Rationalité épistémique et sciences sociales

Olivier Ouzilou

▶ **To cite this version:**

Olivier Ouzilou. Rationalité épistémique et sciences sociales. Rationalité épistémique et sciences sociales, Jun 2011, Aix-en-Provence, France. hal-00664684

HAL Id: hal-00664684
https://hal.science/hal-00664684

Submitted on 31 Jan 2012

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

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

RATIONALITE EPISTEMIQUE ET SCIENCES SOCIALES

Olivier Ouzilou[1]

résumé : Les sciences sociales doivent-elles tenter d'expliquer les processus de formation de croyances en enquêtant sur leur éventuelle rationalité épistémique ? Une réponse positive à cette question soulève immédiatement cet autre problème : que signifie le fait qu'une croyance soit épistémiquement rationnelle ? On peut à première vue considérer que la rationalité épistémique de la croyance que P dépend du seul fait que les agents *aient* des raisons épistémiques de croire que P - étant entendu que ces raisons doivent intervenir dans le processus d'acquisition de l'adhésion en question et ne pas constituer de simples rationalisations. Cette caractérisation est-elle toutefois suffisante ? Ma question directrice sera la suivante : comment éviter d'une part l'attribution excessive de rationalité épistémique aux croyances des agents sociaux et d'autre part leur renvoi, qui n'est pas sans commodité théorique, dans l'irrationalité pure et simple sous prétexte de leur fausseté ? J'étudie différents types de situation épistémique auxquelles les sciences sociales peuvent avoir à faire face et m'interroge pour chacune d'elles sur la pertinence d'une analyse en terme de rationalité cognitive ainsi que sur le degré de rationalité cognitive que nous devons imputer aux types de croyance qui y figurent.

Abstract :Must social sciences attempt to explain the belief-forming process by examining their possible epistemic rationality? An affirmative answer raises immediately another question: how do we understand the fact that a belief is epistemically rational? On a first approach we could claim that the epistemic rationality of a belief that *p* depends only on the fact that agents *had* epistemic reasons to believe that *p* – assuming that these reasons must be included in the belief-forming process and have not been mere rationalizations. Is this a sufficient mark of identification? My leading question will be: how can we avoid the excessive attribution of rationality to the social agents' beliefs, while at the same time point to their irrationality grounded on their falsity? I will study different kinds of epistemic situations confronting the social sciences; examine for each situation the relevance of an analysis in terms of cognitive rationality; and explore the grade of cognitive rationality that we must ascribe to these kinds of beliefs.

mots clés : contexte épistémique, croyance, rationalité, incommensurabilité
keywords : epistemic context, belief, rationality, incommensurability

[1] Doctorant à l'Université de Provence, CEPERC ; olivier_ouzilou@yahoo.com

I. Introduction

Il existe, à première vue, un décalage important entre, d'une part, les analyses conceptuelles de la notion de « croyance » que délivrent les philosophes analytiques et, d'autre part, la façon dont les sciences sociales mobilisent plus ou moins explicitement ce concept. Ainsi, Emmanuel Bourdieu (1998) adresse t-il plusieurs critiques à la manière dont la philosophe analytique conceptualise cette notion. Selon lui, l'approche analytique méconnaîtrait la diversité des modes d'adhésion du fait de sa dépendance à l'égard de certaines constructions verbales et identifierait dés lors de manière abusive la nature des croyances à la structure des comptes rendus que nous en faisons. De même, et toujours selon lui, la plupart des théoriciens analytiques oublieraient la nature dynamique des croyances en les confinant à la sphère des pures représentations. Approfondissant son analyse, l'auteur croit déceler l'erreur principielle, qui constituerait la base de ce glissement sémantique et représentationnaliste : l'*intellectualisme*. Arrêtons nous un instant sur cette idée. L'intellectualisme véhiculerait à ses yeux une conception non moins unifiée et cohérente que fallacieuse de cette notion. Selon l'auteur, le préjugé intellectualiste consiste à considérer la croyance comme un état mental nécessairement conscient, ajusté de manière rationnelle à des données probantes savamment, et donc explicitement, pesées. L'individu serait ainsi non seulement conscient des limites objectives de ses adhésions et prêt à les réviser à la lumière de nouvelles données, mais également doué d'omniscience logique, c'est-à-dire au fait de la *totalité* des contenus qu'impliquent ses croyances actuelles, contenus dont on pourrait ainsi légitimement lui imputer la connaissance.

Quoi que très discutable[2], cette critique retiendra notre attention sur un point : le reproche, consubstantiel à la critique de l'intellectualisme et qui semble parfois pouvoir être fait à une certaine manière de thématiser les phénomènes cognitifs, de *rationaliser à outrance le mode d'acquisition des croyances*. L'intellectualisme commettrait ainsi une erreur fondamentale : celle de considérer que nos croyances doivent être le produit de *raisons* et que celles-ci s'installent dans l'esprit suite à la considération de leurs justifications[3]. Il est certes vrai que la conception de la rationalité du processus de formation de croyances qui anime ce type de reproche est très restrictive. En effet,

[2] Les problèmes concernant la diversité des types de croyances, leurs rapports complexes à l'action, l'irrationalité épistémique ou l'omniscience logique sont en effet depuis longtemps thématisés par les philosophes analytiques qui ne s'accordent naturellement pas sur toutes ces questions.

[3] Cette remarque appelle deux questions distinctes. La première se formulerait ainsi : le fait de croire implique t-il toujours que nous ayons, entre autres, des raisons épistémiques de croire (question distincte de celle de savoir si nos croyances découlent nécessairement d'inférences) ? La seconde consisterait à se demander si le fait de croire implique que l'individu qui croit *se représente* sa propre croyance comme étant reliée à des raisons, et ce indépendamment de la réalité ou non de cette liaison supposée et sans qu'il ait nécessairement ces raisons présentes à l'esprit.

l'idée de *sensibilité épistémique*, c'est-à-dire de sensibilité aux raisons, n'est pas nécessairement synonyme de *réflexivité explicite* sur ces mêmes raisons (Burge, 1996 ; Kornblith, 1999) : l'incidence des données probantes sur nos jugements ne signifie pas nécessairement que nos jugements résultent d'une *évaluation consciente* du poids respectifs de ces mêmes données - et l'on pourrait même parfois déceler chez ceux qui pensent que l'absence d'évaluation explicite entraîne l'absence de rationalité une conception trop étroite de la rationalité épistémique, conception qui la rend, dés lors, difficilement applicable en sciences sociales. Précisons ici que nous entendrons dans ce texte les notions de "rationalité épistémique" ou "cognitive" en un sens équivalent : elle serviront à nommer les raisons de croire en la vérité ou, au moins, en la vraisemblance d'un contenu, ce qui les distingue des raisons pragmatiques ou instrumentales, qu'on conçoit comme des raisons d'accomplir certaines actions en vue de certaines fins - fins qui peuvent éventuellement être elles-mêmes de nature épistémique. Toutefois, pour revenir à l'accusation d'intellectualisme, cette critique pose une question légitime : la focalisation sur les raisons épistémiques de croire ne tend t-elle pas à faire oublier la présence des déterminants sociaux (conçus plus ou moins implicitement comme a-rationnels) que le sociologue semble avoir pour tâche d'exhiber ? L'idée que des *raisons* puissent contribuer à expliquer l'émergence de croyances *sociales* ne trahit-elle pas une vision intellectualiste, et par conséquent fausse, des processus sociocognitifs ?

II. L'usage explicatif des raisons épistémiques en sciences sociales :

a. présentation du "modèle cognitiviste d'explication des croyances"

Le "modèle cognitiviste d'explication des croyances" (Boudon, 1995) se distingue des autres modes d'explication des phénomènes cognitifs en sciences sociales par la pertinence explicative qu'il accorde aux raisons épistémiques et donc, au sens où E.Bourdieu emploie ce terme, par son "intellectualisme". Plus précisément, Boudon considère que cette pertinence concerne *tous les* types de croyance. Nous pouvons donc résumer son hypothèse méthodologique de la manière suivante : la nature des processus de formation ainsi que des principes explicatifs des croyances est indépendante du contenu propositionnel de ces mêmes croyances. Cette hypothèse est en réalité une conséquence de ce que l'auteur nomme le "principe de symétrie", autrement dit l'idée selon laquelle les croyances vraies *et* fausses, descriptives *et* normatives doivent pouvoir s'expliquer de la même manière.

Cette thèse peut être conçue de deux manières. Une version forte (a) dirait que ce principe concerne l'intégralité des croyances. Une version plus faible (b) dirait que ce principe concerne l'intégralité

des croyances *que les sciences sociales ont pour tâche d'étudier*. A première vue, cette distinction s'impose et (b) semble plus plus vraisemblable. Les sciences sociales paraissent en effet exclure de leur champs d'analyse un certain nombre d'adhésions. Ainsi, on peut se demander si ce que l'on appelle des croyances de base, "intuitives" (Sperber, 1996) ou ce que l'on pourrait nommer, dans un esprit wittgensteinien des "certitudes-gonds" (Wittgenstein, 1958, p. 89), comme la certitude portant sur l'existence *comme telle* de faits passés, d'un monde extérieur, etc. ou sur le fait que j'ai deux mains, peuvent réellement faire l'objet d'une analyse sociologique - étant entendu que les questions portant sur le *mode de représentation* du passé ou de l'extériorité, éminemment variables selon les cultures et les sociétés, sont bien différentes et constituent un objet privilégié des sciences sociales. Toutefois, malgré la restriction qu'il porte, (b) soulève également un certain nombre de questions. En effet, les sciences sociales ont souvent pour objet des croyances magiques et religieuses. Godelier (2007) a ainsi montré, exemple parmi tant d'autres, que les diverses conceptions de la sexualité étaient intrinsèquement liées à des croyances cosmogoniques. Or, une conception d'inspiration wittgensteinienne pourrait considérer que l'examen de ce type de croyances en terme de raisons de croire constituerait une assimilation illégitime de ce mode d'adhésion à nos croyances ordinaires, assimilation peu soucieuse de la diversité des grammaires du terme "croire" : ma croyance au Jugement dernier est-elle en effet structurellement identique à ma croyance en un évènement ordinaire à venir ? Se base t-elle, même de manière défectueuse, sur ma perception de la *probabilité* de cet évènement ? Nous ne nous pencherons pas ici sur la critique que fait Wittgenstein de l'identification de la magie à de la pseudo-science ou de la réduction implicite des énoncés religieux à des énoncés factuels (Wittgenstein, 1966). Contentons nous simplement de signaler qu'il y a là un point de désaccord avec ce que Boudon appelle le "principe de symétrie" et qu'une réflexion sur la sociologie cognitive doit avoir en tête ce type de contre-arguments.

Le modèle cognitiviste vise, entre autres, à montrer à la fois que les raisons épistémiques prennent une part importante aux processus de formation de nos croyances mais également que les explications des phénomènes sociocognitifs que proposent les sciences sociales mobilisent la plupart du temps, au moins partiellement et implicitement, l'idée de rationalité épistémique. Il s'agit donc, muni de ce modèle, d'expliquer les phénomènes sociocognitifs mais aussi d'*expliciter l'ossature implicite des explications sociologiques*. Prenons un exemple d'explication inspirée de cette hypothèse méthodologique afin de saisir sa spécificité.

