

## Petite revue de philosophie

# Le cerveau et la croyance nécessaire

Philippe Thiriart

---

Volume 8, Number 2, Spring 1987

L'esprit ou le cerveau ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1103869ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1103869ar>

[See table of contents](#)

---

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

0709-4469 (print)

2817-3295 (digital)

[Explore this journal](#)

---

Cite this article

Thiriart, P. (1987). Le cerveau et la croyance nécessaire. *Petite revue de philosophie*, 8(2), 69–90. <https://doi.org/10.7202/1103869ar>

# **Le cerveau et la croyance nécessaire**

Philippe Thiriart

*Professeur au département de psychologie  
du CEGEP Édouard-Montpetit*

## Un matérialisme intellectuel et un dualisme vital

Dans notre culture, la majorité des gens considèrent qu'il existe deux niveaux distincts de réalité: d'une part la matière et le corps, d'autre part l'esprit, le mental ou la pensée. Cette position dualiste a dominé l'histoire occidentale (voir plus haut l'article «Historique du matérialisme et introduction au dossier»). Néanmoins, certains penseurs affirment que seule la matière existe et que l'esprit n'est qu'une forme particulière de l'organisation de la matière; ils prônent ainsi une position matérialiste moniste. Qu'est-ce qui pousse ces penseurs à adopter le matérialisme? Pour le philosophe Keith Campbell: «Ces hommes continuent à embrasser le matérialisme malgré ses limitations, parce qu'il offre une explication générale et unifiée de la nature de la réalité; explication qui est économique, intelligible et consistante avec les sciences les plus productives<sup>1</sup>.»

1. Keith Campbell, «Materialism», in Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, Macmillan Publ. Co & The Free Press, 1967, p. 180.

Je crois que l'adhésion au matérialisme découle d'une démarche intellectuelle scientifique, donc réductrice, alors que l'adhésion au dualisme repose sur une nécessité vitale. Ainsi, dans le *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Robert M. Pirsig écrit que «le véritable but de la méthode scientifique est de s'assurer qu'on ne s'imagine pas savoir ce qu'en fait on ignore<sup>2</sup>.» Friedrich Nietzsche lui répondrait: «Tout extrême circonspection à conclure, toute tendance sceptique constituent à elles seules un grand danger pour la vie<sup>3</sup>.»

Je lisais récemment *La cité de la joie* de Dominique Lapierre<sup>4</sup>. L'auteur y décrit, de façon partiellement romancée, la vie et la mort des habitants d'un des quartiers les plus défavorisés de Calcutta. Leurs conditions de survie sont épouvantables, le taux de mortalité est très élevé, mais ils consacrent une part importante de leurs maigres ressources à des rituels religieux et magiques. Par exemple, il n'est pas rare que des parents sacrifient le peu qu'ils possèdent pour pouvoir marier leur fille selon les formes traditionnelles.

À un premier niveau, semblables comportements paraissent irrationnels. Logiquement, ces Indiens ne devraient-ils pas utiliser leurs maigres ressources pour leur seule survie matérielle? Mais ces êtres humains pourraient-ils mieux survivre s'ils étaient des matérialistes sceptiques? La

2. Robert M. Pirsig, *Traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Paris, Seuil, 1978, p. 92.

3. Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, UGE, 1981, 10/18, p. 197-198.

4. Dominique Lapierre, *La cité de la joie*, Paris, Laffont, 1985.

réponse m'apparaît clairement être: Non. Malgré leur misère extrême, les croyances religieuses et magiques permettent à ces humains de maintenir un certain ordre social et de garder un certain espoir. Sans croyances traditionnelles, le tissu social se déchirerait complètement; quelques individus pilleraient et massacraient les autres sans vergogne; ces derniers perdraient espoir et se laisseraient mourir. Ces misérables perdraient toute humanité et, au bout du compte, l'ensemble de cette population serait condamnée à disparaître. Indépendamment de la religion choisie, le message de *La cité de la joie* est que la foi, l'espérance et la charité ont valeur de survie biologique pour une communauté.

### **La lucidité et la dépression**

Si l'homme est simplement un animal doté d'un gros cerveau à la suite de l'évolution biologique, rien ne le prédestine à connaître toute la réalité et rien que la réalité. De plus, la vie en société nécessite une certaine susceptibilité à la mystification<sup>5</sup>. D'un point de vue chrétien, Dieu ne nous a pas créés pour connaître toute la réalité; il nous a mis sur terre pour gagner notre paradis en agissant vertueusement. En conséquence, toute vérité ne serait pas bonne à savoir.

