HAL open science

Rationalisation et épistémologie sociale

Olivier Ouzilou

To cite this version:

Olivier Ouzilou. Rationalisation et épistémologie sociale. Implications philosophiques, 2012, rubrique "épistémologie". hal-00784805

HAL Id: hal-00784805

https://hal.science/hal-00784805v1

Submitted on 4 Feb 2013

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.

RATIONALISATION ET EPISTEMOLOGIE SOCIALE

Olivier Ouzilou[1]

Résumé : L'un des problèmes centraux en épistémologie sociale consiste à savoir à quelles conditions les agents sociaux sont justifiés à croire en la fiabilité des émetteurs d'idées auxquelles ils sont socialement exposés. Un type spécifique de distorsion potentielle en ce domaine nous intéressera ici : la possibilité qu'un système de raisons exposées en faveur d'une idée ne soit en réalité qu'une forme de rationalisation. Cette éventualité doit-elle être prise en compte par l'épistémologie sociale ? Autrement dit, si la seule valeur objective des raisons importe, le fait de savoir si les raisons qu'expose notre interlocuteur ou l'émetteur d'idées ne sont pas les causes réelles de son adhésion peut-il avoir une réelle pertinence épistémique ?

Abstract : One of the central problems in social epistemology is to know under what conditions are social agents justified to believe in the reliability of a speaker presenting a given idea. At issue is a specific misrepresentation: a system of reasons provided in support of an idea may be nothing but a rationalization. Must social epistemology take this possibility into account? If only the objective value of reasons is important, then is it epistemically relevant that the reasons provided by the speaker are not causes of his beliefs ?

mots clés : biais, croyance, rationalité épistémique

keywords : bias, belief, epistemic rationality

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

1. Introduction

Dans son ouvrage *Les imposteurs de l'économie*, Laurent Mauduit avance l'idée selon laquelle l'absence de discernement que manifestèrent, dans leurs interventions médiatiques, un certain nombre d'économistes français face aux prémices de la crise financière de 2008 était en partie due à leur proximité avec les milieux d'affaire. Certains critiques se sont empressés de brandir face à cette thèse une arme rhétorique de disqualification fort prisée : l'accusation de conspirationnisme. Ce dernier reposerait sur deux croyances naïves : la première consiste à penser que les marchés financiers dictent aux économistes ce qu'ils doivent écrire ; la seconde considère ces derniers comme des individus obéissant mécaniquement à de telles injonctions explicites. On peut adresser plusieurs objections à ce type de critique, qui procède parfois plus de l'automatisme mental ou verbal que de la considération réelle des propos critiqués. La première consisterait à dire que l'imputation de conspirationnisme ne suffit pas à délégitimer un propos, à moins de décréter que l'existence même d'actions concertées est *a priori* inenvisageable. La seconde ferait valoir que toute une catégorie d'ajustement des comportements à certaines attentes réelles, potentielles ou fictives ne tombe pas sous ce qualificatif, comme l'autocensure ou ce que Krugman, cité par Mauduit, appelle la "corruption douce", à savoir le fait, par exemple, de taire certaines choses pour des raisons pragmatiques, et ce sans qu'aucune pression directe n'ait été faite. Un troisième type d'objection, qui nous intéressera plus particulièrement ici, pourrait s'appliquer à un grand nombre de cas où cette arme de disqualification est brandie. La fragilité de cette forme de critique tient au fait qu'elle semble reposer sur une confusion conceptuelle : ce type d'objection est en effet souvent formulé à l'encontre de thèses portant sur l'influence qu'une certaine proximité sociale peut exercer sur la *formation* de certaines croyances. Or les critiques en question insinuent que ce dernières dénoncent l'*expression* de certains contenus, autrement dit l'action consistant à ajuster ce que l'on dit à ce que certains aimeraient qu'on dise (ou à ce qu'on pense qu'ils aimeraient qu'on dise). Il est toutefois évident qu'on ne peut parler au sens strict de "conspirationnisme" que dans le second cas.