Lorsqu'il tente d'expliquer les réactions locales aux inondations du bassin de la Somme en avril 2001, le sociologue Gérald Bronner suit ce type de méthode (Bronner, 2006). Il s'agit ici d'expliquer la rapide propagation de l'idée selon laquelle l'inondation avait été voulue par le gouvernement, afin d'éviter que Paris ne se retrouve sous les eaux. La thèse consistait à affirmer

"que l'on avait détourné une partie du débit de la Seine pour réduire les risques d'inondation dans la région parisienne, provoquant mécaniquement la montée des eaux de la Somme" (*op.cit*). Nous avons souvent tendance à analyser les croyances conspirationnistes d'un point de vue "symptomatologique" au sens nietzschéen du terme en nous demandant, par exemple, quelles réalités affectives elle trahissent. Nous attachons ainsi spontanément peu de vraisemblance à l'idée que ces adhésions puissent se rattacher à des raisons, c'est-à-dire qu'elle puisse relever d'une enquête cognitive. Remarquons pourtant, comme le remarque l'auteur, que cette croyance est née au début de la campagne électorale pour les élections municipales : Paris pouvait basculer à gauche et constituait un enjeu électoral fort. Ainsi, cette interprétation apparemment délirante reposait sur l'hypothèse peu plausible mais néanmoins concevable selon laquelle Lionel Jospin privilégiait le bien-être des parisiens, hypothèse elle-même *cohérente* avec les enjeux politiques du moment. On voit ici que des processus épistémiques sont bien à l'oeuvre dans la formation de cette croyance : bien que fausse, cette interprétation donne l'impression d'expliquer les évènements survenus en établissant un lien entre des éléments disparates mais *réels* : l'inondation dans la Somme, l'absence d'inondation à Paris et la campagne électorale pour les municipales. De plus, on peut aussi penser qu'elle est également congruente avec un ensemble plus vaste de représentations concernant, par exemple, le parisiano-centrisme des élites politiques françaises - ce qui accentue son effet de plausibilité. Or les notions de cohérence, c'est-à-dire d'intégration rationnelle, et de correspondance avec la réalité sont des concepts proprement épistémiques. On comprend par conséquent pourquoi l'auteur parle d'un "effet de dévoilement très satisfaisant pour l'esprit" (*Ibid*, p. 5). Des données de l'expérience sont bien en partie à l'origine de ce type de croyances mais celles-ci ne prennent sens que médiatisées par un ensemble de représentations congruentes qui permettent en retour de les coordonner.

Essayons de saisir la particularité de cette forme d'analyse. Elle se distingue des analyses symptomatologiques en ce qu'elle impute aux agents sociaux ce que l'on pourrait appeler une "sensibilité épistémique". Nous nommerons par ces termes la réceptivité à certains traits des contextes traités comme *épistémiquement pertinents* dont peuvent faire preuve les agents sociaux. Le travail du sociologue consiste alors à reconstituer un "contexte épistémique" au sens étroit : par cette expression nous ferons référence à l'ensemble des données qui ont été perçues comme des raisons de croire et ont ainsi façonné les croyances des agents. Partant du principe selon lequel les agents sociaux sont au moins en partie des êtres épistémiquement rationnels, le sociologue relève ainsi les *saillances cognitives* qui ont pu avoir une pertinence explicative eu égard à l'émergence de leurs croyances. Ainsi, pour reprendre l'exemple précédent, le fait que les évènements confirment apparemment des croyances fausses (au sens où une relation de compatibilité entre les deux est

perçue) est censé favoriser l'émergence de la croyance en question ou, du moins, la consolider épistémiquement aux yeux des acteurs.

Il faut toutefois, à ce stade de la réflexion, distinguer deux idées : l'idée selon laquelle (a) nos croyances présupposent le *déploiement* contextuel de procédures épistémiquement rationnelles (sans, bien sûr, que ces procédures soient nécessairement thématisées comme telles) et celle selon laquelle (b) nos croyances elles-mêmes *sont* épistémiquement rationnelles. Il existe évidemment un écart entre ces deux idées et c'est de cet écart que nous partirons. Ainsi, si Boudon rattache souvent la notion de rationalité au simple fait d'avoir des raisons (2003), il parle aussi parfois de "rationalité *relative*" (Dubois, 2000). Nous tenterons précisément ici de réfléchir à la manière de discriminer les niveaux de rationalité épistémique. Mais avant tout, interrogeons-nous : à quelle définition de la rationalité épistémique devons nous adhérer ? Et, en premier lieu : comment cette même définition peut-elle éviter l'arbitraire ?

b. D'où viennent les critères d'identification de la rationalité épistémique ?

Cette question méthodologique se pose en effet : où pourrions nous bien trouver les *critères* de rationalité cognitive ?

Afin d'y répondre, nous suivrons ici la méthode que propose Laudan (1977) lorsqu'il tente d'expliciter les critères d'évaluation de la rationalité épistémique de l'acceptation des doctrines scientifiques. Son idée est la suivante : nos critères de rationalité ne peuvent être trouvés ailleurs que dans nos *évaluations effectives* de rationalité. S'interroger sur les normes de rationalité implique de regarder nos attributions de rationalité aux croyances ou aux "choix" scientifiques qui ont eu lieu au cours de l'histoire des sciences. Comme il l'écrit : "parce que les thèses philosophiques ne peuvent être complètement *a priori*, elles doivent capter certaines intuitions préphilosophiques qui nous permettent de considérer certaines théories comme rationnelles et d'autres comme irrationnelles" (*Ibid.* p.164). Il s'agit donc de se baser sur nos intuitions normatives partagées et fortement enracinées. Ainsi, selon Laudan, la plupart des individus ayant une formation scientifique reconnaîtront qu'il était rationnel de rejeter l'homéopathie et d'accepter la médecine pharmacologique vers 1900. Or ces intuitions doivent nous servir de pierres de touche pour évaluer les différents modèles normatifs de rationalité. Il s'agit alors de confronter sur des cas précis certaines implications de ces modèles (les critères de rationalité qu'ils proposent) à nos intuitions pré-analytiques quant à la rationalité des théories en question, étant entendu qu'un cas de désaccord entre le modèle et nos intuitions normatives a de bonne chances de fragiliser le modèle et que plus un modèle rend compte de la plupart de ces dernières plus il est satisfaisant. Les modèles doivent

donc essentiellement avoir une vertu explicitante.

Il en ira de même en ce qui concerne notre problème : les critères d'attribution de rationalité épistémique aux croyances que nous tenterons de dégager devront être en adéquation avec la plupart de nos intuitions normatives en ce domaine. Ici encore, nous devons partir de nos *attributions pré-analytiques de rationalité épistémique*. Il faut donc garder à l'esprit que nos évaluations épistémiques usuelles nous fournissent en grande partie nos critères. Mais où trouver de telles imputations ? Ne s'agit-il pas d'une lubie de philosophe que de projeter dans notre vie ordinaire des évaluations, nécessairement complexes, concernant la rationalité épistémique de nos propres croyances ou de celles des autres ? Sommes nous spontanément soucieux de considérations normatives ?

Nous devons répondre positivement à une telle interrogation dés lors que nous reconnaissons que non seulement l'*intelligibilité* mais également la *prédictibilité* de nos comportements nécessitent en plus de l'attribution d'états mentaux l'imputation d'un haut degré de rationalité épistémique aux agents (Zangwill, 2005). Si cette thèse est vraie, alors ce type d'attribution appartiendrait à notre pratique attributive ordinaire. En quel sens est-ce possible ? On considère souvent que l'attribution de rationalité instrumentale a une grande fécondité prédictive. Mais il semble bien en être de même à propos de la rationalité cognitive. Lorsque je m'emploie, de manière plus ou moins consciente, à prédire les actions de quelqu'un, je prédis également les réactions, les jugements ou les raisonnements qui peuvent les orienter. Or, ces réalités mentales sont bien soumises à des normes épistémiques. Examinons ce qu'on a pu appeler la "méthode Sherlock Holmes" à travers l'exemple que rapporte Dennett (1987) :

> Dans "Un scandale en Bohème", l'adversaire de Sherlock Holmes a caché une photographie très importante dans une pièce, et Homes veut trouver où elle est. Holmes demande à Watson de lancer une bombe fumigène dans la pièce et de crier "au feu !". Son adversaire se trouve dans une pièce voisine, et Holmes fait le guet. Alors, comme on peut s'y attendre, l'adversaire court dans la pièce et sort la photo de sa cachette. Toute le monde n'aurait pas inventé un plan aussi ingénieux pour manipuler le comportement d'un adversaire ; mais une fois que les conditions sont décrites, il semble aisé de prédire les actions de l'adversaire.

Dennett en conclut que la perspective intentionnelle a une grande fécondité prédictive. Mais sur quoi se basent ces prédictions ? On pourrait penser que la rationalité supposée de l'adversaire de Sherlock Holmes est essentiellement pragmatique. Ne court-il pas, par exemple, *afin de* récupérer la photographie et de conserver un document important ? Pour comprendre son comportement, il ne suffirait en somme que de lui attribuer une ou plusieurs finalités pratiques. Mais, comme on a pu le

montrer (Kelly, 2003), nos actions présupposent toujours un entrelacement des modes de rationalité cognitif et instrumental. Par exemple, et à un niveau extrêmement élémentaire, la réaction de l'adversaire montre qu'il *croit* que le livre va brûler. Or cette simple croyance est basée sur des raisons épistémiques : l'anticipation de cette réaction suppose donc bien l'attribution à l'adversaire d'une sensibilité aux *données* comme telles. De même, Sherlock Holmes doit imputer à son adversaire certaines capacités inférentielles régies par des normes épistémiques pour pouvoir prédire son comportement, qui auront la forme : « si la lettre est détruite, alors il m'arrivera tel évènement fâcheux », etc., le "alors" étant censé censé le mener à la considération de certains évènements possibles. Plus généralement, il doit reconstituer un contexte épistémique au sens étroit, c'est-à-dire détecter ce qui a été conçu par l'acteur comme une saillance cognitive ou une raison de croire que P (étant entendu que cette croyance aura une incidence sur ses actions à venir) afin d'anticiper son comportement futur. Nous voyons que nos attributions de rationalité épistémique ont ainsi elles-mêmes une fécondité prédictive. Si la méthode suivie ainsi que ces remarques sont correctes, il semble alors y avoir une *continuité* entre nos imputation de rationalité cognitive en contexte ordinaire et celles que doivent effectuer les sciences sociales afin d'expliquer certains comportements : la compréhension de nos croyances aurait au moins en partie recours dans les deux cas à nos normes usuelles d'acceptabilité rationnelle.

c. les critères de rationalité épistémique

Ces critères que sont censées nous livrer nos "intuitions normatives" semblent être au nombre de trois. Enonçons les.

