

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 1, GIUGNO 2015: 170-179

---

SAGGI

---

## La croyance n'est pas toujours ce que l'on croit: Entre croire et savoir

**Wiktor STOCZKOWSKI**

École des hautes études en sciences sociales, Paris

---

### Belief is not always what you believe it is: Between belief and knowledge

**ABSTRACT:** We are paradoxically used to calling *beliefs* ideas we do not believe in, whereas we persist in considering as *knowledge* ideas we firmly believe in. This subjective distinction between beliefs and knowledge entails two drawbacks: first, it deprives both notions of any heuristic value; secondly, it conceals the fact that our knowledge is partly composed of beliefs.

The author proposes to redefine the notion, in order to distinguish two types of beliefs, each of them including simultaneously religious and scientific representations. This definition offers a new outlook on ordinary knowledge: often considered as based on science, reason or common sense, ordinary knowledge constitutes an important part of our modern Western beliefs.

**KEYWORDS:** BELIEF, ANTHROPOLOGY OF KNOWLEDGE, SCIENCE VS. RELIGION DEBATE.

---

---

This work is licensed under the Creative Commons © Wiktor Stoczkowski

*La croyance n'est pas toujours ce que l'on croit: Entre croire et savoir*

2015 | ANUAC. VOL. 4, N° 1, GIUGNO 2015: 170-179.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-1878



La notion de croyance fait partie d'un héritage que la théologie chrétienne a légué aux sciences sociales. On peut en dire autant des notions de religion, de magie, de rituel ou de mythe, qui ont été sinon formulées par la théologie, du moins nous sont parvenues par son intermédiaire. Nos disciplines continuent donc à se servir d'un bric à bric de concepts confectionnés pour des usages très différents de ceux auxquels nous les destinons actuellement. Ce n'est pas que les sciences dites exactes ne recourent jamais à des termes d'origine antique, celui d'atome par exemple; cependant, la notion d'atome utilisée aujourd'hui en physique n'a plus rien à voir avec celle dont parlait Démocrite. Je ne vois donc pas d'inconvénient à ce que nos disciplines continuent à employer la notion de croyance, mais à condition de lui donner une acception véritablement opératoire.

C'est une telle redéfinition que je voudrais proposer ici. Sa particularité tient au fait que les croyances qui m'intéressent au premier chef n'appartiennent pas au domaine des religions, mais à celui des sciences. Pourquoi les sciences? Pour une raison très simple. Nous avons l'habitude paradoxale d'appeler *croyances* les idées auxquelles nous ne croyons pas, tandis que nous réservons la dénomination de *savoirs* aux idées auxquelles nous croyons fermement. Une telle distinction subjective entre croyances et savoirs présente deux inconvénients: premièrement, elle prive les deux notions de toute valeur descriptive; deuxièmement, elle dissimule le fait que la plupart des croyances contemporaines – la plupart des idées auxquelles nous croyons – sont aujourd'hui associées aux sciences et sont perçues plutôt comme des croyances que comme des savoirs.

Pour esquisser ma redéfinition, je voudrais partir de deux expériences de pensée; par souci de concision, je vais leur donner une forme pseudo-introspective.

Je suis aujourd'hui à mon bureau, ayant laissé mon épouse à la maison. Elle vaque en ce moment à ses occupations habituelles. Je le sais. Mais comment le sais-je? Eh bien, je le sais parce que le mercredi elle prend une journée libre et vaque à ses occupations à la maison. De cette règle générale, je déduis un fait particulier. Pourtant, à bien y réfléchir, je me rends rapidement compte que ma certitude ne découle pas de l'observation; elle est déductive, inférentielle. Je suis donc capable d'admettre que je pourrais me tromper au sujet de mon épouse: en ce moment, elle peut tout aussi bien batifoler avec le plombier ou le facteur: à priori, je ne peux l'exclure. Aussi, quand je dis que je sais qu'elle vaque à ses occupations, j'exprime non un état de savoir, mais plutôt un état de croyance. Lorsque j'affirme savoir ce que mon épouse fait en ce moment à la maison, je veux dire tout simplement que je *crois* le *savoir*.

Et je suis capable, en l'occurrence, de reconnaître que *je ne sais pas*, mais que *je crois savoir*.