Dès lors, de deux choses l'une : soit la thèse critiquée porte sur les motifs qui président à l'expression de certaines croyances - ce qui semble être, il est vrai, la plupart du temps le cas dans le livre de Mauduit. Elle revient alors à dire que la proximité des économistes avec le monde de la finance incite ces derniers à dire ou à taire certaines choses, et ce parce qu'il est dans leur intérêt de le *faire*. La critique consiste ici à évaluer certaines actions, leurs motivations et ainsi le type de rationalité pragmatique ou instrumentale qu'elle mettent en oeuvre : elle peut ainsi consister à dénoncer ou blâmer le fait que certains individus disent ce qu'ils pensent que leurs sources de financement veulent qu'ils disent ou ce que ces dernières ont explicitement fait savoir qu'elles aimeraient qu'ils disent. L'accusation de corruption peut dans ce contexte avoir un sens, même s'il s'agit de "corruption douce". Soit la thèse consiste à affirmer que la proximité avec ces milieux biaise les jugements des économistes et que leur position est ajustée à ce qu'ils ont intérêt *à penser*. Le sens du verbe "ajuster" diffère dans ce cas de celui qui gouvernait son usage précédent : il ne s'agit plus ici d'une conformation consciente à ce que des considérations intéressées dictent explicitement de faire. L'idée d'une production de mes croyances sur la base de raisons pragmatiques présupposerait en effet une forme de "volontarisme doxastique", à savoir la thèse selon laquelle il est possible de produire ses croyances à volonté. Or, cette thèse semble à première vue peu vraisemblable : d'une part, nous ne faisons jamais l'expérience d'une consécution entre telle intention de croire et l'avènement immédiat de la croyance en question suite à cette intention au sens où nous faisons celle, très ordinaire, de la consécution entre, par exemple, l'intention de lever la main et le fait de la lever conformément à cette intention ; d'autre part, comme l'a montré Williams (1978), le volontarisme doxastique enferme une impossibilité conceptuelle : je ne peux en

effet pas croire que *p* et croire simultanément que ma croyance que *p* provient de mon intention de croire que *p* en partie parce que considérer que ma croyance que p provient de mon intention de croire que *p la relativise à mes propres yeux*. La croyance est un état qui par nature vise la vérité. Or, savoir que je crois que *p* parce que je l'ai décidé pour des motifs pragmatiques implique la conscience du fait que je crois que *p* indépendamment de la considération de sa vérité. Si on considère que ma position sociale influence non pas directement mes actions mais, de manière imperceptible, ma pensée (laquelle influencera très vraisemblablement, à son tour, certaines de mes actions), le type de rationalité, ou plutôt dans ce cas le défaut de rationalité, dont il est question est non plus pratique mais de nature *épistémique*. Il s'agit, afin de comprendre cette contamination, de reconstituer le processus biaisé de formation de croyance au sein duquel mon intérêt s'est infiltré. Si le second cas de figure existe, ce qui semble peu contestable, il est tout simplement faux de considérer que les pressions prennent nécessairement la forme d'impositions directes comme si l'intérêt ne pouvait agir sur ma vie mentale que s'il était explicitement représenté comme tel.

Si l'on peut légitimement parler dans certains cas d'une influence insensible de l'appartenance sociale, et plus précisément ici de l'*intérêt social*, sur les contenus auxquels l'économiste (ou n'importe quel autre agent) adhère, il est vraisemblable que, dans ces cas précis, lorsque ce dernier tente de justifier ses croyances et d'en énoncer les raisons, il livre ce que l'on appelle une "rationalisation" de sa position. L'un des problèmes centraux de l'épistémologie sociale consiste à savoir à quelles conditions les individus sont justifiés à croire en la fiabilité des émetteurs d'idées auxquels ils sont socialement exposés. Or, la rationalisation semble constituer une source potentielle de distorsion dans la diffusion d'idées. Cette éventualité ne doit-elle pas, dès lors, être thématisée par ce type d'épistémologie ? Toutefois, si la seule valeur objective des données ou des raisons importe, le fait de savoir si ces raisons qu'expose l'émetteur d'idées ne sont pas les causes réelles de son adhésion peut-il avoir une réelle pertinence *épistémique* ? Afin de répondre à cette interrogation, nous tenterons, dans un premier temps, de définir plus exactement le concept de "rationalisation".