Il faut, premièrement, que les raisons présidant à l'installation de cette croyance soient proprement *épistémiques* et non pas instrumentales ou pragmatiques. Ainsi, la rationalité pragmatique de mon désir de croire en Dieu (afin, par exemple, de mieux pouvoir affronter la mort) ne saurait par elle-même rendre rationnelle une croyance qui procéderait purement et simplement de ce désir. En effet, si les seules raisons légitimes de croire sont épistémiques, elles ne peuvent consister en raisons de vouloir-croire. En second lieu, ces raisons doivent avoir réellement participé au processus de production de la croyance en question : elles ne doivent donc pas constituer de simples rationalisations rétrospectives - au sens où Pareto (1917) parlait du "vernis logique" par lequel nous recouvrons les processus irrationnels de formation de croyances en leur donnant une forme épistémiquement acceptable. Il s'agit, pour reprendre le langage de Williams (1981) de "raisons internes", et non "externes", qui comportent de ce fait une dimension motivationnelle. En ce sens, la rationalité d'une croyance semble impliquer que cette dernière soit *causalement* reliée à des raisons,

même si la nature de ce lien peut être difficile à expliciter. La troisième condition est, quoi qu'essentielle, plus rarement mentionnée : les raisons épistémiques en question doivent causer la croyance *en tant que raisons*. Il faut en effet qu'elles la "rationalisent" au sens davidsonien, c'est-à-dire qu'elles jouent leur rôle d'une manière appropriée ou adéquate et qu'elles n'aient pas seulement un rôle causal *quelconque* dans l'histoire de l'acquisition de cette croyance. Afin d'illustrer cette idée, Kelly (2002) donne l'exemple suivant. Supposons que j'ai de bonnes raisons de croire que je vais passer une très mauvaise journée. Le fait de penser à ces raisons me rend toutefois triste et m'incite à regarder mon horoscope, méthode de prédiction dont je conteste ordinairement et vigoureusement la fiabilité. Or, il se trouve que mon horoscope indique également que ma journée sera mauvaise. Imaginons alors que je me mette à croire cet énoncé (le fait que ma journée sera mauvaise) sur la base de cette source d'information et que j'oublie simultanément les raisons pour lesquelles je pensais initialement que ma journée serait mauvaise - et qui constituent également pour une bonne part les raisons pour lesquelles je me suis mis à consulter mon horoscope. Remarquons, en passant, que ce scénario n'est pas absurde : il nous arrive bien, en effet, d'oublier les raisons pour lesquelles nous faisons quelque chose - qui d'ailleurs font que nous ne savons plus très bien *ce que* nous faisons. Rien ne semble exclure que le même type de phénomène affecte nos raisons épistémiques. Dans ce cas, nous serions alors face à une situation, analogue à ce que la philosophie de l'action nomme les "cas de causalité déviante", où :

(1) je crois que P

(2) j'ai de bonnes raisons *épistémiques* R de croire que P

(3) R a joué un *rôle causal* décisif dans le processus d'acquisition de la croyance que P
mais où, pourtant :

(4) ma croyance que P est épistémiquement irrationnelle

En effet, R ne "rationalise" pas au sens davidsonien ma croyance que P : je crois bien que P *du fait* de ma considération de la raison R mais néanmoins pas *pour* cette raison R. Les bonnes raisons de croire que ma journée sera mauvaise m'ont seulement mené à ces mauvaises raisons sur lesquelles s'adosse ma croyance. On voit ainsi qu'une croyance peut être épistémiquement irrationnelle alors que la considération de raisons épistémiques appartient pourtant bien à son processus d'acquisition.

III. Une extension abusive du concept de rationalité épistémique ?

a. Putnam et la croyance au droit divin des monarques

Il suffirait ainsi que ces trois critères soient remplis pour qu'une croyance soit épistémiquement rationnelle. On a pu toutefois objecter à cette représentation qu'elle était trop large et qu'elle semblait appauvrir la notion de rationalité épistémique.

Dans un texte confrontant différentes théories de la rationalité, Putnam (1981) réfléchit à la croyance au droit divin des monarques et écrit :

> Si nous ne pensons pas qu'il existe de *bonnes raisons* de croire en un Dieu personnel, un Dieu qui nous permette de vivre en respectant certaines formes et structures sociales, alors cette croyance sera aussitôt cataloguée comme irrationnelle (ce qui ne revient pas à nier que la croyance répondait à des besoins psychologiques réels). Même si nous croyons en Dieu, si nous ne croyons pas que l'Eglise connait de manière privilégiée les désirs de Dieu, alors nous penserons que le droit divin des monarques *était* et est toujours une doctrine irrationnelle (…). En bref, la croyance au droit divin des monarques n'a pas et n'a *jamais* eu de fondement rationnel *adéquat.* [je souligne]

avant d'ajouter, en réponse à l'idée selon laquelle il est parfaitement concevable que des personnes aient pu être convaincues de la vérité de cette doctrine par des *arguments* philosophiques, qu'

> Il exist[e] peut-être un sens de "rationnel" selon lequel tout point de vue susceptible d'être défendu de manière intelligente et persuasive est "rationnel", mais ce sens ne peut être le seul sens de "rationnel" ni celui qui est important d'un point de vue *normatif*. Les Juifs ont accepté Moïse en tant que législateur et prophète parce que sa doctrine répondait à des besoins religieux, culturels et nationaux; mais cela n'a rien à voir avec le fait d'être *convaincu par des arguments rationnels* Ensuite, les prophètes sacraient les rois d'Israël ; cela ne prouve pas vraiment que plus tard les rois chrétiens *étaient* désignés par Dieu (...) Une fois que le christianisme a été accepté, on a pu avancer des "arguments rationnels" en faveur du droit divin des monarques, *en partant de ces suppositions*. Mais dire à cause de cela que "la croyance au droit divin des monarques était parfaitement rationnelle" au bas-empire ou au Moyen Age, c'est *rabaisser la notion de rationalité.* [je souligne]

Une ambiguïté traverse ce texte, qu'accentuent les termes "est" et "était". Il semble en effet que sur la base unique de la présence ou de l'absence de bonnes raisons *actuelles*, Putnam procède à une

attribution *rétrospective* d'irrationalité épistémique. De plus, il ne distingue pas clairement le fait de défendre une doctrine en exhibant des raisons et le fait que ces raisons amènent effectivement, et d'une manière adéquate, à la croyance en la vérité de cette même doctrine : le fait qu'une théorie soit susceptible d'être *défendue* rationnellement ne signifie naturellement pas qu'elle *est* rationnelle. De deux choses l'une : soit le propos de Putnam porte sur des considérations génétiques et explicatives et il consiste à dire que la simple *invocation* de raisons est insuffisante puisque ces dernières doivent également entrer dans le processus de formation de la croyance et, dans ce cas là, nous ne pouvons qu'être d'accord, en vertu de la troisième condition énoncée plus haut ; soit Putnam identifie la notion de raison épistémique à celle de "fondement rationnel adéquat" et, par conséquent, de "raison objectivement valide" : dans ce cas, le simple fait d'*avoir* des raisons cognitives qui ont joué un rôle approprié dans l'acquisition de cette croyance ne suffirait pas. La croyance au droit divin des monarques, bien que basées sur des considérations épistémiques, certes fragiles et révisables, serait et aurait *toujours* dés lors été épistémiquement irrationnelle. Prétendre le contraire serait "rabaisser la notion de rationalité".

b. Deux conceptions de la rationalité épistémique

Dés lors, deux conceptions divergentes de la rationalité épistémique d'une adhésion se dégagent. Présentons-les :

(a) la rationalité épistémique d'une croyance est liée à la *validité objective des raisons épistémiques* qui ont présidé à son installation. Afin de déterminer la rationalité d'une croyance, la question à poser est bien : les raisons qui ont pu favoriser l'émergence de la croyance en question la fondent-elles objectivement ? Autrement dit, est-il dans l'absolu justifié de croire que P sur la base des raisons R ? Un tel critère d'attribution de rationalité épistémique est très fort : toute croyance magique, religieuse, etc. serait ainsi vouée à l'irrationalité, et ce *quel que soit le contexte épistémique dans lequel elle s'insère*, étant donné la faiblesse objective des données qui ont pu la faire émerger. Ainsi, si les paysans romains sont, comme l'écrivait Weber (1956), restés réfractaires au monothéisme parce que le polythéisme leur semblait davantage compatible avec le caractère aléatoire des phénomènes naturels, cette explication consacre leur irrationalité épistémique puisque le caractère aléatoire des phénomènes naturels ne saurait justifier objectivement le polythéisme. La rationalité vient donc des "bonnes raisons" et ces dernières sont synonymes de "fondements rationnels adéquats". L'évaluation de la rationalité épistémique d'une adhésion est liée à l'évaluation objective de ses raisons. Pour reprendre le vocabulaire de Williams (*op.cit.*), il s'agit d'évaluer les raisons internes, c'est-à-dire les raisons pour lesquelles les individus ont cru que P (les raisons pour

lesquelles les paysans romains ont crû au polythéisme) à l'aune de considérations objectives et externes (en se demandant si ces raisons plaident objectivement en faveur du polythéisme). L'attribution de rationalité à une croyance dépend bien de l'évaluation de l'objectivité de ses raisons. La considération fallacieuse de tel élément comme une donnée en faveur de telle croyance ne peut être rationnelle, et ce quel que soit le contexte épistémique au sein duquel elle est insérée : il était, il est et il sera toujours épistémiquement irrationnel d'interpréter la variabilité des phénomènes naturels comme une raison de croire au polythéisme. Putnam semble ainsi refuser l'idée qu'une certaine rationalité puisse être imputée à des croyances en nous fondant non pas sur l'objectivité de leurs fondements (c'est-à-dire sur la *nature* de leurs raisons) mais sur l'examen de leurs processus de formation, processus qu'il s'agirait de réinsérer au sein de leur contexte épistémique de déploiement. Ainsi, quelle que soit la nature des déterminants qui ont présidé à son élaboration, la croyance au "droit divin des monarques était et est toujours été une doctrine irrationnelle" - comme si l'analyse épistémique d'une telle croyance demeurait inaffectée par le temps et par son contexte de formation et que croire aujourd'hui ou il y a huit siècles au droit divin des monarques ne faisait *aucune différence épistémique pertinente*. Au contraire, une autre conception de la rationalité épistémique consisterait non pas à se demander si la variabilité des phénomènes naturels constitue objectivement une bonne raison de croire au polythéisme mais plutôt d'étudier les raisons pour lesquelles ce fait *a été interprété* comme une raison de le croire.

(b) Nous avons déjà esquissé la seconde conception. Elle s'approche de la conception élargie de la rationalité que prône Boudon. L'un des mérites de cet auteur est en effet d'intégrer à l'idée de rationalité épistémique l'examen de ce qu'il appelle les "raisons transsubjectives" de croire, qui se distinguent des raisons objectives. Ces raisons ont une validité étendue mais non universelle, leur diffusion est variable selon les contextes spatiotemporels et l'individu les perçoit comme ayant une validité potentiellement universelle (Dubois, 2000). Ainsi, si leur validité n'est pas universelle, on comprend pourquoi une extension illégitime de leur champs d'application peut conduire à l'erreur : des raisons peuvent donc bien en ce sens présider à l'acquisition de croyances fausses. Détecter la rationalité, au moins "relative" d'une croyance, ne signifie donc pas évaluer dans l'absolu la vérité de son contenu ou l'objectivité des raisons d'y adhérer. Au contraire, selon cette conception, la rationalité d'une croyance serait liée à son *mode d'acquisition* et à ses rapports avec le *contexte épistémique* au sein duquel elle s'insère[4]. Il est en un sens épistémiquement rationnel de croire au polythéisme dans le cas des paysans romains : sans mentionner les autres raisons (le polythéisme était la "religion" ancestrale, dans laquelle chacun avait grandi, transmise et crue par de multiples

[4] En ce sens, cette idée est très proche de la conception « dynamiciste » de la rationalité épistémique que propose Barry Lam (2007).

sources reconnues comme fiables, etc.), on comprend en quoi le caractère aléatoire des phénomènes naturels (et les idées de désordre cosmique, d'affrontement entre diverses puissances qui pouvaient en résulter, etc.) pouvait sembler plus congruent avec une approche polythéiste bien qu'elle n'exclue pas logiquement la croyance en un Dieu unique. Ces raisons sont certes *défaisables* mais il s'agit bien de raisons : les croyances qui en procèdent proviennent d'inférences qui ont au moins une apparence de légitimité épistémique, et elles sont concordantes avec les systèmes de représentations cosmogoniques de l'époque. Il s'agit donc de prendre en compte la nature des processus cognitifs et leurs pertinence eu égard à leur contexte épistémique de déploiement. Cette approche n'interroge pas la rationalité des raisons internes à l'aune de la considération de leur validité a-contextuelle. Selon elle, il peut être rationnel de croire que P sur la base de la raison fragile R lorsque, par exemple, mon système de croyances m'incite globalement à interpréter R comme une raison de croire que P - quand bien même cette relation de justification serait objectivement fausse.