En particulier, il pourrait être utile qu'une tendance à certaines illusions soit programmée en nous pour éviter que notre cerveau trop développé nous fasse découvrir des vérités insupportables et que nous devenions durablement déprimés. Juste-

5. Philippe Thiriart, «Gnoséologie et sociobiologie», dans *La libre pensée*, n° 5, 2<sup>e</sup> semestre 1986, p. 14-25.

ment ces dernières années, des recherches ont comparé le fonctionnement cognitif de déprimés à celui des non-déprimés<sup>6</sup>. Dans certaines circonstances, les déprimés font preuve d'un jugement cognitif plus exact que celui des «normaux» (non déprimés).

Voici un premier type de recherches. Imaginez qu'on vous place devant un appareil sur lequel se trouvent un bouton et une lumière verte. Votre but est que la lumière verte s'allume le plus souvent possible; en effet, chaque fois que la lumière s'allume, vous gagnez 25 cents. Mais vous ne savez pas si pour cela vous devez presser le bouton ou vous abstenir d'y toucher. Chaque fois qu'un signal vous est présenté, vous devez décider de presser ou non le bouton; à la suite de quoi la lumière s'allume ou ne s'allume pas. Vous disposez des 40 essais pour découvrir comment agir avec le bouton afin de maximiser vos profits.

En fait, l'appareil est programmé pour que la lumière s'allume la moitié des fois où vous appuyez sur le bouton, ainsi que la moitié des fois où vous n'y touchez pas. Que vous pressiez ou non le bouton, cela ne change rien. Votre degré de contrôle sur l'apparition de la lumière est nul ou de 0%. À la fin des 40 essais, l'expérimentateur vous demande quel degré de contrôle vous pensiez exercer sur l'apparition de la lumière. Que répondriez-vous? En moyenne, les déprimés croient exercer un contrôle à 27%; mais les normaux, quant à eux, croient exercer un contrôle à 57%. Ce sont les normaux qui surestiment le plus l'effet de leurs

6. Irwin G. Sarason & Barbara R. Sarason, *Abnormal Psychology*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1984, p. 257-259.

actions, lorsque les conséquences s'avèrent, de toute façon, favorables la moitié du temps<sup>7</sup>.

Cette expérience fait comprendre combien il est facile de devenir superstitieux et d'utiliser des processus magiques objectivement inefficaces. C'est ainsi que nous achetons et utilisons en quantité une série de remèdes qui sont considérés inutiles, et même parfois nocifs, à la suite de recherches médicales scientifiques. C'est ainsi que nous consommons certains traitements psychologiques dont l'efficacité n'a jamais été objectivement démontrée et qui sont potentiellement nocifs. Les spécialistes ne sont pas moins souvent victimes de cette illusion de contrôle dans leur pratique professionnelle<sup>8</sup>.

Comment interpréter cette situation? Dans la vie, il est souvent important que nous persistions à agir même si notre action est objectivement inutile. En continuant à agir, nous pourrions tomber sur une solution. En continuant à agir, nous préservons aussi notre place dans le groupe social. Par contre, si nous prenons pleinement conscience de l'inutilité de notre action, nous devenons passifs et nous perdons espoir. Notre valeur sociale s'amenuise<sup>9</sup>. Toute tendance sceptique constitue un grand danger pour la vie (Nietzsche). Les professeurs et les psychothérapeutes qui se rendent plei-

7. Lauren B. Alloy et Lyn Y. Abramson, «Jugement of Contingency in Depressed and Nondepressed Students: Sadder but Wiser?», in *Journal of Experimental Psychology: General*, vol. 108, n° 4, 1979, p. 441-485.

8. Richard Verreault, Yves Lamontagne & Jocelyne Delage, *L'industrie des psychothérapies: comment bien choisir sa thérapie et son thérapeute*, Montréal, La Presse, 1986.

9. Thiriart, «Gnoséologie et sociobiologie», *loc. cit.*

nement compte de la faible efficacité moyenne de leurs interventions, éprouvent de la difficulté à continuer à fonctionner. Ainsi la plupart du temps, l'action, même inefficace, demeure préférable à l'inaction.

