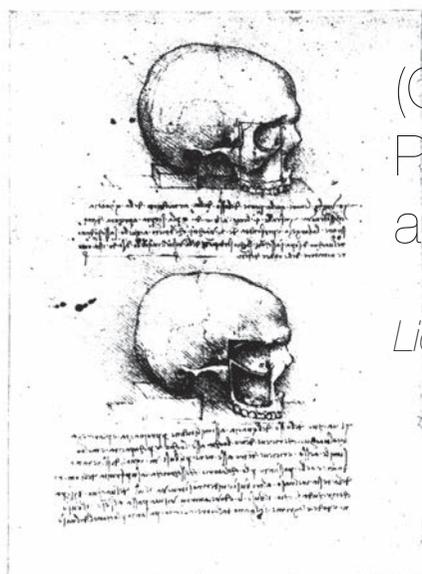
organisation qui privilégie les protocoles, les procédures et autres prescriptions standardisées au détriment des tâches primaires et concrètes de l'institution. La critique sociologique (re)trouve ici une place non seulement légitime, mais aussi efficiente.

Cet article explore trois statuts possibles de la clinique en sociologie : la clinique comme perspective (sociologie clinique), la clinique comme objet (sociologie de la clinique), la clinique comme méthode (clinique sociologique). Ces trois registres dessinent des interférences entre sociologie et psychologie à même de nourrir une démarche complémentariste plutôt qu'interdisciplinaire. La question n'est pas tant de savoir quel est le regard que peut porter la sociologie sur la psychologie (et inversement), mais quels rapports les sociologues peuvent entretenir sur les terrains de leurs recherches avec les psychologues (et inversement) ? Vu de mon rivage disciplinaire, le clivage ne se joue donc pas entre sociologues et psychologues, mais entre les sociologues qui travaillent avec les psychologues et ceux qui travaillent sans eux (voir contre eux). Cette question de l'*avec* est centrale. L'enjeu n'est ni de remettre en cause la discipline de l'autre, ni de s'engager dans une synthèse des deux disciplines. Mais d'accepter, dans la démarche complémentariste, de ne jamais clore la chaîne de traduction d'une discipline à l'autre ; en bref, de renoncer à avoir le dernier mot. C'est à ce prix que les échanges pourront rester ouverts.

Bertrand RAVON  
Sociologue,

Professeur à l'Université Lyon 2.

<sup>1</sup> Paul FUSTIER (1999) parle par exemple de « communication des affects ».



(Qui) faut-il croire ?

Psychologie cognitive et anthropologie culturelle  
au prisme des débats sur la religion

Lionel OBADIA

### Une « révolution cognitive » en marche ?

Depuis quelques années, une vague de fond – ou qui s'affirme comme telle – touche l'ensemble des sciences sociales. Sous la catégorie de « sciences cognitives », c'est tout un ensemble de nouvelles orientations théoriques portant sur « l'esprit humain » qui a accosté des disciplines qui n'étaient préalablement que plus ou moins intéressées à adosser leurs objets - les sociétés, les cultures, les comportements, voire les croyances - à une théorie de nature psychologique. Nombre d'intellectuels se sont, pour des raisons qui ne tiennent pas nécessairement à des raisons strictement scientifiques, ralliés à ce mouvement de fond qui suscite la polémique, non pas en vertu de la nature des débats qu'il ouvre, mais à cause de la teneur même de ces débats. La vague cognitiviste entend en effet réformer la totalité des sciences sociales, quitte, au passage, à opérer quelques coupes franches et à clôturer quelques autres programmes

(au sens que Irme LAKATOS donne à ce terme) en cours : l'herméneutique, la textualité des sciences, le relativisme culturel et le postcolonialisme... De même qu'elle aurait déjà achevé le dépassement d'autres sciences de l'esprit – psychanalyse et phénoménologie – remises au placard pour cause d'obsolescence.