Le fait d'être conscient que l'on croit au lieu de savoir, ne rend pas pour autant ma croyance moins lourde de conséquences pratiques: je crois savoir, et l'idée ne me vient même pas à l'esprit de faire appel à un détective privé pour avoir la certitude.

Cet exemple imaginaire – je tiens à le croire imaginaire, même si je sais par ailleurs que 20% des maris dans ce pays sont régulièrement cocufiés<sup>1</sup> – illustre ce que j'appelle la croyance du premier type: on pourrait la qualifier de croyance subjective, dans la mesure où le croyant sait qu'il croit: il reconnaît aisément le caractère arbitraire de son adhésion à une proposition portant sur la réalité, tout en étant conscient que cette proposition pourrait éventuellement être fausse.

Passons maintenant à l'exemple suivant, qui illustre la croyance du second type. Les races humaines n'existent pas: je le sais. Comme dans le premier cas, il s'agit d'une certitude. Et comme dans le premier cas, il nous faut en sonder les raisons. Comment puis-je être certain que les races humaines n'existent pas, alors que je n'ai pas la moindre difficulté à distinguer, dans la rue, un Européen du Nord d'un ressortissant d'Afrique noire? Si on me faisait cette objection, je répondrais que les différences phénotypiques dont on use pour faire la distinction entre un Nordique et un Africain sont purement superficielles, tandis que les généticiens, qui ont exploré les tréfonds du génome, n'y ont découvert que peu de différences et que ces différences-là ne permettent pas de tracer une frontière claire entre les groupes humains. Bien évidemment, je n'ai jamais vu un génome en chair et en os, si j'ose dire. Je n'en ai vu qu'une représentation graphique, dans le numéro 409 de la revue *Nature*, où la première carte du génome humain a été publiée le 15 février 2001, mais c'était pour moi un fouillis impénétrable de signes auxquels je ne comprenais strictement rien. Il va donc de soi que je ne saurais étayer moi-même, avec des arguments empiriques, ma certitude que les races humaines n'existent pas. Mais je sais que les spécialistes peuvent le faire<sup>2</sup>. Comment le sais-je? En vérité, si j'étais plus lucide (mais je ne le suis pas, comme la plupart des gens qui sont persuadés que les races n'existent pas), je devrais reconnaître que je ne le sais pas du tout, puisque je suis incapable de suivre les démonstrations des spécialistes. En fait, je crois à la science, je crois aux compétences des généticiens, j'accepte donc leurs conclusions comme une certitude, comme un savoir. Eux, ils savent. Je leur fait confiance, donc j'ai l'impression de savoir comme eux. C'est exactement cela: lorsque j'adhère aux connaissances approuvées par la science, j'ai la certitude de savoir, une certitude si forte que je refuse de donner le statut de croyance à l'idée à laquelle j'adhère néanmoins sur la foi d'autrui: c'est pour moi un savoir. Cette fois-ci, *je crois savoir*.

1. Selon un sondage dont les résultats ont été récemment publiés dans la presse (Genthialon, 2010).

2. Sur ce sujet, voir Stoczkowski, 1999a; Stoczkowski, 2006.

Et je m'empresse d'ajouter que la confiance que m'inspire la validité de la thèse de l'inexistence des races humaines n'est pas exclusivement déclarative: elle affecte mon comportement à l'égard des humains qui ont d'autres origines que la mienne, elle a donc, elle aussi, des conséquences pratiques: politiques, morales, sociales.

Ce dernier exemple donne à voir une croyance du second type, qui se distingue de la première par le fait que celui qui y adhère ne la perçoit pas en tant que croyance, c'est-à-dire qu'il méconnaît le caractère volontariste de son adhésion à une proposition portant sur la réalité; il pense que cette proposition doit être nécessairement vraie.

La croyance du premier type est donc celle où l'on sait que l'on croit; la croyance du second type est celle où l'on croit que l'on sait. La notion de croyance du premier type correspond donc aux représentations que la pensée ordinaire qualifie de croyance; la croyance du second type correspond aux représentations que la pensée ordinaire tient pour des savoirs.