Néanmoins, dans certains cas, l'inaction serait préférable à l'action. Voici une variante de l'expérience avec le bouton et la lumière verte pour le montrer. Lorsque cette dernière s'allume, vous ne gagnez rien; mais lorsqu'elle ne s'allume pas, vous perdez 25 cents. À chacun des 40 essais, vous devez choisir de presser ou non le bouton pour minimiser vos pertes. Il ne s'agit plus de gagner mais de limiter vos pertes. (Parfois la vie nous place dans cette douloureuse situation!)

Lorsque vous appuyez sur le bouton, l'appareil est programmé pour que la lumière verte ne s'allume qu'une fois sur quatre (25%). Lorsque vous ne touchez pas au bouton, l'appareil est programmé pour que la lumière verte s'allume trois fois sur quatre (75%). Pour minimiser vos pertes, vous devriez ignorer le bouton. En somme, vous pouvez exercer un degré de contrôle de 50% sur l'apparition de la lumière en restant inactif ( $75\% - 25\% = 50\%$ ). À la fin des 40 essais, l'expérimentateur vous demande quel degré de contrôle vous pensiez exercer sur l'apparition de la lumière. Que répondriez-vous? En moyenne, les déprimés répondent correctement qu'ils exercent un contrôle de 47%. Les «normaux» (les non-déprimés) répondent qu'ils exercent un contrôle de 6% seulement<sup>10</sup>. Les normaux considèrent qu'il est aussi inutile de ne pas pousser le bouton que de le pousser. Ils ne s'aper-

10. Alloy et Abramson, *loc. cit.*, p. 471.

çoivent pas que l'inaction leur permettrait ici de limiter leurs pertes. Ils sous-estiment radicalement leur degré de contrôle lorsque l'inaction est la meilleure façon de minimiser leurs pertes.

Comment interpréter ce résultat? Lorsque les résultats d'une situation sont négatifs, nous préférons ne pas nous en sentir responsables, même si nous pouvions limiter les dommages en décidant de rester passifs. Nous préférons penser que la situation échappe à notre contrôle si l'action habituelle ne fait qu'aggraver la situation. Ce sentiment de non-contrôle peut donner lieu à deux types de comportements. Certains feront appel à des procédés magiques: par exemple, ils iront voir une envoûteuse pour que l'être aimé cesse de s'éloigner. D'autres finiront malgré eux par adopter un comportement adapté en devenant passifs. Dans certaines situations, la passivité est adaptative à condition de l'accepter avec sérénité! Ainsi, les professeurs se plaignent de la passivité de plusieurs étudiants. Mais, on peut penser que cette passivité est une réponse adaptée. Elle permettrait de limiter les pertes; par exemple en évitant de perdre la face.

Un deuxième type de recherches a comparé les façons dont les sujets normaux expliquent leur responsabilité face aux bons et aux mauvais événements qui leur arrivent<sup>11</sup>. Les normaux considèrent qu'ils sont responsables des bons événements de manière interne, globale et stable. Ils diront: «J'ai réussi telle entreprise parce que je suis intelligent ou travailleur.» Mais, ils considèrent que

11. Robert J. Trotter, «Stop Blaming Yourself», in *Psychology Today*, February 1987, p. 30, 31, 32, 34, 36-39, 64.

les causes des mauvais événements sont externes, spécifiques et instables. Ils diront: «J'ai échoué telle entreprise parce que j'ai été dérangé, parce que je n'étais pas en forme ou parce que j'ai eu une malchance.» Par contre, les déprimés exercent un jugement intellectuel plus équitable. Ils attribuent aussi leurs échecs à des causes internes, globales et stables. (Contrairement à ce que disait René Descartes, le bon sens n'est pas la chose du monde la mieux partagée.)

Dans une troisième recherche, on a comparé le fonctionnement social de déprimés, de patients psychiatriques non déprimés et de normaux<sup>12</sup>. Comme prévu, les individus déprimés s'évaluent initialement et sont évalués par autrui comme socialement moins compétents que les autres sujets s'évaluent et sont évalués. Mais de façon surprenante, les déprimés sont plus réalistes dans leur perception de soi que les autres sujets, c'est-à-dire qu'ils se perçoivent comme des observateurs les jugent, alors que les autres sujets se perçoivent meilleurs que ces observateurs les jugent. De plus, avec le progrès du traitement, leur perception de soi s'améliore mais leur réalisme tend à diminuer. Les auteurs concluent que, pour éviter la dépression, il est souhaitable de nous évaluer plus généreusement qu'autrui le fait à notre égard.