2. Qu'est-ce que la rationalisation ?

Le terme aura ici une acception différente du sens que lui donne Weber (1964), pour qui la rationalisation désigne le devenir rationnel de notre compréhension du monde ainsi que l'extension de notre emprise sur lui. Nous l'entendrons, également, différemment de Davidson (1993), selon qui la rationalisation renvoie à un certain type d'explication de l'action, à savoir celui qui mobilise les raisons qui constituent ses causes adéquates (les raisons *pour lesquelles* l'action a été entreprise) et qui, par conséquent, explicitent sa dimension rationnelle. Ici, le terme sera entendu selon le sens qu'il revêt assez couramment en sciences sociales. Le concept de "rationalisation" s'y réfère également à l'exposition de raisons mais en un sens opposé à celui que lui donne Davidson : il désigne l'activité de reconstruction des raisons d'une croyance, reconstruction qui implique la substitution de certaines raisons aux vraies causes ou déterminants de cette croyance, généralement conçus comme épistémiquement irrationnels. Plus précisément, la rationalisation peut être définie comme la *reconstruction épistémiquement acceptable d'un processus de formation de croyance*. On pourrait ajouter que cette reconstruction est également *socialement* acceptable : il est, par exemple, socialement plus valorisé de baser ses croyances sur des motifs épistémiques plutôt qu'affectifs et la non-conformité d'un discours à des normes épistémiques élémentaires peut avoir des conséquences sociales néfastes. On peut imaginer l'effet que produirait le discours d'un homme politique exposant des raisons très fragiles de croire aux idées en faveur desquelles il milite et

affirmant, en guise d'explication de la fragilité de ces raisons, que ses convictions politiques reposent très vraisemblablement sur des considérations affectives. Le fait, toutefois, que la violation par un individu des normes d'acceptabilité épistémique puisse être un facteur de discrédit social n'implique nullement que les exigences, normes ou critères d'acceptabilité épistémiques puissent être réduits à des exigences, normes ou critères d'acceptabilité sociaux.

Retournons à notre définition. Pareto semble avoir fourni le mode de description paradigmatique de cette notion. Dans son *Traité de sociologie*, le sociologue italien parle du "vernis logique" par lequel nous recouvrons l'absence de rationalité de nos adhésions, c'est-à-dire l'absence de rationalité qui caractérise la manière dont elles se sont formées. Ces dernières auraient la plupart du temps pour origine des instincts et des sentiments. Cependant, l'homme, animal plus raisonneur que rationnel, éprouve le besoin de substituer des raisonnements, que Pareto nomme des "dérivations", à ces modes de formation affectifs ou instinctifs, c'est-à-dire de donner une forme épistémiquement acceptable à ces processus non-rationnels. Comme il l'écrit, "l'homme a une si forte tendance à ajouter des développements logiques aux actions non-logiques, que tout lui sert de prétexte pour s'adonner à cette chère préoccupation" (1968, §180). Cette conception de la rationalisation en fait une activité postérieure à l'acquisition de la croyance, activité liée à l'exigence de justification. Cette exigence est, comme nous l'avions remarqué, épistémique et sociale. On peut ici reprendre l'idée, propre à Elster, selon laquelle la "hiérarchie normative des motivations" suscite "une tendance à présenter - à soi-même ou à autrui - une motivation située en bas de l'échelle comme occupant une place plus élevée" (Elster, 2010, 100). L'intériorisation de cette hiérarchie influerait donc sur la manière dont nous représentons nos motifs d'action. Cette idée peut être appliquée aux croyances, à cette différence près qu'en ce qui les concerne les motifs épistémiques ne sont pas les plus acceptables mais les *seuls* acceptables et que la hiérarchie normative des raisons de croire ne semble pas, contrairement à celle des raisons d'agir, intrinsèquement dépendante de facteurs sociaux. On comprend toutefois dès lors comment l'acceptation de cette hiérarchie normative suscite cette transmutation des raisons qu'est la rationalisation, c'est-à-dire comment elle nous incite à former une croyance de second niveau selon laquelle nous avons acquis telle croyance d'une manière épistémiquement irréprochable, ou, pour reprendre les termes de Alston (1985), en ayant rempli nos obligations intellectuelles. Ainsi conçue, la rationalisation consiste en une *adjonction rétrospective de raisons* et n'a aucune incidence sur l'émergence de la croyance.