Si je regroupe ici les croyances et les savoirs, au sens vernaculaire des deux termes, dans une catégorie unique à laquelle je donne le nom de croyance, c'est parce que ils possèdent une caractéristique commune: dans un cas comme dans l'autre, le sujet cognitif accorde le statut de vérité à des énoncés dont il est soit incapable, soit peu désireux de démontrer la validité empirique.

Quand je parle de "validité empirique", je suis encore insuffisamment précis. On pourrait facilement me reprocher que la notion de "validation empirique", empruntée à l'épistémologie académique occidentale, rend ma définition de la croyance difficilement transposable à d'autres cultures, car chacune dispose d'une épistémologie locale employée dans des processus de validation singuliers. Même en Occident, son champ d'application est très restreint: on ne valide pas les propositions controversées de la même manière chez les généticiens, qu'il m'est arrivé d'étudier, que chez les chasseurs de soucoupes volantes, que j'ai également étudiés (Stoczkowski, 1999: 473).

Pour rendre ma définition généralisable, il est nécessaire d'y ajouter une précision. Revenons un instant à mes deux exemples: je *crois* que mon épouse est en train de se reposer à la maison, de même que je *crois* que les races humaines n'existent pas, mais suis *incapable* de démontrer moi-même l'une et l'autre certitude. Pourtant, je pourrais à la rigueur me doter de moyens de validation: je pourrais faire suivre ma femme lors de mon absence; je pourrais entreprendre des études de génétique pour acquérir des connaissances égales à celles des spécialistes. Mais je ne le fais pas. Pourquoi? Parce que la certitude que je tire de ma croyance me satisfait. Je n'éprouve pas le besoin de vérifier. Que je sache croire ou que je croie savoir, le doute ne m'effleure pas. Mon scepticisme et mon sens critique restent inactifs. Pour décrire cette attitude, Samuel Coleridge parlait de "willing suspension of disbelief".

Loin d'être une particularité du fonctionnement de l'imagination poétique, comme le voulait Coleridge, cette "suspension volontaire d'incrédulité" est en fait un mécanisme très général. Sa présence nous permet de distinguer, à partir de signes extérieurs, liés à des comportements observables, une catégorie particulière d'énoncés portant sur le réel: ces énoncés ne sont jamais controversés, jamais mis en doute, donc jamais exposés à la nécessité d'être validés.

Ma vision du monde, comme celle de tout acteur social, est faite partiellement de représentations auxquels j'accorde la valeur de vérité sans songer à les étayer ou à les mettre en doute: ce sont donc mes croyances.

À côté des croyances, ma vision du monde comporte également ce que j'appellerai ici les savoirs au sens strict du terme, c'est-à-dire des énoncés qui ne bénéficient pas de statut de certitude et qui, de ce fait, sont l'objet de controverses, de polémiques, de négociations, de validations conformes aux normes de l'épistémologie locale de ma société. Ce sont donc des savoirs au sens strict du terme, différents des savoirs-croyances du second type.

Et il faut souligner que la croyance, au sens large, et le savoir, au sens strict, tels que je les définis ici, ne sont pas nécessairement opposés l'un à l'autre: ils sont plutôt arrimés l'un à l'autre, dans la mesure où les controverses et les négociations, constitutifs du savoir *sensu stricto*, ne peuvent se déployer qu'à partir d'une base commune faite de certitudes partagées, c'est-à-dire à partir des croyances. Comme le disait Ludwig Wittgenstein (1958: 32-33): "[...] les questions que nous posons et nos doutes reposent sur ceci: certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes".

La définition que je viens de proposer de la croyance s'éloigne quelque peu de celles qui abondent dans la littérature des sciences sociales. En premier lieu, je ne définis pas la croyance comme un état mental. Ce n'est pas que la croyance ne corresponde pas à un "état mental". Seulement, je ne vois pas comment l'ethnographe ou le sociologue, qui observe exclusivement les pratiques, les discours et les objets, pourrait-il avoir accès aux états mentaux de ses informateurs, alors que même la psychologie clinique, mobilisant des protocoles expérimentaux lourds, a du mal à s'y prononcer. Bien évidemment, le chercheur peut conjecturer au sujet des états mentaux de ses interlocuteurs, ce qui est une pulsion naturelle et apparemment irrésistible de toute "psychologie naïve", mais il dispose rarement des moyens permettant de corroborer ses conjectures. Nous ne pouvons nous empêcher de prêter des états mentaux à nos épouses, nos amis et nos chiens, et il est inévitable que nous en prêtions également à nos informateurs, sans être capables de vérifier, dans tous ces cas, si nos conjectures psychologiques sont valides ou non. Ainsi, pour ce qui concerne ma façon de définir à la fois la croyance et sa différence par rapport au savoir, elle ne fait donc aucun appel à ce qui se passe dans la forteresse inaccessible du for inté-