Pour les tenants de cette « révolution cognitive », ou *cognitive turn* (après bien d'autres tournants : « littéraire », « linguistique », « spatial »...) il y a nécessité à rétablir, au sein de l'anthropologie comme d'autres sciences très « molles », une scientificité qui leur fait défaut, de substituer une approche explicative (formelle et objectivable) à une démarche herméneutique, du *sens* plutôt que des *fonctions* des expressions de la vie sociale. SLONE et MORT ont dans ce sens porté une attaque directe en avançant que la recherche du « sens » des conduites collectives ou des énoncés de croyance et de valeur, bref, tout ce qui fait le matériau propre des sciences sociales, n'avait aucun intérêt : partant du principe que les individus étaient régis par des mécanismes qui leur échappent largement, ce sont ces derniers (et ces derniers seuls) qui fondent l'objet des sciences sociales<sup>1</sup>. Dan SPERBER, en France, Fabrice CLÉMENT, en Suisse, mais aussi Scott ATRAN aux États unis, Jensine ANDRESEN, Jesper SORENSEN ou Armin GEERTZ en Scandinavie... plaident tous – d'une même voix – pour que le tournant devienne une vague de fond, et que les sciences de l'Homme accèdent « enfin » au rang de sciences...

La scientificité consisterait donc à rapatrier le culturel vers le psychologique, en le dissolvant d'abord dans le social : tout ce qui est partagé est culturel et social à la fois, il n'existe plus de différence entre les deux<sup>2</sup>. Tout ce qui est de nature à être partagé (donc ce qui fait *culture* et *société*) a d'abord une origine psychique et c'est celle-ci que l'anthropologie devrait examiner avant toute velléité à forger des modèles des représentations et de l'action collectives. Cette double réduction et la révolution prônée par les sciences cognitives en matière d'étude des représentations culturelles et des comportements sociaux, si elle amène à poser de bonnes questions (quel modèle de scientificité faut-il pour une « science » des intériorités ?), suscite néanmoins plus de débats qu'elle ne crée cette révolution cognitive qui est toujours affirmée comme immminente, mais qui n'arrive jamais...

### Un objet qui se prête à la révision cognitive : la religion

De tous les objets empiriques susceptibles de subir cette rénovation, c'est la religion qui semble avoir jusqu'ici retenu le plus l'attention et fait l'objet du plus grand nombre de publications dans les nouveaux objets des sciences cognitives, après le langage et les représentations mentales. Ce champ n'en est néanmoins encore qu'à ses balbutiements, car de facture récente : la « science cognitive des religions » reste un domaine dispersé malgré la création d'une institution internationale et d'un journal<sup>1</sup> ainsi que des ouvrages de quelques noms désormais reconnus ou dont les publications ont créé débat (Pascal BOYER, Scott ATRAN). Des théories éprouvées ailleurs – modularité de l'esprit, computationnalisme, connexionnisme... – sont ainsi mises au service (partiellement ou en totalité) d'une théorie de la religion. Dans les perspectives cognitivistes, qui sont à la

fois biologiste et mécaniste, l'esprit est fonctionnellement et organiquement disposé à créer, sur la base de « phénomènes contre-intuitifs » des agents « surnaturels » et à instituer avec eux des relations de croyance, et ce serait sur cet atome de croyance que se construirait l'ensemble plus large (de rites, d'organisation sociale, de ce qu'est une religion (et plus généralement) *la religion*). Modèle internaliste par excellence, la religion vue du point de vue cognitiviste est d'abord une théorie des processus neurologiques et écologiques (dans la relation mentale aux objets de l'environnement) de création et de partage des croyances, et concurrence l'anthropologie, science comparative des cultures, sur la thématique de la religion. Si l'anthropologie (historique et ethnographique) fournit aux sciences cognitives certaines données dont elle a besoin pour élaborer ou affiner ses modèles (à propos de la variabilité des croyances, par exemple), en sus de données produites en laboratoire (expérimentales, sur les processus de croyance) elle ne serait néanmoins pas à même d'aboutir à une véritable théorie *scientifique* de la religion et, à plus forte raison, de la culture telle qu'elle se constitue à partir de processus qui, s'ils s'expriment sur un plan social (celui des conduites significativement orientées vers Autrui), ont une base psychique. Or, c'est précisément le principal argument qui pousse les sciences cognitives à demander une révision des sciences sociales de la religion.