Toutefois, certains travaux de psychologie sociale (Klein, Kunda, 1992) ont affiné notre conception de la manière dont se forment les croyances irrationnelles et nous permettent d'enrichir notre compréhension de la rationalisation. Selon ces auteurs, la contamination de nos croyances par nos désirs repose très souvent sur des *processus inférentiels* et implique un traitement sélectif des données. Ce traitement sélectif peut prendre la forme d'une attention moins vive aux raisons opposées à la croyance que l'on désire croire, d'une aisance moins grande à se remémorer tous les éléments qui pourraient constituer de telles raisons, d'un défaut dans l'évaluation de la plausibilité des données contraires mais également d'une faible propension à considérer spontanément des hypothèses alternatives à ce que l'on aimerait croire, d'une tendance à arrêter la collecte des données lorsque la croyance désirée est suffisamment établie et, plus généralement, d'une vivacité critique asymétrique (Kunda, 1990). On voit dès lors qu'une médiation épistémique est nécessaire. Cette médiation épistémique constitue une véritable *contrainte cognitive* : non seulement, comme nous l'avons vu plus haut, nous ne pouvons pas immédiatement croire que *p* du simple fait que nous le désirons mais il est n'est également pas possible de croire "à volonté" que *p* à travers ce type de processus indirects. Si nous ne disposons pas de données sur lesquelles notre traitement sélectif peut s'appuyer, nous sommes alors dans l'incapacité de former telle croyance désirée.

Inversement, le potentiel de saillance dont disposent ces données n'est actualisé aux dépens des autres données que via l'influence de notre désir sur la sélection des prémisses de nos inférences. La médiation est donc bien une contrainte. Dès lors, *même à un niveau non-conscient*, le désir n'agit pas mécaniquement et directement sur la croyance et les modes d'actions imperceptibles du désirs ne semblent pas illimités. Cette caractéristique ne remet donc pas en cause l'idée selon laquelle l'homme est en général sensible aux raisons et aux exigences épistémiques puisqu'une telle réceptivité, certes biaisée, se manifeste dans le processus de formation de la croyance. Ainsi, selon l'exemple de Klein et Kunda (*op.cit.*), si je m'attends à coopérer avec un individu appartenant à un groupe stigmatisé, mon désir de croire que l'interaction sera efficace et harmonieuse (qui est une conséquence de mon désir que cette interaction *soit* efficace et harmonieuse) influe sur mes croyances concernant cette coopération. Mais le façonnement de ces croyances par mon désir implique la modification de mes croyances concernant mon futur partenaire d'interaction lui-même. Admettons que je ne possède aucune autre information sur cet individu que celle concernant son appartenance au groupe socialement stigmatisé. Je vais trier de manière sélective dans mon stock de croyances celles qui sont favorables au groupe, ou, du moins celles qui ne sont pas négatives, de façon à pouvoir *inférer* de cette croyance concernant le groupe certaines croyances particulières positives concernant mon futur partenaire d'interaction. Ce type d'étude tend d'ailleurs à montrer que la création de perspectives de coopération entre des groupes sociaux différents favorise la réduction des stéréotypes négatifs.

Quelles sont les conséquences d'une telle analyse sur le concept de rationalisation ? Si les processus biaisés de construction de croyance nécessitent une certaine médiation épistémique, on peut imaginer que les raisons exposées par la rationalisation ne peuvent être le fruit d'une pure reconstruction artificielle. Selon son sens classique, l'exposition "rationalisatrice" de raisons est la réinterprétation *rétrospective* du processus de formation de croyance : elle consiste essentiellement à y insérer artificiellement des raisons. Si les analyses exposées sont correctes, il est cependant plus vraisemblable de penser que la rationalisation *reflète* plutôt le processus biaisé de formation de croyances. Le raisonnement qu'expose la rationalisation ne serait ainsi pas postérieur à l'émergence de la croyance mais constituerait plutôt une composante du processus de construction de la croyance elle-même, processus de construction qui consisterait dès lors en un assemblage biaisé de données en vue d'établir la croyance désirée.

Il est toutefois naturellement possible, et peut-être même fréquent, que l'exposition rationalisatrice fasse intervenir également (ou parfois, même, exclusivement) des éléments qui *constituent réellement* des adjonctions postérieures et artificielles. C'est ici que nous devons expliciter l'ambiguïté de l'expression de "justification épistémique d'une croyance". On peut, dans un premier temps, comprendre par cette expression la justification épistémique du *contenu propositionnel* auquel on (ou n'importe qui) croit : il s'agit alors d'exhiber les raisons qui militent en faveur de sa vérité ou, à tout le moins, de sa plausibilité. Ces raisons ne se réfèrent pas, bien qu'elles puissent les intégrer, aux raisons qui ont pu être incluses dans le processus d'adhésion à ce contenu. Si l'on me demande de justifier l'idée selon laquelle la démocratie est le moins mauvais des régimes, je vais essayer de trouver des arguments qui militent objectivement en faveur de cette idée et il se peut que je ne songe pas aux éléments qui ont pu m'inciter à entretenir telle croyance - si tant est que j'aie un jours formé cette croyance. Si, en revanche, on me demande de rendre raison de *ma* croyance selon laquelle la démocratie est le moins mauvais des régimes, il est plus probable que certains éléments qui ont présidé à la formation (ou à la consolidation épistémique) de cette croyance soient restitués. Il est bien sûr possible d'avancer exclusivement, et en toute sincérité, des éléments, là aussi, qui n'ont eu aucune incidence sur la formation de ma croyance elle-même ou bien de