IV. Quelques précisions méthodologiques et conceptuelles:

a. Quelle conception choisir ?

La raison pour laquelle Putnam semble refuser la possibilité que la croyance au droit divin des monarques soit rationnelle est sa *fausseté* ainsi que le caractère peu concluant de ses raisons (s'il y en a). Mais irrationalité et fausseté sont évidemment des notions différentes : je peux avoir des croyances vraies et irrationnelles, autrement dit auxquelles je suis parvenu par des processus irrationnels. De même, je peux avoir des croyances fausses et parfaitement rationnelles. Imaginons ainsi qu'un certain nombre de sources convergent pour me faire croire que P (je suis, autrement dit, victime d'une conspiration parfaitement organisée) et que je crois *sur cette base* que P, dira t-on que ma croyance que P est irrationnelle ? De même, si de P, j'infère correctement Q, dira t-on que ma croyance que Q est irrationnelle ? Nos intuitions pré-analytiques mentionnées précédemment nous inciteraient à répondre négativement à cette question : à un niveau pré-théorique, il semble bien que ces deux croyances soient rationnelles, quoi que fausses. Autrement dit, la question du *mode d'acquisition* et du *contexte d'appréhension* des données est essentielle pour évaluer la rationalité épistémique d'une adhésion. En ce sens, le simple fait qu'elle soit causée de manière appropriée par des raisons épistémiques (indépendamment de la valeur de vérité des raisons de croire et du contenu de la croyance auquel on aboutit) peut sembler suffisant pour rendre une croyance au moins "relativement rationnelle". Putnam aurait ainsi une conception trop rigide de la rationalité épistémique : comme l'écrit Capdevila (2004), "des raisons objectivement infondées ne sont pas

équivalentes à une absence de raison". Tout cela semblerait donner raison au modèle cognitiviste boudonien : le fait de s'adosser à un système de raisons épistémiques, et ce même lorsque leur validité est douteuse, semble suffire à rendre une croyance au moins relativement rationnelle.

b. le problème de la mixité des facteurs explicatifs

Toutefois, en sciences sociales, les choses semblent plus complexes, du fait de la mixité des facteurs explicatifs. Il ne s'agit pas seulement de savoir si des raisons entrent dans le processus de formation de nos croyances mais plutôt de savoir si *la présence d'autres déterminants n'affecte pas le degré de rationalité de ces croyances*.

Nous avons en effet la plupart du temps affaire à des situations où s'entrelacent des système de raisons et d'autres facteurs comme, par exemple, les intérêts sociaux. Or ces facteurs ne sont pas pensés comme rationnels : un intérêt social ne "rationalise" pas une croyance au sens davidsonien puisque l'invocation de mon intérêt social à croire que P ne peut justifier à mes propres yeux la croyance que P. Si les intérêts sociaux ont souvent une contribution causale à nos adhésions, alors nous pouvons dire que, dans de tels cas, les raisons épistémiques *sous-déterminent* nos croyances, quand bien même elles peuvent contribuer à leur installation. Nous disions tout à l'heure que le modèle cognitiviste d'explication des croyances impliquait l'attribution aux agents sociaux d'une sensibilité aux traits épistémiquement saillants du contexte. Remarquons toutefois que cette sensibilité épistémique peut être *sélective*. On a ainsi pu argumenter (Kunda, 1990) en faveur de l'idée selon laquelle ce que l'on nomme des biais dans nos raisonnements, loin de déterminer mécaniquement nos adhésions, influent plutôt sur le type de données que l'on considère. Ce mécanisme sélectif préserve donc une forme de rationalité : les croyances obtenues par *wishful thinking* seraient ainsi elles aussi *épistémiquement médiatisées*. Whitney et Sears (1973) ont en effet montré que les spectateurs du débat Nixon-Kennedy en 1960 ont pour la plupart été, quoi qu'exposés aux mêmes données, confortés dans leur opinion initiale suite au débat. Sans entrer dans la distinction qu'il font entre le problème de la *réception* d'une information et celui de son *acceptation* et des biais qui peuvent opérer à ces deux niveaux, remarquons que ce type de processus doit nous intéresser puisque nous avons là des opinions qui émergent partiellement sur la base de raisons, même si cette base est à elle seule insuffisante. Il existe donc différentes manières pour une croyance d'être causée par des raisons épistémiques : ces raisons peuvent être soit l'un des facteurs cognitifs de nos adhésions, auquel cas leur contribution peut être essentielle ou mineure, soit le déterminant unique de nos adhésions.

Comme nous l'avons dit, les facteurs sociaux sont toujours au moins implicitement conçus comme antithétiques aux raisons (Goldman, 2001). D'où l'interrogation suivante : la mixité en question affecte t-elle la rationalité des croyances ? Nous devons garder à l'esprit deux idées qui concernent ce problème de la mixité. Tout d'abord, ce qu'on pourrait appeler la *nécessaire hiérarchisation des déterminants* : affirmer, par exemple, que des éléments épistémiques sont les facteurs uniques de nos adhésions n'est pas dire que par eux nous prétendrions reconstruire exhaustivement le processus d'adhésion. Il nous faut plutôt considérer qu'ils sont ceux que nous estimons être ses éléments cruciaux (Laudan, *op.cit*). Il s'agit donc toujours de hiérarchiser les éléments selon leur pertinence causale et explicative. Par exemple, si nous voulons expliquer pourquoi tel individu parvient à tel résultat à une opération arithmétique, nous dirons que la compréhension des prémisses a produit l'acceptation des conséquences et la croyance en la vérité du résultat. Affirmer que cette opération a également pour cause l'existence d'institutions dans lesquelles l'arithmétique s'enseigne est évidemment vrai mais, à ce niveau d'explication, trivial.

La seconde idée est la suivante : nous devons garder à l'esprit la critique que fait Laudan (*op.cit*) de l'"hypothèse historico-sociale". Dire qu'une croyance est *contextuelle* n'est pas dire qu'elle est *socialement déterminée* et qu'elle ne peut s'analyser que par le poids des facteurs sociaux qui s'exercent sur elle. Par exemple, expliquer la présence d'une idée par le poids culturel de certaines représentations socialement admises peut signifier non pas que cette idée s'est imposée mécaniquement aux esprits mais qu'elle a un haut degré de cohérence avec ce même système de représentations - ce qui implique qu'elle relève bien d'une forme de rationalité. Ainsi, l'intégration d'éléments historiques ou contextuels n'est pas purement équivalente, contrairement à ce que l'on pense souvent, à l'*intrusion de facteurs sociaux irrationnels*. Cette remarque doit ainsi nous inciter à articuler plus finement les rapports entre rationalité et contexte social.

Le problème est à présent le suivant : comment éviter à la fois l'attribution excessive de rationalité et le renvoi automatique dans l'irrationalité pure et simple - qui peut constituer une commodité théorique ?

c. méthode

Explicitons à présent la méthode que nous allons suivre. On considère parfois que déceler la rationalité ou l'irrationalité d'une croyance signifie enquêter sur la présence et la nature des raisons qui président aux processus d'adhésion : une croyance épistémiquement rationnelle serait une croyance étayée par des raisons au moins subjectivement vécues comme convaincantes. Détecter le degré de rationalité d'une croyance impliquerait de reconstruire le contexte épistémique au sens où

nous l'avons entendu plus haut, c'est-à-dire en son sens étroit. Cette méthode est évidemment nécessaire : comment évaluer épistémiquement une croyance sans rechercher les raisons que l'on suppose être à son origine ? Mais s'en tenir à cela serait être inattentif au fait que les raisons épistémiques mobilisées effectivement dans la genèse des adhésions *sous-déterminent* très souvent ces mêmes adhésions et par conséquent également leur degré de rationalité épistémique. D'où la question : comment, selon le principe de hiérarchisation mentionné plus haut, déceler l'importance de ces raisons ?

Il semble alors qu'il faille procéder en deux temps : la première tâche est de reconstruire ce que l'on pourrait nommer le contexte épistémique au sens *large*. Le contexte épistémique *étroit* que nous avons mentionné jusqu'ici était constitué par les saillances cognitives qui ont joué un rôle dans la formation des croyances à expliquer. Le contexte épistémique au sens large est constitué par la totalité des raisons *accessibles* aux agents - ce qu'on pourrait appeler les "raisons internes potentielles". Il s'agit en fait de reconstruire les données auxquelles les agents ont été sensibles *et* celles (épistémiquement équivalentes ou plus convaincantes) auxquelles ils ont été insensibles. Cette idée est liée à ce que Hempel (1965) appelle "le réquisit de la totalité des données disponibles pour le raisonnement inductif". Ici, les données sont en partie constituées par la totalité des systèmes de raisons socialement disponibles. On considère ainsi que la prise en compte de ces données était non seulement possible mais surtout *rationnellement exigible*. Il s'agit, autrement dit, de déceler les systèmes de raisons concurrents et par conséquent, les inférences, révisions ou préservations de croyances que le sujet aurait éventuellement dû accomplir. En un mot, le contexte épistémique au sens large, et ce parce qu'il inclut les données potentielles, rend perceptible la *concurrence cognitive* souvent laissée implicite. Les raisons pour lesquelles on croit ne sont donc qu'un aspect du problème et ne doivent pas, pourrait-on dire, être "atomisées" mais réintégrer dans leur environnement intellectuel *afin d'être elles-mêmes épistémiquement évaluées* : "avoir des raisons" ne signifie ainsi pas "avoir les meilleures raisons disponibles".