### Une nouvelle « psychologie transculturelle » de la religion ou... ?

En fait, l'expression *Sciences cognitives* regroupe un panorama assez diversifié de disciplines et d'objets théoriques et/ou empiriques, admettant parfois de tels écarts que le lien logique entre eux s'avère des plus difficiles à dégager. En effet, c'est ensemble d'approches et de disciplines relativement large qui est regroupé sous une même catégorie, des neurosciences à la philosophie de l'esprit, de vraies sciences expérimentales et d'autres qui sont fondées sur des modélisations purement abstraites ou forgées à partir du matériau fourni par d'autres sciences... dont l'anthropologie.

La confrontation actuelle de l'anthropologie, en particulier des religions, avec les sciences cognitives s'inscrit en fait dans une longue tradition d'échanges et de communication entre la science des variations culturelles et celle des mécanismes et expressions de l'esprit humain. C'est en particulier avec la psychanalyse (d'un FREUD évoquant le tabou sacré à la naissance de la civilisation), la psychologie sociale (d'un MOSCOVICI qui assignait à cette dernière le statut de caractère « carrefour », en dialogue avec l'anthropologie), la psychologie clinique et les psychologies à vocation thérapeutique (l'ethnopsychiatrie représente à ce titre un domaine de convergence intéressant), entre autres... Le temps n'est pas si loin où les théories psychologiques de la religion empruntaient largement au matériau et à la théorisation de l'anthropologie, pour nourrir des théories générales de la psyché humaine, et inversement, les théories anthropologiques, en particulier à propos de la religion devaient contenir un soubassement psychologique, comme il y en a chez James G. FRAZER, Bronislaw MALINOWSKI ou Claude LÉVI-STRAUSS. Tous explorent en effet la religion sous l'angle des mécanismes mentaux ce qui les situe donc dans le registre des approches « intellectualistes » (c'est-à-dire celles qui font primer le « mental » sur le « social »), par contraste avec des approches « empiristes » et « sociales » (qui inversent le rapport du « social » au « mental ») telles qu'on les retrouve chez Edward TYLOR, puis A.A. RADCLIFFE-

1 Jason D. SLONE, Joel Mort, « On the Epistemological Magic of Ethnographic Analysis », *Method and Theory in the Study of Religion*, 16 (2), 2004, pp.149-163.

2 Dan SPERBER, *La Contagion des Idées*, Odile Jacob, Paris, 1996.



BROWN et E. EVANS-PRITCHARD<sup>3</sup>. LÉVI-STRAUSS fut sans doute le dernier des générations de ces pionniers de l'anthropologie à ambitionner de faire une psychologie globale, celle des universaux de la pensée et donc à ouvrir le champ à un dialogue avec les psychologues professionnels à propos des croyances, de leur efficacité, etc.<sup>4</sup>. Mais c'est un partisan du structuralisme lévi-straussien, du moins des horizons de questionnements qu'il a suscités, notamment dans le domaine des logiques et opérations de la pensée symbolique, dans SPERBER, qu'est venue l'impulsion de lancer, en France, dans les années 1980, une anthropologie cognitive, qui revêt en fait les atours de la philosophie de l'Esprit, emprunte ses modèles à la logique et aux sciences du langage, et qui entreprend très explicitement de réviser la question des représentations mentales, puis des croyances<sup>5</sup>. Elle se dit « anthropologie », mais s'éloigne assez rapidement de ce qui se fait classiquement en ethnologie comparative (donc dans ce qu'on appelle en France « anthropologie ») pour rejoindre l'ambitieux chantier lévi-straussien, celui d'une psychologie générale de la civilisation humaine.