rieur, mais exclusivement à ce qui se passe sur le forum public accessible à l'observation ethnographique: les énoncés au sujet du monde, qui sont fréquemment réitérés et jamais contestés dans la vie publique, constituent pour moi les croyances.

En second lieu, ma définition de la croyance n'est associée ni aux propriétés intrinsèques des énoncés ni à une position épistémologique extérieure aux collectifs culturels qui adhèrent à ces énoncés. L'usage répandu veut que les notions de croyance et de savoir renvoient à des propriétés de la connaissance, péjoratives dans le premier cas, mélioratives dans le second. La distinction est donc redevable d'un point de vue normatif qu'adopte l'observateur. Par conséquent, dans leur usage vernaculaire, qui a contaminé l'usage savant, les deux concepts dénotent clairement un rapport que le sujet cognitif, en tant que membre d'un groupe social particulier, établit avec la connaissance. Par conséquent, nous avons l'habitude paradoxale d'appeler *croyances* les idées auxquelles nous ne croyons pas, cependant que nous réservons la dénomination de *savoirs* aux idées auxquelles nous croyons fermement. Ce biais prive les deux notions de toute valeur opératoire.

La distinction que je propose d'établir entre les savoirs et les croyances est à cet égard différente. Je ne la trace pas en fonction de ce que je sais et crois personnellement, mais en fonction de ce que les gens que j'observe exposent au doute ou soustraient au doute. Ma démarcation entre le savoir et la croyance est donc relative, au sens anthropologique du terme, c'est-à-dire qu'elle peut varier d'une époque historique à l'autre, d'une société à l'autre, d'un groupe social à l'autre, voire d'un individu à l'autre.

Pour terminer, il me faut revenir à mon point de départ. J'ai commencé par établir une distinction entre deux types de croyances: j'ai mis d'un côté la croyance du premier type, c'est-à-dire les énoncés soustraits au doute de manière consciente ou semi-consciente; de l'autre, les énoncés soustraits au doute de manière inconsciente ou peu consciente, qualifiés ici de croyance de second type. Cette distinction binaire me semble utile dans mon travail qui porte depuis de nombreuses années sur les sciences. Dans notre tradition culturelle, nous identifions les savoirs aux constructions conceptuelles échafaudées par les sciences; en même temps, nous réservons l'étiquette de croyance, par exemple, aux représentations religieuses, ce qui est un vieil artifice rhétorique destiné à établir une distinction tranchée entre ce qui est rationnel et irrationnel.

Il suffit pourtant d'accepter la convention terminologique que je propose, pour relativiser cette distinction. D'une part, la plupart des énoncés de la science sont aujourd'hui tout aussi soustraits au doute que l'étaient jadis les énoncés théologiques: il s'ensuit que les conceptions scientifiques constituent, pour beaucoup d'entre nous, des croyances au sens fort du terme, c'est-à-dire des croyances du second type. D'autre part, l'épistémologie a profondément redéfini la vision du savoir scientifique:

celui-ci, tel que les spécialistes et les praticiens de la recherche se le représentent, n'est plus fait de certitudes mises à l'abri du doute, mais plutôt d'hypothèses provisoires, constamment remises en question et promises à une incessante transformation. Une partie importante de ce savoir scientifique, aux yeux de ses propres producteurs, s'apparente plutôt à la croyance du premier type: capables de douter, les vrais scientifiques n'ignorent pas que très souvent ils croient savoir. Par contre, le savoir scientifique enseigné à l'école, vulgarisé dans les médias et admiré par le grand public s'apparente plutôt à la croyance du second type. Peu capable de douter, le grand public croit savoir.