former un raisonnement qui intègre des éléments internes et étrangers à ce processus de formation. Mais l'important est de voir que lorsqu'il est question de ce second sens de l'expression de "justification épistémique d'une croyance", et qui constitue le seul terrain sur lequel peut prendre place une forme de rationalisation au sens ordinaire, l'idée de restitution de données sélectivement appréhendées peut être appliquée. On comprend dès lors la grande différence qu'il y a entre l'évaluation épistémique d'une idée et l'évaluation épistémique de *l'adhésion* à une idée.

Si notre analyse est correcte, la construction de justification peut dès lors être *interne* à la formation de la croyance, auquel cas l'irrationalité opère au niveau du traitement des raisons. La seule différence entre cette conception de la rationalisation, qu'adopte, entre autres, Kornblith (1999), et le sens classique de ce terme est que l'exposition des raisons qu'est la rationalisation consiste non pas en une reconstruction mais en une *restitution* et, surtout, en une restitution *partiellement adéquate* des raisons qui ont présidé à l'émergence de la croyance. Cette restitution est toutefois fallacieuse car elle est incomplète : elle se focalise sur la dimension épistémiquement acceptable de son objet et demeure aveugle au fait que son processus est biaisé, à la nature des biais ainsi qu'à ce qui motive ces biais, par exemple le désir de croire quelque chose de réconfortant, de satisfaire un besoin de consonance cognitive, etc. Elle demeure en ce sens aveugle au caractère sélectif de cette sensibilité.

3. Quelques remarques à propos de cette notion

Nous pouvons tirer plusieurs conséquences de cette définition. Ces conséquences auront une importance pour la suite de notre propos.

Tout d'abord, la rationalisation implique donc une forme d'erreur. Cette erreur porte directement sur l'explication de ma croyance. En effet, la restitution rationalisante ainsi décrite est accompagnée d'une croyance spécifique : la croyance en l'*autonomie explicative* des raisons exposées, autrement dit la croyance selon laquelle elles constituent non seulement les vraies raisons mais également les seules raisons de la croyance en question. Il s'agit ainsi d'une croyance causale : pour reprendre l'exemple des économistes, et en admettant que leur intérêt social à croire certaines choses ait imperceptiblement opéré sur eux, ces derniers croient faussement *qu'ils croient* que la crise financière n'adviendra pas du fait de certaines raisons. Cette erreur caractérise ainsi, comme nous l'avons entrevu dans la seconde section, ce qu'on peut appeler une croyance de "second niveau", croyance qui prend précisément pour objet la croyance initiale. Cette croyance a une double dimension : en tant que croyance portant sur une relation causale, elle est explicative et, en ce sens, descriptive. Elle porte en effet sur les raisons qui expliquent ma croyance, raisons auxquelles on accorde un rôle motivationnel. Mais en tant qu'elle porte sur des *raisons*, elle comporte également une dimension normative : les raisons justifient ma croyance. En donnant des raisons, j'accorde également un poids épistémique à ce que je pense, je ne me contente pas d'expliquer l'avènement de ma croyance mais je montre que ce qui m'a incité à croire milite également (ou pouvait sembler militer) en faveur de la vérité de la croyance en question - ce qui n'implique nullement que je pense que ma croyance est (ou était) *de ce fait* nécessairement vraie. Lorsque j'expose mes raisons présentes de croire que *p*, je peux ainsi espérer susciter chez autrui la croyance que *p* précisément parce que je montre à autrui que la croyance que *p* est épistémiquement légitime : l'aspect normatif des raisons est donc au moins potentiellement motivationnel.