La seconde tâche est ensuite d'*expliquer* cette absence de sensibilité épistémique. L'insensibilité aux raisons meilleures ou aux données dont le poids épistémique semble équivalent (si cette situation est possible) - dont l'un des exemples typiques est l'akrasia inférentielle (Engel, 2009) - est ainsi en soi-même un *phénomène cognitif* à expliquer dés lors que ces dernières sont ou étaient disponibles pour les sujets dont nous analysons les croyances. Le principe directeur serait ici le suivant : *c'est la nature de l'explication de cette insensibilité aux raisons antagonistes qui déterminera en retour le degré de rationalité épistémique d'une croyance*. Or, il semble qu'ici une place est susceptible d'être faite aux facteurs sociaux au sens où ces derniers peuvent parfois contribuer à expliquer cette insensibilité. Il est par exemple possible que mon intérêt social à croire que P puisse neutraliser ma

sensibilité épistémique face à des données en faveur de non-P. Il s'agit en réalité d'appliquer aux sciences sociales en général le "principe d'arationalité" de Laudan, qui prescrit d'introduire des principes sociologiques d'explication quand les croyances ne peuvent s'expliquer uniquement par leur mérite rationnel.

d. remarques complémentaires

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous pouvons formuler quelques remarques concernant nos principes méthodologiques. Tout d'abord, si ce que nous avons dit est correct, toute explication des croyances a une dimension normative, c'est-à-dire qu'elle présuppose à un moment l'évaluation épistémique des croyances à expliquer. Précisons ce point : si, par exemple, des sujets ont été insensibles à des raisons plus fortes, il faut expliquer pourquoi - ce qui présuppose qu'ils *auraient dû* être récéptifs à elles et convertir telle raison externe en une raison interne de croire. Dire que l'explication a une composante normative n'est toutefois évidemment pas dire qu'elle se réduit à n'être qu'une évaluation épistémique : je n'explique pas l'insensibilité en question en disant qu'elle est épistémiquement illégitime. Ensuite, remarquons que les sciences sociales se heurtent souvent à des croyances qui, bien que contenant une part de rationalité, ne s'imposent pas uniquement du fait de leurs mérites rationnels. C'est pourquoi les facteurs sociaux sont essentiels à l'explication des phénomènes sociocognitifs.

Une troisième remarque nécessaire est de nature épistémologique : si ce que nous avons dit est correct, alors la notion de "bonne raison" épistémique n'est pas une notion absolue mais une notion "comparative" comme le disait Lehrer (2005). Certaines raisons sont "supplantées" par d'autres et la persistance dans des croyances adossées à des raisons manifestement supplantées est un phénomène cognitif à expliquer. Il est, de plus, toujours possible déceler de bonnes raisons mais les systèmes de raisons eux-mêmes ne s'offrent pas la plupart du temps dans des vides compétitifs. Il ne faut donc pas *simplifier* les contextes épistémiques (au sens large) puisque les cas de "monopoles cognitifs" ne sont ni les seuls ni nécessairement les plus fréquents. Ainsi, il ne s'agit pas seulement de constater que tels individus adhèrent à telle croyance parce qu'elle semble être confirmée par les faits ou parce qu'elle est cohérente avec leur système de représentations. Il est en effet toujours possible de trouver une affinité conceptuelle ou une compatibilité idéologique au sens neutre (ce que Weber appelle une "adéquation significative") entre deux contenus. Il faut plutôt, au contraire, se demander pourquoi telles raisons contraires n'ont pas été perçues ou, si elles l'ont été, pourquoi elles n'ont pas été considérées par les agents sociaux comme des raisons de rejeter leur doctrine. Enfin, il existe différents types d'explication de cette absence : il est possible de mentionner le

contexte intellectuel (quels outils théoriques et techniques étaient disponibles?), les facteurs sociaux (dans quel environnements tels individus étaient-ils socialisés?) mais aussi d'autres variables que nous pourrions qualifier de "pragmatiquement rationnelles" comme l'effort cognitif à fournir en vue de résoudre un problème théorique. Le type de facteurs explicatifs (nous laisserons de côté les cas complexes de combinaison entre ces différents facteurs) pourra avoir une incidence sur le degré de rationalité épistémique des croyances en question.

V.Typologie des différents contextes épistémiques

Nous nous interrogeons sur la pertinence explicative de la notion de "rationalité épistémique" en sciences sociales, pertinence qui nous a semblé variable. Nous allons à présent voir concrètement en quoi peut être fructueuse l'idée selon laquelle les croyances analysées auraient des *degrés* différents de rationalité épistémique. Nous essaierons, dans un même mouvement, d'établir les types de situations épistémiques auxquelles peuvent bien correspondre ces degrés de rationalité.

a. exclusion des cas non pertinents

Il nous faut tout d'abord exclure les cas qui ne présentent aucune ambigüité. Tout d'abord, certaines croyances peuvent être qualifiées de vraies et de pleinement rationnelles. Prenons l'exemple traditionnel de l'adhésion au résultat d'une addition. Laudan le considère comme un cas représentatif des situations où aucune analyse sociologique ne peut légitimement intervenir. Nous devons toutefois préciser certains points. L'adhésion au résultat vrai d'une addition effectuée n'est pas l'objet des sciences sociales au sens où le *processus cognitif* en tant que tel qui m'y mène n'est pas intrinsèquement explicable par des facteurs sociaux - ce qui ne veut bien sûr pas dire que ma capacité à tirer ce type d'inférence n'est pas socialement inculquée. Mais il est certainement possible d'expliquer sociologiquement certains aspects qui entourent l'adhésion à des vérités arithmétiques : par exemple, l'intérêt de l'individu pour ce type de vérité (à distinguer de sa croyance elle-même en ce type de vérité) ou bien la manière dont les facteur sociaux ont pu présider ou faciliter l'accès à certaines données, par exemple comment tel type d'institution sociale favorise la diffusion du savoir en mathématiques. Mais, ainsi que Laudan le suggère, ces explications sociologiques ne pourront jamais en effet expliquer la *relation* entre les preuves et l'adhésion, dés lors que celle-ci est reconnue comme purement rationnelle.

A l'autre extrémité, nous trouverions, si jamais ce type de croyance est possible, des croyances

purement a-rationnelles, par exemple instinctives (au sens où on parle de comportement instinctif) ou intégralement produites par des déterminants sociaux a-rationnels - et qui peuvent, d'ailleurs, être parfaitement vraies. Ces croyances pourraient même être éventuellement vécues comme rationnelles mais, selon notre hypothèse de départ, elles ne sont en aucun cas *produites* par des raisons épistémiques : nous aurions alors ici un pur cas de rationalisation rétrospective où, pour reprendre les termes de Kornblith (1999), l'activité de donner des raisons est "épiphénoménale". Or ces cas, s'ils existent, ne peuvent présenter d'intérêt pour nous ici : la présence d'une activité de rationalisation rétrospective n'est en effet pas pertinente pour qualifier la croyance mais seulement pour caractériser le *rapport* qu'entretient l'individu à sa croyance déjà formée. Pour reprendre un type d'expression wittgensteinien, "avoir des raisons épistémiques" est différent de "*croire* avoir des raisons épistémiques" - de même que "être justifié à penser que P" diffère de "croire être justifié à penser que P". Parfois même - et ce cas se distingue des purs cas de rationalisation rétrospective - le sujet s'illusionne sur la rationalité qu'il attribue à sa croyance lorsqu'il confond un énoncé retraçant causalement l'émergence de sa croyance et un énoncé la justifiant épistémiquement. Un exemple télévisuel nous permettra d'illustrer ce cas. Lorsque l'essayiste Pascal Bruckner explique, dans l'émission « Campus » du 22 novembre 2006 que « ce sont les pacifistes qui [l']ont rendu favorable à la guerre » en Irak (en précisant ensuite - et seulement - qu'il était au départ « *évidemment* dans leur camp », mais qu'il fut consterné en voyant les banderoles « Bush et Sharon assassins », et qu'il y décela même « un amour de la servitude dés lors qu'elle frappe d'autres peuples que la France ») le téléspectateur peut interpréter de deux manières cette assertion. Soit l'auteur de ces propos confond, pour ainsi dire, la justification d'une opinion et le simple fait de retracer son cheminement : le comportement des pacifistes lui a fait horreur et cette consternation l'a incité à adhérer aux idées des partisans de la guerre. Mais il ne fait alors qu'énoncer une *cause affective* de son adhésion bien qu'il semble prétendre en donner une raison - et l'on pourrait toujours lui répondre que la validité d'une croyance ou d'une position politique n'est pas réductible aux comportements qu'elle peut susciter et qu'il n'a donc pas justifié sa réévaluation. Soit la narration de l'histoire de sa révision de croyance est une véritable légitimation et elle *présuppose* donc un lien justificatoire qu'elle n'exhibe pas et laisse implicite : il faudrait ainsi, pour qu'elle puisse être *évaluée*, qu'il précise ce lien en expliquant, par exemple, qu'il lui a semblé que le fait de s'opposer à la guerre *impliquait* en réalité ces amalgames et cet « amour de la servitude » - ce qu'il ne fait pas. Ce type de confusion est intéressant au sens où il ne s'agit pas d'une rationalisation mais, si notre interprétation est correcte, d'un cas où un agent *croit* donner les raisons de sa croyance alors qu'il n'en donne que l'histoire ou ce qu'il pense en être l'histoire.

b. typologie des cas pertinents

Les cas ambigus que nous allons présenter sont des cas où les raisons épistémiques de croire (que les sujets soient susceptibles ou non de les invoquer) contribuent *effectivement* à expliquer leurs adhésions mais où les croyances elle-mêmes sont fausses et, surtout, les raisons *défaisables*. Nous étudierons trois types de situations épistémiques possibles.

a) le premier cas sera illustré par l'analyse que livre Marc Bloch (1998) de la croyance en la guérison des écrouelles[5]. Dans le dernier chapitre de son ouvrage fameux, l'auteur s'attache à expliquer l'existence même de cette croyance. Le contenu de cette dernière ne peut, au premier abord, que frapper le lecteur contemporain par son irrationalité apparente. Toutefois, Bloch énonce les raisons cognitives qui ont présidé à la formation et/ou à la persistance de cette croyance en explicitant son *contexte épistémique au sens étroit*. Tout d'abord, nous dit l'auteur, cette croyance pouvait aisément sembler *confirmée* par les faits. La scrofule est en effet une maladie qui donne "aisément l'illusion de la guérison" en ce que ses symptômes peuvent disparaître et réapparaître très facilement. On peut comprendre que ces rémissions transitoires aient été considérées comme des preuves de la vérité de cette croyance ou, du moins, qu'elle l'aient consolidé. De plus, étant donné la classification à l'époque rudimentaire des maladies, l'erreur de diagnostic était fort probable : un certain nombre de lésions bénignes étaient également identifiées comme écrouelles. Ensuite, cette croyance était cohérente avec le système de représentations auquel adhéraient les individus. Comme l'écrit Bloch, "*tout* inclinait les esprits à croire aux miracles. L'idée de la royauté sainte, legs d'âges presque primitifs, fortifiée par le rite de l'onction et par tout l'épanouissement de la légende monarchique". N'oublions pas non plus que nos ancêtres habitaient dans un "monde merveilleux", au sein duquel il n'était pas absurde que s'immiscent des faits extraordinaires dans les évènements quotidiens. En outre, leur définition du miracle différait de celle, trop "intransigeante" (*ibid*. p.423) que nous en avons aujourd'hui : on ne pensait pas, en effet, qu'un miracle devait avoir une efficacité immédiate et systématique. On ne pouvait par conséquent pas l'exiger. Enfin, l'auteur décèle, au sein de ce système d'adhésions, des éléments qui rendaient irréfutable cette croyance au miracle en l'immunisant contre les échecs. En effet, la guérison ne dépendait-elle pas ultimement de la volonté divine ? De même, l'absence de foi des "patients" n'expliquait-elle pas l'inefficacité des procédures, la foi étant une "disposition aux cures miraculeuses" ? Ou bien, étant donné les multiples guérisons antérieures, ne fallait-il pas se résigner à l'erreur de diagnostic en cas d'échec ? "Après tout, écrit Bloch, le mal royal, c'était celui que le roi soulageait" (p.424). On peut certes critiquer la circularité de ce type de raisonnement. Mais la circularité est-elle toujours perceptible pour des agents sociaux

5 L'analyse que je vais faire est largement inspirée de la lecture de Capdevila (2004).

culturellement imprégnés par un système de représentations ? De plus, certains de nos raisonnements quotidiens ne sont-ils pas eux-mêmes, sans que nous ne nous rendions en compte, également circulaires ? On peut dés lors comprendre alors l'impression de consolidation épistémique que pouvaient apporter ces éléments.