Les sciences cognitives participent depuis d'une réintroduction dans l'anthropologie des religions de deux chantiers convoquant la psychologie, mais qui, pour intéressants qu'ils furent à leurs débuts (au 19<sup>ème</sup> siècle), n'en ont pas moins été rapidement abandonnés en raison de leur faible potentiel heuristique : remontant tous les deux aux sources (historiques et psychiques) de la religion, le premier s'attaque à la raison d'être des croyances et des cultes en cherchant au plus profond de l'histoire, c'est l'évolutionnisme, le second s'intéresse aux modes de production mentales de la religion, c'est la théorisation psychologique de la religion. En reconstituant récemment une sorte d'histoire évolutive universelle de la religion, à travers celle de ses formes mentales (les « dieux »), Scott ATRAN participe

3 Stanley TAMBIAH, *Magic, Science and religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, University Press, 1990.

4 Jean-LUC JAMARD, *Anthropologies françaises en perspective. Presque-sciences et autres histoires*, Kimé, Paris, 1993.

5 Dan SPERBER, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris, 1982.

de la renaissance du premier chantier, et en signalant la manière dont les expériences contre-intuitives (contraires à ce que la pensée humaine a intégré des lois de la physique) constituent le terreau pour des croyances empiriquement infondées<sup>6</sup>.

## Nature, naturalisme, naturalisation

L'un des grands principes du tournant cognitiviste est d'établir que les modèles d'analyse doivent avoir pour origine et pour finalité les mécanismes mentaux qui président à la création, au maintien ou à la transformation des formes sociales et culturelles. Si la psychologie cognitive n'est pas née de l'étude des phénomènes religieux, c'est désormais son dernier et sans doute plus connu terrain, et c'est sur celui-ci qu'elle excelle à redéployer ses modèles. La « solution » cognitive au problème de la croyance est-elle vraiment différente de ce qu'ont proposé les autres psychologies ? Assurément sur le fond, mais cela est moins sûr sur la forme. Car s'il est vrai que l'anthropologie (française en particulier) ne s'est intéressée que très tardivement (seconde moitié du 20<sup>ème</sup> siècle) à une théorie générale de la croyance, les croyances elles-mêmes (comme énoncés significatifs et moteurs de l'action) avaient déjà été longuement étudiées<sup>7</sup>. Pour en justifier l'existence, l'anthropologie bénéficiait soit des thèses freudiennes (la croyance, rempart contre l'absurdité du monde) soit des thèses dukheimiennes (la croyance, ciment moral des communautés humaines). C'est seulement avec les développements de la philosophie de l'Esprit et de la psychologie cognitive que de nouveaux modèles sont venus concurrencer ces anciennes théories largement acceptées. La bascule de cette psychologie cognitive à l'anthropologie cognitive qu'autoriserait l'étude des croyances, passe néanmoins par une révision épistémologique de l'anthropologie, et la nécessité pour cette dernière de se transformer – encore une fois – en science « naturelle » des cultures et des religions<sup>8</sup>. Pour se transformer en science naturelle, ce qu'ambitionnaient les plus scientifiques des anthropologues de l'ère victorienne, il aurait fallu que non seulement ses modèles soient inspirés des sciences de la nature – ce qui est largement le cas du moins pour l'anthropologie religieuse de la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle –, mais aussi que les données qu'elle étudie le soient aussi... et là, les faits historiques et sociaux se laissent moins « naturaliser »... sauf à ce que par une opération épistémologique, on convertisse le social dans le psychologique (cf. *infra*).