La science vue par le spécialiste est donc proche du régime de la croyance religieuse dans l'Occident chrétien du début du XXI<sup>e</sup> siècle (abstraction faite des courants fondamentalistes): de même que le scientifique, le chrétien croyant sait désormais qu'il croit: selon une enquête publiée il y a quelques années dans *Le Monde des religions*, seuls cinq pour cent des catholiques français considèrent le dogme de leur religion comme une vérité absolue et indubitable. Leur croyance est désormais une croyance du premier type: ils savent qu'ils croient.

D'ailleurs, la notion théologique de croyance a initialement été conçue pour désigner ce type particulier d'adhésion aux idées que l'on sait fragiles, mais sur la véracité desquelles on décide de parier malgré tout, comme en témoigne la devise "Credo quia absurdum" (Je crois parce que c'est absurde), attribuée à Tertullien et associée au fidéisme, la doctrine selon laquelle la certitude ne peut être fondée sur la raison, mais plutôt sur un acte de foi, l'autorité étant le critère de validation ultime du savoir.

Le croyant lucide, celui de la fin de l'ère chrétienne, ainsi que le chercheur sceptique, sont donc beaucoup plus proches l'un de l'autre que l'on ne pense, même lorsque les contenus respectifs des représentations religieuses et des représentations scientifiques ne convergent pas. Mais la science et la religion ne s'opposent pas nécessairement selon la distinction entre le savoir et la croyance, car l'une et l'autre sont souvent un domaine de croyances, surtout, de croyances du premier type. Leur contraire commun c'est la croyance du second type, croyance dogmatique, dure, arrogante, difficile à négocier: elle était jadis communément associée à la "religion" (surtout le christianisme, ou une forme de christianisme); aujourd'hui, dans les sociétés occidentales, elle est plus répandue dans le domaine de la science, science telle qu'elle est perçue et appropriée par la pensée ordinaire.

De nos jours, la croyance vivante et opérante c'est souvent une croyance qui puise sa légitimité dans une science naïvement interprétée. Nos certitudes non négociables, soustraites au doute, ont beau se réclamer de la raison: rien n'a changé depuis l'époque où Montaigne constatait que "Quasi toutes les opinions que nous avons sont prises par autorité et à crédit" (De Montaigne, 2007: 1082). Le fait qu'il existe des

---

spécialistes qui *savent*, ne change rien au fait que nous adhérons à ce que ces spécialistes disent par un acte de foi, à crédit. En Occident, ce n'est plus les religions, mais plutôt les sciences qui sont aujourd'hui l'une des principales sources de la croyance au sens fort du terme, c'est-à-dire de la croyance du second type.



**BIBLIOGRAPHIE**

- De Montaigne, Michel, 2007 (1589), *Essais*, III, XII, Paris, Gallimard.
- Genthialon, Anne-Claire, 2010, Plutôt fidèles, mais l'esprit large, *Libération*, 7 décembre 2010.
- Stoczkowski, Wiktor, 1999a La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence. Quelle cause pour quel effet?, *L'Homme*, 150: 41-58.
- Stoczkowski, Wiktor, 1999b, *Des Hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, Flammarion.
- Stoczkowski, Wiktor, 2006, L'antiracisme doit-il rompre avec la science?, *La Recherche*, 401: 45-48.
- Wittgenstein, Ludwig, 1990, *De la certitude*, Paris, Gallimard.

**Wiktor Stoczkowski**, is Professor in Anthropology at the École des hautes études en sciences sociales, in Paris, and a researcher at the Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France. His research focuses on anthropology of knowledge in Western societies, especially on the interactions between scholarly and lay knowledge. He is currently studying the cosmological infrastructures of theories in social sciences. His latest book, devoted to the worldview underlying Claude Lévi-Strauss' anthropology, provides a case study of this approach (*Anthropologies redemptrices. Le monde selon Lévi-Strauss*, Paris, Hermann, 2008). Some of his publications are downloadable at <https://ehess.academia.edu/WiktorStoczkowski>.

**Wiktor Stoczkowski**  
École des hautes études en sciences sociales, Paris  
[wiktor.stoczkowski@ehess.fr](mailto:wiktor.stoczkowski@ehess.fr)