De plus, si cette croyance causale de second niveau est une composante de ce qu'on appelle la rationalisation, alors seuls des êtres capables d'avoir des attitudes "méta-propositionnelles" (Pettit, 2007) sont aptes rationaliser. Pour pouvoir se livrer à ce type d'activité, il ne suffit pas de pouvoir *avoir* des croyances. Il faut également être capable de les thématiser, par exemple de les expliquer, de les évaluer ou d'en rendre raison. Or cette capacité méta-propositionnelle implique bien, dans le cas qui nous occupe, l'aptitude à thématiser et à évaluer nos raisons de croire ou ce que nous pensons être nos raisons de croire – aptitude, révélatrice de la présence d'un authentique sujet épistémique et qui constitue un aspect de ce que Burge (2000) considère comme la capacité d'avoir des raisons "en première personne". Imaginons des êtres dont les croyances seraient bien causées par des raisons mais dont les raisons de croire ne pourraient jamais être *identifiées* en tant que telles - c'est-à-dire des êtres qui ne pourraient par principe pas être affectés par des raisons comme telles. Ces individus seraient "motivés" à croire par les données au sens où le mouvement d'un corps est incité à prendre telle direction du fait de tel choc. De tels êtres seraient inaptes à se livrer à l'activité de rationalisation : les raisons exerceraient sur eux une force motivationnelle dépourvue de tout poids normatif et leur incapacité à rationaliser proviendrait de leur inaptitude à mettre en oeuvre la forme de réflexivité épistémique requise. Pensons, à présent, à ceux que Burge (1996) nomme les « blind reasoners », et qui se distinguent par le fait qu'ils ne peuvent raisonner de manière critique. Contrairement aux individus que nous imaginons à l'instant, les « blind reasoners »[2] sont dotés d'une conscience pré-réflexive des raisons et ne sont donc pas insensibles au poids normatif des données. Ils ne possèdent toutefois pas, à l'instar des premiers, l'aptitude à (ré)évaluer leurs raisons de croire *et* à ajuster de manière rationnelle leurs croyances ou leurs raisonnements à cette réévaluation. En d'autres termes, la conscience non-réflexive des raisons épistémiques ne conditionnerait, chez eux, aucune *réflexivité* épistémique potentielle[3] : c'est en cela que, si nous comprenons bien le concept de « blind reasoner », ces derniers semblent également inaptes à la rationalisation. Une grande partie des inférences auxquelles se livrent les "raisonneurs critiques" (*critical reasoners*) au sens de Burge, c'est-à-dire les authentiques agents épistémiques, s'effectue certes d'une manière aveugle et non-critique (*op.cit.*, 99) : nous n'orientons pas constamment notre regard, de manière réflexive, sur les raisons pour lesquelles nous croyons, supposons ou acceptons tels contenus. La manière dont nous révisons nos croyances peut être non seulement conforme aux données mais également *proportionnée* à ces dernières (et donc épistémiquement rationnelle) sans que nous ayons nécessairement et simultanément présentes à l'esprit les raisons pour lesquelles nous le faisons. Mais l'agent critique se distingue par le fait qu'il est *capable* de (ré)évaluer ses raisons et d'être rationnellement motivé à modifier ses croyances du fait de cette réévaluation.

Ensuite, l'idée de rationalisation implique une forme de *sincérité* chez le sujet qui rationalise : cette activité est en effet bien liée, comme nous l'avons observé, à une croyance causale. En cela, elle se distingue du mensonge : la substitution que nous évoquions précédemment n'est donc pas intentionnelle (Knight, 1959) puisque l'influence motivationnelle est imperceptible. On peut dès lors parler du processus de rationalisation comme d'une *activité* mais non pas

2 Le "blind reasoner" de Burge ne doit pas être confondu avec ce que Boghossian (2003) nomme le "blind but blameless reasoning", c'est-à-dire la manière dont nous raisonnons en conformité avec nos principes inférentiels sans nous enquérir réflexivement de leur validité. Dans les deux cas, l'aveuglement désigne une absence de réflexivité évaluative. Mais leurs objets diffèrent : l'une porte sur les raisons à partir desquelles, par exemple, j'infère que *p* tandis que l'autre porte sur les modes inférentiels eux-mêmes que je mets en oeuvre.