Cette conclusion est soutenue par une étude récente de Rhoda K. Unger et Lori E. Sussman. Les expérimentatrices ont présenté à 56 femmes et à 8 hommes une série d'affirmations dont chacune

12. Peter M. Lewinshon, Walter Mischel, William Chaplin et Russel Barton, «Social Competence and Depression: the Role of Illusory Self-Perceptions», in *Journal of Abnormal Psychology*, Vol. 89, n° 2, 1980, p. 203-212.

était formulée de deux façons: à la première et à la troisième personnes. Par exemple, les sujets étaient plutôt d'accord avec la phrase: «Je suis habituellement conscient(e) des effets de mes actions sur autrui.» Mais ils étaient en désaccord avec la phrase: «Les gens sont habituellement conscients des effets de leurs actions sur autrui<sup>13.</sup>»

### **Le pouvoir de la pensée positive**

Ainsi, la croyance tient un rôle déterminant dans notre vie pour notre bien-être. Dans certains cas, la croyance est plus puissante que la réalité. Le psychologue Kenneth Holroyd et des collègues de l'Ohio University ont comparé deux méthodes pour soulager les maux de tête: l'apprentissage de la relaxation musculaire par rétroaction biologique et l'apprentissage d'un sentiment de contrôle<sup>14</sup>. La sagesse médicale veut que les maux de tête soient causés par des tensions musculaires. C'est ce que les chercheurs ont dit aux sujets. De plus, les chercheurs ont déclaré aux sujets que la rétroaction biologique leur apprendrait à relâcher les muscles de leur épicroâne et diminuerait par conséquent leurs maux de tête.

Les sujets furent divisés en deux groupes. Les participants du premier groupe bénéficièrent d'un vrai entraînement à la rétroaction biologique. L'appareil leur indiquait réellement quand leurs muscles devenaient plus détendus. Les participants du

13. Rhoda K. Unger & Lori E. Sussman, «“I and Thou”: Another Barrier to Societal Change?», in *Sex Roles*, vol. 14, n<sup>os</sup> 11/12, 1986, p. 629-636.

14. Beverly McLeod, «Remedy for Health: a Dose of Self-Confidence», in *Psychology Today*, October 1986, p. 46-50 and 74.

second groupe reçurent une rétroaction inversée. Plus ils contractaient leurs muscles, plus l'appareil leur indiquait que ces derniers étaient détendus. À la fin des séances d'entraînement, chaque groupe fut à nouveau divisé en deux. La moitié des sujets de chaque groupe se laissèrent dire que leur apprentissage avait été une grande réussite; l'autre moitié, que leur apprentissage n'avait été que modérément réussi.

Les participants qui croyaient avoir très bien réussi à apprendre à relaxer leurs muscles, rapportèrent une diminution de 53% dans leurs douleurs, et cela même s'ils avaient en fait appris à contracter leurs muscles. Les autres sujets, y compris ceux qui avaient réellement appris à se relaxer, rapportèrent seulement une diminution de 26%. Pour les auteurs, ces résultats suggèrent que la croyance, vraie ou fausse, en la capacité de contrôler leurs maux de tête au moyen de la relaxation, permet aux sujets d'éprouver un plus faible stress en général et par conséquent de réellement éprouver moins de douleur.

Pour ma part, je me demande dans quelle mesure les sujets n'ont pas été induits, de façon quasi hypnotique, à déclarer éprouver moins de douleur ou à croire éprouver moins de douleur. Mais croire éprouver moins de douleur revient peut-être à éprouver moins de douleur. Comment distinguer la réalité des apparences?

Cette équivoque entre le croire et l'être se retrouve pour la consommation d'alcool. Il est possible de faire croire à des sujets qu'ils ne boivent que de l'eau tonic alors qu'on y a ajouté de l'alcool, ou inversement de leur faire croire qu'ils boivent de l'alcool alors qu'en fait ils ne boivent que de l'eau

tonic. Des jeunes hommes qui croient avoir ingéré de la vodka, réagissent de façon plus agressive à la provocation que ceux qui croient n'avoir ingéré que du tonic. Le contenu véritable du verre n'a aucune importance <sup>15</sup>.