Passons à présent au second type de facteurs explicatif : le *contexte scientifico-technique*. Comme nous le disions, l'absence de terminologie médicale précise et de méthode de diagnostic réellement fiable rendaient difficile l'identification du mal en question et par conséquent l'établissement d'une relation causale sûre. Etaient ainsi appelées "écrouelles" des lésions diverses, dont un grand nombre pouvaient être en réalité bénignes. De même, on ne savait pas que la scrofule occasionnait ces formes de rémissions transitoires. On comprend ainsi que certaines faits aient été *perçus* comme des raisons de croire ou de conserver cette croyance. Nous voyons ainsi qu'au sein d'un contexte scientifique ou intellectuel particulier, certains faits peuvent *devenir* des raisons épistémiques pour les agents sociaux de croire que P - ce qui ne saurait naturellement signifier qu'ils constituent des raisons objectivement valides de croire que P. Une raison vaut parfois comme raison en partie du fait de l'environnement intellectuel qui nous incite à la considérer comme telle ou qui nous empêche, faute de connaissances plus approfondies, de comprendre en quoi elle ne saurait constituer une donnée en faveur de telle croyance : en ce sens, les contextes sociaux influent sur ce qui est considéré comme une raison. Si des raisons objectivement valides ont une portée a-contextuelle, on peut comprendre que des données plus fragiles ne prennent leurs sens pour tel sujet que dans un contexte culturel particulier (intellectuel, technique, etc.) - contexte qui joue un rôle de "filtre cognitif" (Bouvier, 2000) en ce qu'il conditionne le fait que les sujets les perçoivent comme des données. Peut-être est-ce d'ailleurs ainsi qu'il faut, la plupart du temps, concevoir l'influence du contexte social sur les croyances des agents.

Le troisième type de facteurs nous renvoie à notre méthode exposée plus haut. Afin d'évaluer la rationalité épistémique de cette croyance, il faut analyser ce que nous avons appeler son *contexte épistémique au sens large*. Autrement dit, il s'agit de se demander : quels étaient les systèmes de raisons alternatifs et socialement disponibles ? Si l'on en croit l'auteur, il semble bien que nous ayons affaire, pour diverses raisons (notamment, peut-être, du fait de la peur d'exprimer ouvertement son scepticisme qui contribua à la faible diffusion sociale des idées contestataires) à une quasi-absence de concurrence cognitive. Il est dés lors très difficile de crier à l'irrationalité épistémique. Ces croyances sont bien fausses mais elles semblent liées à des procédures inférentielles globalement fiables - bien que faillibles. Si l'analyse de Bloch est correcte, les raisons épistémiques ont ici une pertinence explicative et l'inaccessibilité des systèmes de raisons concurrents s'explique en grande partie par le monopole cognitif de certaines idées. La non prise en compte des idées contraires est en ce sens due à un fait contingent : l'absence de disponibilité

sociale des raisons qui auraient pu inciter à cette révision. Elle ne saurait donc à notre avis remettre en cause la rationalité des agents. La question est en effet bien de savoir si les sujets auraient *pu* ne pas croire à ce à quoi ils ont crû. La réponse est, dans l'absolu, certes positive mais, comme nous l'avons vu, notre évaluation de rationalité épistémique se base pas sur une appréciation "dans l'absolu". L'improbabilité d'une telle révision de croyance est en grande partie liée à l'effort cognitif intense qu'elle exige : il est en effet très difficile de mettre à distance les catégories culturelles par lesquelles nous pensons le monde. Or, faire de cet effort le critère de la rationalité d'un comportement doxastique rendrait cette notion inapplicable en sciences sociales. La croyance en la guérison des écrouelles est donc fausse mais épistémiquement rationnelle dans *ce* contexte. Contrairement à ce que semblait dire Putnam, on peut tout à fait concevoir à la fois que cette croyance est rationnelle *et* qu'elle n'a pas de fondement épistémique objectivement adéquat. C'est dans le même esprit qu'est analysée par Durkheim (et reprise par Boudon) la croyance en l'efficacité des rituels de pluie (Durkheim, 1912; Boudon, 2003)

b) Le second cas est plus complexe à définir. Reprenons l'exemple du débat Nixon-Kennedy. Le partisan de l'un des deux protagonistes du débat basera bien sa croyance sur des *données* issues du débat et il est possible que ces raisons contribueront à expliquer sa position[6]. Il pourra ainsi dire qu'à tel instant, les arguments du candidats qu'il soutient étaient objectivement meilleurs ou plus efficaces d'un point de vue rhétorique que ceux de son adversaire. Si l'on en reste à une conception trop rudimentaire de la rationalité épistémique, nous devrons alors en conclure que cette croyance est parfaitement rationnelle. N'est-elle pas en effet soutenue par des raisons ? Le problème est le suivant : bien qu'ayant des raisons de penser ce qu'ils pensent, le spectateur en question reste sourd et insensible aux données contraires qui lui permettraient pourtant, au moins, de relativiser son opinion. C'est donc bien l'accessibilité immédiate de raisons contraires (dans le débat ou à l'issue de celui-ci, par la médiatisation des systèmes de raisons concurrents) qui rend sa position problématique. Le problème vient de ce qu'on considère implicitement que la concurrence cognitive *auraient dû* l'inciter à suspendre ou à réviser son jugement ou, du moins, que la sensibilité à certaines données au cours du débat aurait dû entraver le processus de renforcement des opinions des partisans. Pourquoi, en effet, n'ont-il pas été sensibles à tel autre aspect du débat qui auraient pu constituer des contre-arguments à leurs croyances initiales ?
Nous ne pouvons donc pas ici nous contenter d'expliquer la consolidation de leurs croyances (en harmonie avec leurs préférences) en relatant les raisons que les individus en donnent.

6 Mais ici encore, il faudrait distinguer : faut-il attribuer une importance (même relative) aux raisons *effectivement* mobilisées ou au simple *fait* d'avoir des raisons ? Dans sa quête d'indices de confirmation, l'esprit hiérarchise t-il encore les données selon leur force probatoire ?

Conformément au principe de Laudan, il faut expliquer cette adhésion par des facteurs autres que la rationalité, et relevant peut-être de la psychologie sociale ou des sciences cognitives. C'est d'ailleurs ce que commencent à faire les auteurs de l'article lorsqu'ils exhibent certains paramètres pertinents. Ainsi, nous apprenons que le fait de s'être exprimé publiquement en faveur d'un candidat est un puissant facteur d'insensibilisation épistémique - ce qui nous rapproche peut-être de l'analyse des effets psychologiques et comportementaux du phénomène d'"engagement" que l'on trouve chez Joule et Beauvois (2002). Quoi qu'il en soit, nous voyons que ce ne sont donc pas les systèmes de raisons seuls qui déterminent l'adhésion puisqu'il faut expliquer pourquoi l'esprit sélectionne ces mêmes raisons - ce qui ne revient pas à nier qu'ils puissent avoir une contribution explicative. Comment qualifier ce type de croyances ? De toute évidence, cette croyance ne peut être dite totalement rationnelle étant donné l'importance du biais. Mais elle n'est pas non plus totalement irrationnelle ou injustifiée puisqu'on doit reconnaître une explicativité au moins partielle aux raisons épistémiques. Ainsi ces croyances ne sont pas totalement injustifiées au moins au sens minimal où elles s'appuient sur des données sans lesquelles elles n'auraient pu advenir. On pourrait dire que ces croyances sont *partiellement rationnelles* en ce qu'elles reposent en partie sur des systèmes de raisons. C'est précisément pourquoi l'insensibilité aux raisons contraires doit être expliquée. Or c'est ici très souvent au sociologue d'apporter ses outils.

c) Un troisième type de situation épistémique peut exister, que l'on retrouve, si l'on en croit certains auteurs, principalement en ethnologie et en anthropologie. Ce type de situation est une forme de cas limite et a donné lieu à un certain nombres de théories concernant les différences de "mentalités" : il s'agit de situations où nous aurions affaire à une véritable *altérité épistémique*.
Qu'est-ce à dire ? Lorsque nous étudions la croyance à la guérison des écrouelles ou à l'efficacité des rituels de pluie, nous sommes face à des individus dont nous considérons à première vue les croyances comme surprenantes. Nous nous sentons également (mais certes moins) éloignés d'individus qui adhèrent à des théories conspirationnistes ou qui, face à un corps de données fondamentalement équivoques, réagissent de manière unilatérale en n'y trouvant que des raisons de persister dans leurs croyances initiales - même si nous réagissons identiquement, et sans nous en rendre compte, dans d'autres circonstances. Mais les analyses, même rapides, que nous avons pu exposer de ces phénomènes cognitifs ont montré que nous pouvions reconstruire le contexte épistémique au sens étroit de formation de ces croyances, autrement dit que nous pouvions reconstituer les données qui ont fait façonné les croyances des agents. Si l'idée d'altérité épistémique a véritablement un sens, la distance entre observateur et observé doit être bien plus radicale : elle ne porte pas sur le *contenu* de certaines croyances mais sur leur *mode de justification*. Autrement dit, le désaccord n'est pas censé concerner les faits ou leur interprétation mais bien plutôt la nature des

données censées y mener : il ne s'agit alors pas de savoir s'il est légitime d'affirmer que tel fait ou entité F existe ou est de telle manière mais par exemple de savoir s'il est légitime de considérer que tel contenu C *constitue une raison épistémique* de croire en l'existence de F. Les croyances qui ont censées différer radicalement, et qui portent sur ce que *doivent* être des croyances, sont des croyances implicites au sens où en situation normale nous ne les thématisons pas - les contacts avec d'autres croyances épistémiques étant des occasions d'explicitation : nous ne réfléchissons pas spontanément, en effet, à la légitimité de nos procédures inductives et déductives ou à la validité de cette forme d'autorisation épistémique que semble nous conférer l'observation.

On peut imaginer des sociétés qui divergent des nôtres du point de vue des principes épistémiques qu'elles mobilisent, c'est-à-dire du point de vue de la question de ce que devrait être une raison de croire. Une expérience de pensée illustrera notre propos. Imaginons une communauté qui considère le rêve comme le seul principe réellement fiable d'anticipation de l'avenir[7]. Nous laisserons pour le moment de côté le problème de savoir si ce type de scénario est vraisemblable, autrement dit s'il est possible de considérer que des êtres humains puissent survivre sans se fier massivement et *prioritairement* à l'induction. Pour que notre scénario soit aisément concevable, imaginons que ces individus ne considèrent pas que les contenus des rêves sont littéralement prémonitoires (ce qui serait bien trop souvent infirmé) mais que seule l'interprétation de ces rêves que délivreraient une ou des autorités consacrées pourrait en extraire le sens et donc la portée prédictive. Selon les membres de cette communauté, le fait d'avoir rêvé que P *justifierait* ma croyance en la présence prochaine, par exemple, de Q. Ces procédures seraient scolairement transmises et les élèves récalcitrants sévèrement punis. Il s'agirait bien d'ici d'une norme épistémique au sens où ces individus pensent qu'on *doit* raisonner de cette manière et que ne pas le faire relèverait d'une forme d'irrationalité cognitive : une personne qui rêve de P et croit en l'existence d'un évènement futur sur la base de ce rêve (et de l'interprétation délivrée par les autorités) non seulement *croira* être épistémiquement justifiée mais sera épistémiquement justifiée du point de vue du système épistémique de sa communauté. De plus, ce type de justification de ses croyances prédictives ne relèverait aucunement d'une rationalisation au sens de "vernis logique" puisque ce qu'elle considère comme une source prédictive fiable (le rêve) contribue bien à *expliquer* sa croyance en tel évènement futur et constitue la raison *pour laquelle* elle a cette croyance : elle "rationalise" sa croyance plutôt au sens davidsonien.