## Espérances et impasses

Mais l'anthropologie est une science difficile, qui se constitue dans le sens du détail empirique, au fil d'enquêtes menées de longue haleine et pas toujours dans des conditions faciles. Curieusement, elle compte finalement assez peu de pratiquants officiels, mais quantité d'aficionados qui s'en revendiquent (d'horizons intellectuels les plus divers) et autant de critiques qui entendent montrer en quoi elle mérite d'être réformée. Tribus isolées, rites païens, sociétés primitives, font partie du folklore habituel des images

6 Pascal BOYER, *La religion comme phénomène naturel*, Bayard, Paris, 1997.

7 Gérard LENCLUD, « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir », *Terrain*, n° 14, 1990, pp. 5-19.

8 Pascal BOYER, « Explaining Religious Ideas : Elements of A Cognitive Approach », *Numen* XXXIX (1), 1992 pp.27-57. Ou Justin BARRETT « Exploring the Natural Foundations of Religion », *Trends in Cognitive Sciences*, vol.4, 2000, pp.29-34.

projetées sur l'anthropologie, souvent reléguée – bien malgré elle – au rang de pourvoyeuse d'un exotisme à la petite semaine qui servirait les théories bien plus sophistiquées des vrais penseurs de salon.

Certes, l'ethnologie/anthropologie aurait mauvais gré à refuser un œil d'expert extérieur qui lui permettrait de réviser ou d'affiner ses théories : c'est en fait un trait récurrent de son histoire que de s'être ouverte à d'autres sciences de l'Homme (naturelles, « culturelles » ou historiques) et en particulier à la psychologie. Les théories anthropologiques de la religion, révisées à l'aune des modèles proposés par les sciences cognitives, offrent sans aucun doute à l'étude des faits religieux de nouvelles perspectives, en invitant à réfléchir à de vastes segments du rapport entre pensée et action religieuse qui n'ont pas toujours reçu l'intérêt qu'ils auraient dû (en particulier, sur les modes d'acquisition et de diffusion des croyances). Mais la religion est nécessairement une chose complexe. Du point de vue empiriste qui est le sien, l'anthropologie a montré par exemple que le modèle internaliste, qui est la base même du raisonnement cognitiviste, souffre d'être par trop limitatif, car inspiré du modèle chrétien de la *foi intériorisée* ce qui est loin d'être un élément un universel de la religion.

En outre, les modèles évolutionnistes d'un BOYER ou d'un ATRAN se fondent sur l'idée qu'il existe des schémas inconscients de croyance à partir desquels se constituent les formes de la solidarité humaine qui renforcent du même coup les croyances : cette vision de la religion comme appui à la sociabilité gomme du même coup tous les aspects contraires, qui pourtant existent dans l'histoire, de la religion et de la croyance comme sources de la violence et des dysfonctionnements sociaux<sup>9</sup>. Les sciences cognitives de la religion semblent s'arranger un peu avec l'histoire, escamotant ce qui ne correspond pas à des modèles qui marchent si bien...

Sur le versant biologiste, le programme cognitiviste a fait l'objet d'attaques d'autant plus inattendues qu'elles ne proviennent précisément *pas* des sciences de la culture (anthropologie) ou de la société, mais des sciences physico-biologiques elles-mêmes, sur lesquelles les cognitivistes s'appuient généralement pour asseoir la légitimité de leur argumentation. D'une part, les défenseurs les plus convaincus des thèses neurobiologistes de la religion et donc de l'inéluçabilité des croyances<sup>10</sup> ont promu une sorte de crypto-religion : c'est même une véritable « neurothéologie » qui pose que les sciences de l'esprit *confirment* que l'Homme est religieux (parce que croyant) *par nature* ce qui pose donc la délicate question du rôle de la science cognitive comme nouveau dogme, voire comme nouvel Évangile (« Dieu existe, la biologie du cerveau le prouve, il ne vous reste plus qu'à croire »)<sup>11</sup>. D'autre part, les chercheurs en sciences exactes soulèvent la question de l'extension des modèles d'analyse : si la croyance est *naturelle* chez l'Homme, l'incroyance est-elle *pathologique* ? les incroyants sont-ils des croyants qui refusent de s'admettre comme tels<sup>12</sup> ? la religion est-elle

alors *vraiment* fonctionnelle dans l'évolution humaine<sup>13</sup> ou au contraire est-elle finalement inutile voire néfaste à l'adaptation humaine<sup>14</sup> ? Qui faut-il *croire* entre les anti - et pro-cognitivismes, puisqu'il faut *croire* lorsqu'on est *Homo* ?