Dans une autre expérience, on a projeté des films sexuels explicites à des hommes. Les hommes qui croient avoir ingurgité des boissons alcoolisées, alors que cela n'est pas le cas, manifestent une augmentation de la réaction sexuelle, mesurée par le degré de l'érection et par le sentiment subjectif d'excitation. Mais les hommes qui ont consommé réellement de l'alcool sans le savoir, manifestent une diminution de ces réponses sexuelles <sup>16</sup>.

### **Le cerveau divisé**

Nous devrions maintenant être prêts à croire le psychophysiologue Michael Gazzaniga lorsqu'il écrit: «Croire est ce que nous les humains faisons le mieux... Nos croyances personnelles nous constituent. Nous vivons et nous mourrons par nos engagements envers certaines visions de la vie. En quoi le cerveau humain requiert-il la formation de croyances pour pouvoir fonctionner <sup>17</sup>?»

Depuis 1960, le nom de Michael Gazzaniga est associé aux recherches de Roger Sperry portant

15. Spencer A. Rathus, *Psychologie générale*, Montréal, Les Éditions HRW, 1985, p. 27.

16. *Ibid.*, p. 160.

17. Michael S. Gazzaniga. *The Social Brain*, New York, Basic Books, 1985, p. ix. Gazzaniga résume très bien le principal propos de son livre dans l'article «The Social Brain», in *Psychology Today*, November 1985, p. 29-30,32,33,34,36,38,72.

sur des humains dont le corps calleux a été chirurgicalement sectionné et aspiré (commissuromisé). Le corps calleux unit entre elles les aires corticales identiques de l'hémisphère gauche et de l'hémisphère droit du cerveau. Lorsqu'il est coupé, le cortex gauche et le cortex droit ne communiquent plus directement l'un avec l'autre. Mais chaque cortex reste relié aux parties du corps dont il est le premier responsable. Ainsi le cortex gauche est responsable de la main gauche. Si après vous êtes fait couper le corps calleux (et le chiasme optique), vous regardez droit devant vous, ce qui est à votre gauche est vu par votre cortex droit et ce qui est à votre droite est vu par votre cortex gauche. Le cortex gauche est de plus habituellement responsable du langage<sup>18</sup>. Pour aider le lecteur qui aurait des difficultés de latéralisation, appelons «alpha» ce qui relève du cortex gauche et «bêta» ce qui relève du cortex droit.

Voici la description d'une expérience typique<sup>19</sup>. À un patient commissuromisé, on montre brièvement une scène hivernale (maison et voiture enneigées, bonhomme de neige) dans le champ visuel bêta. Simultanément, une patte de poulet est présentée brièvement dans le champ visuel alpha relié à l'hémisphère cortical responsable du langage. Ensuite, on montre une série de huit images au sujet qui doit en choisir une qui soit reliée à ce qu'il a vu. Chacun des deux hémisphères, alpha

18. Cette répartition des tâches est expliquée à l'aide de figures dans la plupart des manuels de psychologie générale. Par exemple, dans Ernest R. Hilgard, Rita L. Atkinson & Richard C. Atkinson, *Introduction à la psychologie*, Montréal, Études Vivantes, 1980, p. 58; ainsi que dans Rathus, *Psychologie générale*, p. 64.

19. Gazzaniga, «The Social Brain», in *Psychology Today...*

et bêta, voit les huit images étant donné que le sujet balaie du regard les images. Chaque hémisphère décide correctement quelle image choisir. Alpha choisit une tête de poulet puisqu'il a vu une patte du même animal. Bêta choisit une pelle à neige correspondant à la scène enneigée. Pour effectuer son choix, le sujet doit pointer de la main l'image adéquate. Que va-t-il faire puisqu'il se retrouve avec deux réponses différentes?

La main alpha (droite) pointe la tête de poulet et la main bêta (gauche) pointe la pelle à neige. Maintenant l'expérimentateur demande au sujet de justifier ses deux réponses. Seul l'hémisphère alpha peut parler. Alpha dit que la tête de poulet accompagne la patte qu'il a vue, mais il ignore pourquoi la main bêta a choisi une pelle. Alpha va-t-il reconnaître son ignorance? Non, sans hésitation, alpha déclare que la pelle sert à nettoyer la cabane du poulet!

### **L'explication est une illusion agréable**

Alpha contient la conscience verbale du sujet qui constate l'action inattendue de la main bêta (gauche). Cette conscience verbale, qui en a vu d'autres, invente illico une explication, vraisemblable mais fausse, à laquelle elle veut bien croire. Alpha s'est construit une croyance qui lui permet de rendre signifiant le comportement de l'organisme.