3 Il s'agirait, dès lors, d'une conscience non-réflexive et non d'une conscience « pré-réflexive » au sens strict.

comme d'une *action* mentale au sens strict puisqu'il n'est pas possible de "décider" de rationaliser : je peux bien décider de chercher consciemment des raisons qui vont dans le sens de ce que je désire croire afin de susciter de manière indirecte la croyance désirée mais, et nous retrouvons ici la réfutation du volontarisme doxastique, je ne peux pas *décider de croire* que ces raisons expliquent ma croyance en espérant que la croyance succédera immédiatement à cette décision. Pour être plus précis, la « construction » biaisée de la croyance rationalisatrice ainsi que le fait de l'entretenir ne sont pas des actions. En revanche, le fait d'extérioriser et d'articuler verbalement cette croyance peut naturellement être caractérisé comme une action.

En outre, la rationalisation est censée masquer l'irrationalité au moins relative d'une croyance. Lorsque nous disons d'une croyance qu'elle est irrationnelle, nous caractérisons ici son *processus de formation*. Cette composante dynamique de l'attribution d'irrationalité est cruciale. On considère en effet la plupart du temps une croyance comme irrationnelle en examinant la manière dont elle a été acquise. Une croyance obtenue, par exemple, par *whisful thinking* sera en effet considérée comme irrationnelle quand bien même l'individu possèderait *par ailleurs* les croyances qui auraient pu constituer une base épistémique adéquate pour la croyance en question. La rationalisation est dès lors souvent conçue comme la justification d'une croyance dont la possession nous procurerait une forme de plaisir immédiat, du fait, par exemple, du confort psychique qu'elle permet- ce qui ne signifie naturellement pas que nous ayons intérêt, sur le long terme, à faire nôtre cette croyance. Il est toutefois possible que nous conformions également, dans certaines situations, ce que nous pensons à des affects dominants déplaisants. On a pu ainsi montrer que la réduction de dissonance cognitive pouvait parfois, notamment dans le cas de l'adhésion au contenu d'une rumeur, passer par l'émergence de croyances justifiant des affects négatifs, comme la peur ou l'angoisse (Elster, *op.cit.*, 132). Afin de couvrir tous ces cas, nous parlerons plus généralement, et conformément à l'usage, de "croyances motivées". Le type de motivation ici en jeu est d'origine affective et renvoie à des besoins psychiques non conscients. Il ne caractérise donc pas les motivations dites "épistémiques" qui peuvent, par exemple, inciter un individu à s'engager dans une délibération doxastique au cours de laquelle il évalue les raisons qui s'offrent à lui dans le but de former la position la plus juste sur tel sujet donné. C'est précisément cette dimension à la fois motivationnelle et affective que la rationalisation est censée recouvrir.

Il nous faut enfin distinguer la *rationalisation épistémique*, qui concerne principalement les croyances (et éventuellement d'autres états mentaux comme, par exemple, les acceptations, les suppositions, ou certaines émotions), et qui nous intéressera plus particulièrement ici, de la *rationalisation pragmatique*, qui concerne principalement nos actions, désirs ou intentions. La rationalisation pragmatique peut consister, par exemple, en la réinterprétation des raisons pour lesquelles j'ai désiré ou eu l'intention de faire quelque chose (Cohen, 1992, 65). Le personnage de Legrandin, dans *A la recherche du temps perdu*, "substitue" ainsi des motifs d'action plus décents à ceux qu'il réprouve, et qui sont pourtant bien les siens : la motivation en jeu chez ce dernier est précisément celle d'éviter l'inconfort psychique que provoquerait le fait de se représenter ses propres actions comme mues par un type de motif qu'il abhorre : le snobisme. La croyance qui résulte de ce processus motivationnel sera comme la consécration du succès de ce processus de substitution : Legrandin croit sincèrement que seules les qualités intrinsèques de la duchesse le disposent à lui rendre régulièrement visite. On comprend dès lors comment peuvent coexister chez lui anti-snobisme conscient et snobisme inconscient (Elster, 2010, 328-329). La substitution non-intentionnelle porte ici directement sur une finalité : je pense que mon désir de X visait à produire tel état de chose alors qu'il visait en réalité à produire autre chose. Une réflexion de type psychanalytique sur mes faits et gestes peut m'amener à penser que je n'ai pas allumé la télévision pour regarder un film mais,