Nul doute que ce que nous avons appelé les "intuitions normatives" de tels êtres différeraient radicalement des nôtres. Si ce type de système épistémique est possible, nous voyons à quel point la

[7] Cet exemple est un peu arbitraire. On pourrait évidemment multiplier les exemples : imaginer des communautés qui considèrent les association d'idées comme des transitions rationnelles, qui pensent qu'on "doit" épistémiquement croire ce qu'on désire croire, etc.

situation peut sembler embarrassante : ces êtres remplissent tous les critères de rationalité épistémique que nous avions énoncés mais diffèrent quant aux principes épistémiques *eux-mêmes* mobilisés. On ne peut donc purement et simplement les étiqueter comme "irrationnels".

Comment évaluer épistémiquement de tels comportements doxastiques ? Comme on l'a remarqué (Lynch, 2010) l'idée d'altérité épistémique semble entraîner celle de *circularité* et d'*incommensurabilité* épistémiques. La circularité vient du fait que l'on ne peut justifier nos propres principes épistémiques sans recourir implicitement à eux. L'incommensurabilité semble être liée au fait qu'aucune base rationnelle de comparaison entre les deux systèmes épistémiques ne peut être exhibée : si deux individus adhérant à des systèmes épistémiques distincts tentent de se persuader réciproquement de la vérité de leurs systèmes respectifs, le succès de l'un ou de l'autre ne pourra passer, comme le remarquait Wittgenstein (1958), que par une forme de *conversion* - et non de conviction rationnelle. En effet, comme l'a vu Lynch (*op.cit*), ce qui rend le dialogue inconcevable est que nous ne pouvons pas reconnaître ce que nous échangeons réciproquement comme des *raisons* de réviser nos croyances. Notons que la circularité et l'incommensurabilité n'entraînent toutefois pas le *relativisme épistémique* puisqu'on peut malgré tout affirmer qu'un certain système épistémique est vrai, au sens où il saisirait, contrairement aux autres, la nature objective de la justification : certaines croyances épistémiques seraient certes radicalement étrangères aux nôtres mais néanmoins susceptibles d'être vraies ou fausses.

Nous ne sommes toutefois pas ici en situation de dialogue mais d'observation. Nous n'avons pas besoin d'adhérer aux raisons de ces individus et de reconnaître leur pertinence épistémique mais seulement de les *identifier* comme telle. On peut ainsi concevoir le travail de l'anthropologue comme consistant à enregistrer les relations de justification sans aucunement les évaluer. Leurs raisons seraient envisagées de son propre point de vue comme des *faits* même s'il saurait qu'elles ont une pertinence normative pour les individus observés. C'est une idée que devraient adopter ceux qui adhèrent à ce que Boghossian (2006) nomme le "constructivisme de la justification", théorie selon laquelle nos critères épistémiques seraient *intrinsèquement* dépendants des contextes sociaux dans lesquels ils valent. De même, et pour reprendre l'exemple que l'on exhibe souvent pour illustrer des cas d'incommensurabilité épistémique : je ne pourrais que *constater* que Bellarmin base ses jugements cosmologiques sur la Bible tandis que Galilée les fonde sur des méthodes scientifico-expérimentales. Notre problème est donc le suivant : quel est le degré de rationalité de l'adhésion à un système épistémique radicalement distinct et des croyances qui en procèdent ? Mais surtout : comment peut bien s'opérer une telle attribution ? Il existe, à notre avis, ici deux manières possibles de répondre à cette question.

1) La première part du principe que nous avons bien affaire à des systèmes épistémiques

incommensurables aux nôtres. Il n'existerait donc pas un espace *unique* des raisons. Plusieurs approches possibles s'offrent ici à nous. Nous ne proposerons ici que quelques pistes de réflexion. Nous pouvons, d'une part, considérer que puisque nous n'avons accès à aucun "fait épistémique absolu" (Boghossian, *op.cit*) qui nous délivrerait la véritable nature de la justification, tous les systèmes épistémiques ont une égale validité. Dans ce cas, l'évaluation des croyances *particulières* des individus adhérant à tel système ne pourra consister qu'à voir si celles-ci sont conformes à leurs croyances épistémiques fondamentales. L'évaluation épistémique ne pourra ici se baser que sur la *cohérence interne* entre les jugement effectifs et les principes de jugement : l'évaluation de l'adhésion à des principes épistémiques incommensurables serait alors différente de l'évaluation des croyances censées en procéder parce que ces dernières seraient susceptibles de ne pas s'y conformer. Mais si, d'autre part, nous considérons que la pluralité épistémique n'implique pas le relativisme épistémique et que, par exemple, leurs croyances épistémiques sont fausses, nous devons alors considérer que leurs croyances sont principiellement irrationnelles puisqu'elles dérogent aux critères mêmes de la rationalité épistémique : il ne peut pas être épistémiquement rationnel d'aller à l'encontre des critères de rationalité épistémique - ce qui ne veut pas dire que le fait d'aller à l'encontre de nos règles épistémiques ne peut pas parfois nous faire aboutir à des croyances vraies. Dans ce cas, nous ne dirons pas, comme dans le cas précédent, qu'ils ne devraient pas croire que P mais qu'ils ne devraient pas croire en la vertu épistémique de tel type d'inférence. La situation est, comme nous l'avons vu, paradoxale car les individus se considèrent eux-mêmes comme *objectivement* justifiés à croire que P et selon leurs procédures épistémiques, leurs "raisons" ont une efficacité sur leurs croyances. En ce sens là, ils *croient* avoir de bonnes raisons, *croient* être épistémiquement justifiés et ce qu'ils croient être de bonnes raisons est pertinent pour expliquer leurs croyances particulières.

Toutefois, ici encore, des degrés doivent être pensés *si nous introduisons l'idée de contexte épistémique au sens large*. Il faut ainsi considérer deux situations particulières : l'une dans laquelle ces individus ont été élevés dans des univers dans lesquels aucun autre principe épistémique fondamentalement concurrent n'était disponible (Pritchard, 2011) et celle où les mêmes individus adoptent des principes épistémiques fondamentalement alternatifs alors que d'autres principes épistémiques (imaginons, pour simplifier, que ces autres principes soient les seuls "corrects") étaient disponibles. Disons à titre indicatif qu'il semble, en vertu de notre méthode, qu'il faille accorder plus de rationalité aux individus se trouvant dans le premier cas de figure. Après tout, si des individus par ailleurs fiables m'enseignent qu'un certain nombre de questions cosmologiques ou historiques *doivent* être uniquement réglées par les Ecritures Saintes ou que la meilleure base de prédiction de mon avenir immédiat est l'interprétation de mes rêves et que je ne dispose, selon notre hypothèse, d'aucun autre principe épistémique concurrent qui puisse relativiser leur portée, n'est-il

pas non seulement compréhensible mais également au moins partiellement rationnel de les croire? Toutefois, cette interprétation peut sembler en réalité incohérente, et nous verrons pourquoi. Passons à la seconde possibilité.

2) Il s'agirait ici de dire, en accord avec Boghossian (*op.cit.*), qu'en réalité ces systèmes prétendument incommensurables ne diffèrent des nôtres non pas fondamentalement mais uniquement du point de vue de leurs principes épistémiques *dérivés*. Ainsi, selon cette ligne de pensée, Bellarmin adhère à une théorie *locale* de la rationalité qui contrevient à ses autres adhésions épistémiques principielles : il croit, certes, que les Ecritures constituent la seule source fiable pour connaître la structure de l'univers mais il croit, par exemple, *aussi* ce qu'il voit lorsqu'il lit les Ecritures ou marche dans la rue. De même, il respecte scrupuleusement les principes d'induction et de déduction dans sa vie quotidienne - nos jugements ordinaires étant également, comme nous l'avons vu, orientés par ces principes épistémiques (CF.II.b). Autrement dit, Bellarmin n'appartient pas à un monde épistémiquement incommensurable au nôtre. A cet égard, une comparaison entre les interprétations qu'ont fait Feyerabend (1987) et Rorty (1979) de cette controverse est éclairante. Toutes deux semblent vouloir prendre en quelque sorte la défense de Bellarmin. Toutefois, alors que Rorty semble lire dans cette controverse une preuve de la possibilité de l'incommensurabilité épistémique et ainsi en tirer des conclusions relativistes, Feyerabend souligne bien plutôt la *rationalité* de la réaction de Bellarmin. Ce dernier affirme en effet : "je ne croirai pas de telles preuves tant qu'on ne me les fera pas voir (...) dans le doute notre devoir est de ne pas abandonner l'interprétation du texte sacré qui nous a été donné par les saints Pères" (cité par Feyerabend, *op.cit.*). Or, précise Feyerabend, Bellarmin suit le principe selon lequel il faut éviter "d'introduire de nouveaux principes d'éducation avant d'être sûr qu'ils sont au moins aussi bons que les anciens". Et il ajoute, à propos de l'éducation en générale, qu'il serait

> très peu sage de la reconstruire de fond en comble à chaque fois qu'un nouveau point de vue aventureux pointe à l'horizon. De plus, on ne saurait comment faire - il existe toujours de nombreuses modes, aberrations, propositions et "idées courageuses" conflictuelles. L'Eglise en tenait compte. Elle exigeait des arguments solides avant d'envisager la modification d'un important fragment de savoir. (*Ibid*.)