Chez certains patients, l'hémisphère bêta peut lire des expressions verbales simples et les comprendre, mais c'est alpha qui reste en charge des relations publiques. On demande d'abord au sujet de bien vouloir faire ce qui lui sera demandé au moyen d'un mot projeté sur un écran. Puis, on

projette l'injonction «Marchez» à bêta. Habituellement, le sujet se lève et s'éloigne en marchant. Lorsqu'on lui demande pourquoi il ou elle se lève, une réponse typique est: «Je vais chez moi pour me chercher un coke<sup>20</sup>.» Par cette réponse, le sujet affiche une intentionnalité librement décidée.

Encore une fois, il fallait que alpha explique le comportement de l'organisme pour autrui et pour lui-même. Et il le fait avec facilité. Ce genre d'explications permet à l'organisme de garder l'impression qu'il forme un tout cohérent et intégré. Gazzaniga avance qu'un module cérébral est affecté à l'interprétation des comportements qui autrement paraîtraient incohérents. Nous inventons sans cesse des motifs pour expliquer nos comportements dont les mobiles réels nous échappent souvent. Mais, contrairement à ce que la psychanalyse laisse croire, il n'est pas nécessaire que ces mobiles soient refoulés.

Voici la description d'une expérience effectuée avec des sujets normaux (non commissurés et non déprimés). Imaginez une rue peu fréquentée de banlieue dans laquelle marche un homme dont le bras est plâtré de façon évidente. Il porte une pile de livres. Lorsqu'un passant le croise, il fait un faux mouvement; ses livres tombent par terre et il essaie tant bien que mal de les ramasser. Pour la moitié des passants, l'expérience se fait dans la tranquillité. Pour l'autre moitié, une tondeuse à gazon bien bruyante vrombit à quelques mètres, manipulée par un complice. Dans la tranquillité, 80% des passants s'arrêtent pour aider l'éclopé à ramasser ses livres. Avec le

20. Gazzaniga, *The Social Brain*, p. 72.

bruit de la tondeuse, seulement 15% des passants interviennent<sup>21</sup>. Le bruit de la tondeuse est un phénomène matériel et banal, mais pour 65% des gens, il est le mobile (la cause) de leur passivité comportementale à l'égard de l'éclopé.

Imaginez ensuite que l'expérimentateur attende, un peu plus loin, les passants qui n'ont pas aidé. Il leur annonce qu'ils ont participé à une expérience et il leur demande la raison de leur non-intervention. Les passants qui n'ont pas aidé parce que le bruit de la tondeuse les dérangeait, peuvent-ils le dire? Peuvent-ils même le penser? Ne vont-ils pas plutôt inventer sur-le-champ une explication? «J'étais distrait et je n'ai rien remarqué... Je n'ai pas vu que la personne avait le bras dans le plâtre... Je suis pressé et j'ai vu qu'elle était capable de se débrouiller toute seule... Cela ne m'a pas semblé naturel...» Pour Gazzaniga, l'explication donnée va constituer l'expérience consciente du sujet: «...Les expériences que nous considérons comme conscientes, sont, dans une large mesure, des souvenirs verbalement étiquetés à partir des interprétations attribuées à nos comportements<sup>22</sup>.»

## **La connaissance de soi**

Que veut dire Gazzaniga par la phrase précédente? Selon lui, l'hémisphère alpha (gauche) contient un module qui interprète les comportements de l'organisme. Souvent, cet interprète n'a pas d'accès direct au fonctionnement des autres modules du cerveau. Il ne peut qu'observer et inter-

21. Sheldon Cohen, «Sound Effects on Behavior», in *Psychology Today*, octobre 1981, p. 38, 41, 44, 45 et 46.

22. Gazzaniga, *The Social Brain*, p. 86.

prêter les comportements (externes ou internes) produits par ces autres modules. Cette interprétation est communiquée à un module verbal qui la met en mots. Ce que nous pouvons avoir comme expérience consciente et conserver comme souvenir conscient, c'est cette interprétation verbale étiquetée du comportement interne ou externe<sup>23</sup>.