## En brève conclusion

Que penser, alors, de la séduction qui entoure actuellement les sciences cognitives et de la démultiplication des adjectivants (psychologie ou sociologie ou anthropologie cognitive, entre autres) qui l'accompagne ? Il y a sans doute bien des choses pertinentes dans ce qui apparaît finalement comme un retour au premier plan scientifique de la psychologie biologisante, notamment dans les portes (ré)ouvertes à l'occasion de sa confrontation avec une anthropologie religieuse, bien plus sociale et culturelle que psychologique. Du point de vue de l'anthropologie, massivement ralliée au paradigme inverse du pragmatisme, et en particulier de l'anthropologie des religions, c'est la double suspicion du réductionnisme et du biologisme qui prévaut et qui n'emporte l'adhésion que d'une infime minorité de chercheurs<sup>15</sup>. La vogue cognitiviste repose sur une illusion scientifique qui (im)pose une certaine scientificité par épuration de ses objets, comme l'a montré Bruno LATOUR à propos de la physique<sup>16</sup>, et l'engouement des sciences de l'esprit pour un naturalisme (au sens de « sciences naturelles », c'est-à-dire, à base biologique) retrouvé qui se fait fort de leur redonner un statut de scientificité, avec le risque de « naturaliser » (au sens d'essentialisation) le social et le religieux. Un nouveau chantier, qui, par le caractère conquérant de ses défenseurs, voire conversionniste à l'image de « missionnaires » d'un nouveau paradigme, peut se transformer en dogmatique – car les cognitivistes de la religion ne cachent rien de leurs intentions en matière de réfutation des théories contraires aux leurs et de leurs velléités prosélytes<sup>17</sup>. Mais comme ce fut le cas pour d'autres paradigmes, il faudra attendre que l'effet de mode se tasse et que les plus solides des perspectives et analyses actuellement proposées par la psychologie cognitive de la religion ne se dégagent et résistent à l'épreuve des faits, pour que l'anthropologie, toujours très prudente face aux engouements soudains pour de nouvelles théories, n'évalue plus posément ce qu'elle a à offrir de plus que ce que la psychanalyse, la plus ancienne partenaire de l'anthropologie.

Lionel OBADIA  
Professeur d'anthropologie  
Université Lumière Lyon2  
Université Lyon 2

9 Marie-Claude DUPRÉ, « La transcendance de la courgette ou les dieux nécessaires », L'Homme, 163, 2002, pp.235-244.

10 Andrew NEWBERG, Eugene D'AQUILI, Vince RAUSE, *Pourquoi «Dieu» ne disparaîtra pas - Quand la science explique la religion*, Vannes, Sully, 2003.

11 Patrick JEAN-BAPTISTE, *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la foi*, Paris, Agnès Viénot Editions, 2003.

12 C'est l'un des arguments forts brandis par Richard DAWKINS, *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008.

<sup>1</sup> <http://www.iacsr.com/iacsr/Home.html>

13 Comme l'affirme Scott ATRAN, op. cit.

14 Christopher HITCHENS, *Dieu n'est pas grand : Comment la religion empoisonne tout*, Paris, Belfond, 2007

15 Cf. Lionel OBADIA, *L'anthropologie des religions*, Paris : La Découverte, 2007.

16 Nous n'avons jamais été modernes. *Essai d'anthropologie symétrique*, Paris : La Découverte, 1991.

17 Lionel OBADIA, « Nouvelles » approches du croire. Entre pragmatisme et cognitivismes, quelle alternative pour la sociologie et l'anthropologie ? (à paraître 2012), in, AUBIN Emma, LAMINE Anne-Sophie, LUCA Nathalie (dir), *Croire en actes. Distance, intensité ou excès ?*, coll. Religions en questions, L'Harmattan, Paris.