Sans nous prononcer sur la validité de cette interprétation de la réaction de Bellarmin, nous pouvons remarquer à quel point ces deux modes de défense diffèrent. En un sens, Feyerabend intègre Bellarmin à notre système épistémique : le conservatisme n'est-il pas très souvent une stratégie cognitive raisonnable ? Si la thèse de Boghossian est correcte, alors le sous-système de croyances épistémologiques qu'avance Bellarmin semble certes introduire une discontinuité avec la plupart des

autres principes épistémiques auquel il s'en remet usuellement mais il est fondamentalement *évaluable* - ce que récusent les partisans relativistes de la thèse de l'incommensurabilité. Revenons à notre expérience de pensée et prenons conscience de la proximité épistémique qui, malgré les apparences, existe en réalité entre ces êtres et nous. Pour que des rêves puissent servir de cette manière de base prédictive, la validité de principes épistémiques qui sont les nôtres doit être présupposée : quelle assurance ai-je de m'entretenir avec une personne disposant de la capacité de déchiffrer mon rêve si je ne m'en remets pas à ce que je vois - ce que Boghossian appelle le "principe observation" ? De même, concernant cette masse de faits à venir auxquels je ne pense même pas car je les tiens pré-réflexivement pour acquis (comme le fait que le soleil se lèvera demain et que je ne rétrécirai pas soudainement dans la nuit), la fiabilité de nos raisonnements inductifs n'est-elle pas ici encore nécessairement présupposée ? L'induction n'est-elle pas en réalité *bien plus massivement mobilisée* par les raisonnements prédictifs de ces individus que l'interprétation des rêves ? Si incommensurabilité il y a, elle ne peut être que locale. Ainsi, on peut imaginer qu'il existe une opposition insurmontable entre individus adhérant à un même système épistémique au niveau de la *hiérarchisation* des critères épistémiques, c'est-à-dire de leur ordre de priorité : mon interlocuteur peut en effet considérer que l'adéquation empirique est moins importante, par exemple, que le principe de cohérence - c'est d'ailleurs en partie par ce signe distinctif que Vuillemin (1986) semble opposer la science au mythe[8]. Une attitude partiellement irrationnelle serait ici en effet le fait d'un individu qui ne serait par principe pas ouvert à la réévaluation de cet ordre de priorité. La rationalité consisterait alors en une tolérance eu égard à la révision mais cette révision[9] serait particulière parce qu'elle porterait non pas sur des contenus factuels mais sur la *pertinence des principes épistémiques* auxquels nous adhérons : Bellarmin ne pourrait ainsi pas admettre que sa source est moins fiable que l'observation astronomique. On sait que la situation historique était plus complexe car Bellarmin affirmait que si les preuves de Galilée avaient été plus concluantes, il aurait révisé son interprétation des Ecritures - ce qui est ambigu car cela signifie à la fois qu'il aurait réévalué son interprétation du support épistémique lui-même et non sa croyance au *statut épistémique* de ce support mais également qu'il n'aurait pas été réfractaire au fait que cette réinterprétation puisse être rendue nécessaire par des *données expérimentales*, c'est-à-dire des raisons scientifiques.

Une fois rejetée la thèse de l'incommensurabilité absolue, quel degré de rationalité épistémique attribuer à ce type de croyances ? Nous avons avec ce type d'exemple, et selon notre hypothèse initiale, un cas d'*entrelacement* entre des principes épistémiques corrects et incorrects. Mais ici

8 Je remercie Gabriella Crocco de m'avoir suggéré cette idée et cette référence.

9 Je remercie Pierre Livet de m'avoir suggéré cette idée.

encore, il ne faudrait pas se focaliser sur les contenus de ces principes. On devrait ainsi parallèlement étudier les contextes épistémiques au sens large et se demander non pas si des systèmes de raison concurrents existaient mais bien si des *alternatives épistémiques* étaient accessibles. On peut faire valoir, suite aux arguments de Feyerabend, la rationalité relative de Bellarmin. Mais qu'en est-il, par exemple du degré de rationalité de la croyance d'un créationniste contemporain ayant suivi un cursus scolaire classique ? Nous ne pouvons approfondir cette question mais remarquons encore une fois que l'environnement épistémique est crucial pour évaluer la rationalité de nos adhésions.

VI. Conclusion

Pour nous résumer, apportons quelques précisions sur la notion de "contexte". Nous avons parfois entendu ce terme au sens habituel. Ainsi, nous avons parlé de contexte historique, social, culturel, scientifique ou technique. Mais nous avons surtout mis l'accent sur la notion de "contexte épistémique" et en avons distingué deux usages. Il nous a ainsi fallu différencier le sens étroit du sens large, tous deux n'étant en réalité que deux manières différentes d'appréhender le même type d'objet. La prise en compte de ces deux types de contextes peut naturellement inclure certains éléments contextuels au premier sens mais elle appréhende selon un autre point de vue : ainsi, des éléments culturels au sens large appartiennent bien au contexte épistémique mais seulement en tant qu'ils peuvent fournir des systèmes de raisons ou des filtres cognitifs aptes à expliquer ou à évaluer épistémiquement les croyances étudiées. La reconstruction du contexte épistémique au sens étroit consiste à reconstituer les données qui ont façonné les croyances des agents sociaux. Mais cette tentative de description nous est apparue insuffisante d'un point de vue explicatif car, la plupart du temps, *les raisons épistémiques de croire sous-déterminent les croyances*. A cette notion, il a fallu substituer un sens plus large et intégrateur qui inclue les données pertinentes accessibles - constitué la plupart du temps en sciences sociales par les systèmes de raisons socialement disponibles. Ce sens plus large introduit l'idée de concurrence cognitive, fondamentale pour toute évaluation épistémique et donc à notre avis pour toute explication des croyances sociales - s'il est vrai que l'explication des croyances comporte très souvent une dimension normative.

Si ce que nous disons est correcte, alors il en découle que c'est très souvent *par rapport à d'autres raisons* qu'une raison est épistémiquement bonne. Il était ainsi rationnel de croire que la terre était immobile du temps de Ptolémée mais il ne l'est plus aujourd'hui alors que les raisons pour lesquelles on l'a cru (notamment son immobilité apparente) sont, en un sens, aujourd'hui encore toujours

disponibles. Un contemporain ayant effectué un parcours scolaire classique et qui croirait à l'immobilité de la terre sur la base perceptive de l'immobilité apparente a t-il réellement une *raison* de croire ce qu'il croit ? En un sens, sa croyance est justifiée puisqu'elle s'adosse à une raison. Mais sa raison est supplantée (pour reprendre le vocabulaire de Lehrer, *op.cit*) par des raisons plus fortes. Le fait qu'il ait ou ait eu accès à ces raisons plus fortes ou bien qu'il ait les outils intellectuels pour comprendre en quoi elles le sont rend par conséquent relativement irrationnelle sa position. Nous disons "relativement" pour différencier cette situation du cas où notre croyance ne serait adossée à *aucune* raison. Quoi qu'il en soit, "avoir des raisons" ne suffit donc pas pour rendre une croyance épistémiquement ou cognitivement rationnelle.

Enfin, nous conclurons sur nos remarques finales concernant l'incommensurabilité épistémique. Comme le suggère Boghossian (*op.cit*) et bien d'autres, si des principes épistémiques fondamentalement distincts sont inconcevables, c'est parce que nous ne *comprendrions* pas les pratiques (qui devraient les révéler) de ceux qui sont censés y adhérer. Cette remarque semble essentielle : elle revient à dire que les principes épistémiques ne sont pas seulement l'objet d'une étude épistémologique mais qu'ils constituent également ce qu'on pourrait appeler des "principes de sens". Une théorie de la signification du comportement humain semble ainsi pouvoir difficilement les ignorer. L'imputation de rationalité cognitive serait ainsi liée à notre capacité de compréhension, et ce même au niveau de nos interactions les plus élémentaires. Si ces remarques sont correctes, on ne peut donc pas dissocier la rationalité épistémique de l'*intelligibilité* en général. C'est pourquoi l'idée de "constructivisme de la justification" est vigoureusement combattue par Boghossian (*op.cit*) : elle revient bien à nier l'idée même d'universalité des principes de compréhension et d'intelligibilité entre les individus.

Bibliographie :

Bloch Marc, 1998 , *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, (Publ. orig. 1924)

Boghossian Paul, 2006, *La peur du savoir*, Marseille, Agone, (trad. fr. 2009)

Boudon Raymond, 1990, *L'art de se persuader*, Paris, Fayard ; 1995, *Le juste et le vrai. Etude sur l'objectivité des valeurs et de la connaissances*, Paris, Hachette ; 2003, *Raison, bonne raisons*, Paris, PUF

Bourdieu Emmanuel, 1998, *Savoir-faire*, Paris, Seuil

Bouvier Alban, 2000, "Modèles tocquevilliens en sociologie cognitive. Prédispositions sociales à forger et accepter des arguments d'après Tocqueville" in Jean Baechler (sous la direction de), *L'acteur et ses raisons. Mélanges en l'honneur de Raymond Boudon*, pp. 240-256, Paris, PUF

Bronner Gérald, 2006 *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann

Burge, Tyler, 1996, "Our Entitlement to Self-Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society*,

96, p. 91-116
Capdevila Nestor, 2004, *Le concept d'idéologie*, Paris, PUF
Dennett Daniel, 1987, *La stratégie de l'interprète*, Paris, Gallimard, (trad. fr. 1990)
Dubois Michel, 2000, *Première leçon sur la sociologie de Raymond Boudon*, Paris, PUF
Durkheim Emile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, (Publ.orig. 1912)
Engel Pascal, 2009, "Oh Carroll ! Raisons, normes et inférences", *Klesis*, 13, pp. 21-39

Feyerabend Paul, 1987, *Adieu la raison*, Paris, Seuil, (trad. fr. 1998)

Godelier Maurice, 2007, *Au fondement des sociétés humaines*, Paris, Albin Michel
Goldman Alvin, 2001, "Social epistemology", *Standford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/ (dernière consultation le 03/06/2011)

Hempel Carl, 1965, *Aspects of scientific explanation*, New York, The Free Press

Joule Robert-Vincent & Beauvois, Jean-Léon, 2002, *Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble

Kelly Thomas, 2002, "The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes", *Philosophical Studies*,110 (2), pp. 163-196
2003 "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality : A Critique", *Philosophy ans Phenomenological Research*, vol 66 (3), pp 612-640
Kornblith Hilary, 1999, "Distrusting reason", *Midwest Studies in Philsophy*, 23 (1), pp. 181-196
Kunda Ziva, 1990, "The Case for Motivated Reasoning", *Psychological Bulletin*, 108 (3), pp. 480-498
Lam Barry, 2007, *The dynamic foundations of epistemic rationality*, thèse, Princeton University

Laudan Larry, 1977, *la dynamique de la science*, Bruxelles, P. Mardaga, (trad. fr. 1987)
Lehrer Keith, 1986, "la théorie cohérentiste de la connaissance", in Julien Dutant et Pascal Engel, 2005, *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, pp.111-141, Paris, Vrin
Lynch Michael P., 2010, "Epistemic Circularity and Epistemic Incommensurability", *Social epistemology*, 17, pp. 262-278

Pareto Vilfredo, 1917, *Traîté de sociologie générale*, Paris, Droz, (trad. fr. 1968)

Pritchard Duncan, 2011, "Epistemic relativism, epistemic incommensurability and wittgensteinian epistemology" in Steven D. Hales, *A Companion to Relativism*, Oxford, Wiley-Blackwell

Putnam Hilary, 1981, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, (trad. fr. 1984)

Rorty Richard, 1979, *L'homme spéculaire*, Paris, Seuil, (trad. fr. 1990)
Sears David O., Whitney Richard E., 1973, "Political persuasion" in I. DeSola Pool ed., *Handbook of Communication*, Chicago III.: Rand McNally College Publishing Co.

Sperber Dan, 1996, *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob

Vuillemin Jules, *What are philosophical system ?*, 1986, Cambridge, Cambridge University Press

Weber Max, 1956, *Economie et société*, t II, Paris, Plon, (trad. fr. 1971)

Williams Bernard, 1981,“Internal and External Reasons”, in *Moral Luck*, pp. 101-113, Cambridge, Cambridge University Press
Wittgenstein Ludwig, 1958, *De la certitude*, Paris, Gallimard, (trad. fr. 1965)
, 1966, *Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, (trad.fr. 1971)
Zangwill Nick, 2005, "The normativity of the mental", *Philosophical Explorations*, 8 (1), pp.1-19