Voici comment Richard Nisbett et Lee Ross concluent un chapitre ayant présenté une série de recherches portant sur la connaissance de soi :

La capacité de se connaître soi-même est plus limitée et plus susceptible d'erreur que les croyances du sens commun le suggèrent... La connaissance de ses propres émotions et attitudes, qui semble directe et certaine au profane (et à de nombreux philosophes), s'est révélée indirecte et sujette à de graves erreurs. Cette connaissance de soi provient en grande partie d'inférences à propos des causes de nos comportements. Étant donné que les explications causales du comportement personnel sont régulièrement inadéquates et imprécises, il est inévitable que l'auto-attribution d'émotions et d'attitudes soit fréquemment erronée<sup>24</sup>.

23. Les nombreuses recherches effectuées avec des sujets dont le cerveau est divisé, ont convaincu Gazzaniga que le cerveau est une entité *sociologique* et non pas *psychologique* (*ibid.*, p. 28). C'est-à-dire que le cerveau humain est composé d'un grand nombre de modules plus élémentaires, et plusieurs de ces modules effectuent un travail mental assez élaboré et de façon partiellement autonome.

24. Richard Nisbett & Lee Ross, *Human Inference: Strategies and Shortcomings of Social Judgment*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1980, p. 226-227.

En français, une recherche expérimentale inédite portant sur la connaissance de soi est présentée par Ph. Thiriart dans «Les incertitudes de la connaissance de soi et le behaviorisme», dans *Le comportement humain*, vol. 1, n° 2, 1987.

Voir aussi: J.-L. Beauvois, *La psychologie quotidienne*, Paris, P.U.F., 1984; et Jacques-Philippe Leyens, *Sommes-nous tous des psychologues?*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1983.

L'inconscience serait ainsi naturelle et la prise de conscience, le plus souvent, un étiquetage verbal reposant sur des inférences.

### **La nécessité des croyances**

Notre univers mental est ainsi constitué d'un grand nombre d'interprétations verbalisées ou de croyances. Chacun de nous organise ses croyances pour qu'elles soient relativement stables et cohérentes. L'idée que chacun se fait de lui-même (de son *moi*) est une croyance assez fondamentale mais fictive, comme la psychanalyse et l'existentialisme le suggèrent<sup>25</sup>.

Mais nos comportements sont souvent capricieux. Souvent, mon organisme fait ce que *je* ne voulais pas faire; souvent, il ne fait pas ce que *je* voulais faire. Par exemple, 85% des fumeurs ont déjà essayé d'arrêter de fumer, mais lorsqu'on leur demande pourquoi ils continuent de fumer, plusieurs vont affirmer qu'ils le font parce qu'au fond ils ont *choisi* de continuer, parce qu'ils ne *veulent* pas vraiment arrêter; mais que le jour où ils le voudront vraiment, ils le pourront. Quand on leur demande de ne pas fumer momentanément, comme lors d'une réunion, certains vont déclarer qu'ils ont le *droit* de fumer si cela leur plaît. Que font les modules corticaux d'interprétation et de verbalisation de ces fumeurs? Ils traduisent leur manque de contrôle comportemental en termes de *libre arbitre* ou de *volonté libre*. Lorsque mon organisme émet des comportements qui m'échappent et pour lesquels je ne peux pas trouver ou ne veux

25. Philippe Thiriart, «La conscience de soi: de la psychanalyse et de l'existentialisme au béhaviorisme», dans *La libre pensée*, n° 6, 1987.

pas admettre des causes matérielles, je cherche à me persuader de les avoir voulus librement; tout comme le sujet qui s'est levé lorsque son cortex bêta a lu: «Marchez». Dans cette perspective, le *libre arbitre* et le *moi libre* sont des croyances<sup>26</sup>.

Un système cognitif — constitué de modules mentaux pouvant agir indépendamment l'un de l'autre mais formant tous ensemble une fédération mentale — devrait attribuer à l'un des modules la responsabilité d'établir et de maintenir une théorie pour expliquer les actions de la fédération. Cette théorie impliquerait nécessairement que l'organisme peut agir librement, qu'il est en fait gouvernable. Si le concept de volonté libre n'existait pas, les humains seraient submergés par le sentiment que leur vie mentale est chaotique, aléatoire et instable<sup>27</sup>.

Par contre, les croyances ne confèrent pas seulement une illusion de contrôle et de stabilité; elles permettent réellement, dans une certaine mesure, un meilleur contrôle et une plus grande stabilité. La possession de croyances est un mécanisme que notre espèce utilise pour ne pas avoir à réagir de façon réflexe (et donc incohérente) aux récompenses et aux punitions venant de notre environnement<sup>28</sup>. L'humain peut inférer une signification à partir des conséquences de ses actions. Cette signification est *transcendantalisée* sous forme d'une croyance éthique. Cette croyance per-

26. En Occident, la personne humaine est considérée comme une entité individualisée, autonome et indivisible. La notion de libre arbitre (volonté libre) accompagne logiquement cette conception de l'humain. En Orient, l'individualité, l'autonomie ou l'indivisibilité n'ont pas ce caractère absolu. Dans cette autre perspective, une croyance fataliste à la prédestination serait une autre façon de rendre compte de l'incohérence de la vie humaine.

27. Gazzaniga, *The Social Brain*, p. 146.

28. *Ibid.*, p. 6.

met d'échapper aux contraintes immédiates de l'environnement<sup>29</sup>.

La consommation de stupéfiants est en pleine croissance dans toutes les couches sociales de la société nord-américaine<sup>30</sup>. Les méthodes médicales et psychologiques de désintoxication sont peu efficaces en ce sens qu'elles donnent lieu à des rechutes répétées. Les méthodes les plus durables de désintoxication font appel à une conversion à caractère religieux et éthique. Sans l'aide de croyances transcendantes, de nombreux humains, même intelligents, éduqués et socialement intégrés, semblent incapables de maîtriser leur consommation de stupéfiants<sup>31</sup>.

En conclusion, pour survivre aux pièges de l'existence, la connaissance et la lucidité ne suffisent pas. Il s'avère utile d'adhérer à des croyances transcendantes donc dualistes. De nombreuses croyances religieuses, irrationnelles à première vue, pourraient être adaptatives du point de vue de la survie biologique et sociale.

29. *Ibid.*, p. 157-158.

30. Winifred Gallagher, «The Looming Menace of Designer Drugs», in *Discover*, vol. 7, n° 8, August 1986, p. 24-35.

James Lieber, «Coping with Cocaine», in *The Atlantic*, vol. 257, n° 1, January 1986, p. 39-48.

Gina Maranto, «Coke: the Random Killer», in *Discover*, vol. 6, n° 3, March 1985, p. 16-21.

31. La notion de dépendance *psychologique* est souvent évoquée mais rarement expliquée de façon intelligible. Une explication, en termes de fonctionnement cérébral, de cette dépendance dite psychologique est reprise par Ph. Thiriart dans «Une douloureuse théorie du plaisir», dans *La petite revue de philosophie*, vol. 6, n° 2, printemps 1985, p. 95-119. Voir aussi Id., «Les implications philosophiques d'une douloureuse théorie du plaisir», dans *La petite revue de philosophie*, vol. 7, n° 1, automne 1985, p. 129-150.

## Note et bibliographie complémentaires

Gazzaniga est l'auteur d'une demi-douzaine d'ouvrages portant sur le cerveau et la psychologie. En français, on peut lire de lui: *Le cerveau dédoublé*, Bruxelles, Mardaga, 1976.

Un auteur comme Robert Ornstein (*Multimind*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1986) considère déjà le modèle de Gazzaniga comme un fait établi. Pour Ornstein, l'unité de notre expérience est illusoire: «La conscience exerce une faible influence dans le fonctionnement mental» (p. 201). «...Nous ne sommes pas consistants. Nous ne sommes pas cohérents. Nous ne décidons pas toujours raisonnablement de nos actions. Nous sommes inconscients de la façon dont nous décidons et de «qui» [en nous] décide pour nous» (p. 21). «Nous ne savons même pas toujours ce que nous pensons ou ce que nous croyons» (p. 83). «C'est la capacité de sélectionner le module mental en action, qui constitue le réel développement mental et non la fusion des facultés mentales par la relaxation ou la méditation» (p. 191).

Certaines des revues citées en référence au cours de l'article ne sont pas partout accessibles. Voici leurs adresses pour le lecteur qui voudrait s'en procurer un exemplaire.

*Le comportement humain*, Éditions Behaviora, 6975 Taschereau, suite 011, Brossard, Québec, Canada, J4Z 1A7, 20 dollars par numéro.

*La libre pensée*, C.P. 92, Succ. St-Martin, Laval, Québec, Canada, H7V 3P5, 3,25 dollars par

numéro. Chèque ou mandat à l'ordre de La libre pensée québécoise.

*Technologie et thérapie du comportement*, Éditions Behaviora, 6975 Taschereau, suite 011, Brosard, Québec, Canada, J4Z 1A7, 15 dollars par numéro.