inconsciemment, pour importuner mon père. Il existe dès lors une véritable asymétrie entre les deux types de rationalisation : si la rationalisation pragmatique masque les finalité véritables de mes désirs, intentions ou actions, la rationalisation épistémique recouvre la plupart du temps le *fait que* ma croyance était en réalité soumise à ce qui ressemble fort à une forme de finalité non-consciente, comme dans le cas où ma croyance que *p* est secrètement ajustée à mon intérêt à croire que *p* et où les raisons fallacieuses que j'exhibe n'ont servi qu'à rendre plus plausible à mes yeux et à consolider épistémiquement cette croyance dont la raison d'être réside en réalité dans cette conformité implicite. Or c'est précisément du fait de cet ajustement lui-même que ma croyance est épistémiquement irrationnelle[4]. On peut en ce sens dire que si la politesse est, comme l'écrit La Rochefoucauld, un "hommage que le vice rend à la vertu", la rationalisation est également une forme d'hommage rendu à la rationalité en ce qu'elle mime les vertus épistémiques, c'est-à-dire la sensibilité aux raisons[5]. En quoi ce phénomène peut-il toutefois intéresser l'épistémologie sociale ?

4. Le lien entre rationalisation et épistémologie sociale

Avant de montrer en quoi la prise en compte de la possibilité de la rationalisation peut intéresser l'épistémologie sociale, définissons rapidement cette dernière.

L'épistémologie sociale diffère de l'épistémologie classique sur plusieurs points. Elle s'oppose principalement à la dimension individualiste de cette dernière en partant du fait que l'homme n'est pas individuellement confronté au monde. Plus précisément, elle est sociale en ce qu'elle tient compte du fait que l'homme acquiert des croyances en société et que le *mode d'acquisition de croyances est en lui-même social* - au moins au sens où il implique plusieurs sujets. La manière dont j'acquiers des croyances peut être directement sociale, lorsque par exemple j'obtiens telle information d'un autre individu (au cours d'une interaction, par la lecture d'un livre, etc.). Mais elle peut également être indirectement sociale, dans les cas où je forme, certes, de manière autonome certaines croyances mais où cette formation elle-même suppose que je mettre en oeuvre des dispositions intellectuelles que j'ai acquises grâce à autrui (Goldman, 1999, 4). Son attention à la dimension sociale de la connaissance n'implique cependant aucune forme de relativisme social : dire que des facteurs sociaux influent sur la formation des croyances ne présuppose nullement que les normes de justification épistémique, les critères d'acceptabilité de certains contenus ou même le concept de vérité soient en eux-mêmes dépendants des contextes sociaux dans lesquels ils sont mobilisés (Kitcher, 2007). L'épistémologie sociale n'est, de plus, pas réductible à la sociologie de la connaissance. En tant qu'épistémologie, elle ne peut consister à décrire les processus sociocognitifs à l'oeuvre mais comporte une dimension normative essentielle. Elle s'interroge ainsi, par exemple, sur la

4 Le fait que le contenu d'une croyance soit façonné par des besoins psychiques inconscients est un exemple paradigmatique de processus irrationnel de formation de croyance. La caractérisation comme irrationnelle d'une telle téléologie inconsciente ne doit pas être confondue avec la réfutation de la conception téléologiste de la rationalité épistémique. Cette dernière consiste à nier que l'évaluation épistémique d'une croyance dépend de la finalité, épistémique ou non, que poursuit l'individu auquel elle est attribuée. (Cf. Kelly, 2003)

5 Nous nous concentrons dans ce travail sur la rationalisation entendue comme exposition verbale de raisons. Notre analyse ne portera donc pas sur ce qu'on a pu appeler la « rationalisation en acte » (Beauvois, Joule, 1999), c'est-à-dire le fait qu'une décision (ou une action) antérieure soit rationalisée non pas par des justifications idéelles mais par une nouvelle décision (ou une nouvelle action) qui atteste du bien-fondé de la précédente et tend donc à la faire apparaître comme rationnelle.

justification épistémique des différentes croyances que nous pouvons acquérir en société. Il existe toutefois différents domaines au sein de l'épistémologie sociale : l'épistémologie sociale collective qui s'intéresse aux états mentaux attribuées à des sujets collectifs ainsi qu'à leurs propriétés épistémiques, l'épistémologie sociale institutionnelle qui considère les institutions sociales comme des entités ayant une influence causale spécifique sur les croyances des agents sociaux et, enfin, l'épistémologie sociale interpersonnelle, à laquelle appartient notre réflexion présente, qui s'intéresse principalement aux croyances individuelles en tant qu'elles ont pour origine certaines interactions sociales (comme le témoignage, la conversation, l'exposition au discours de l'expert, etc.). Notre présente réflexion appartient à l'épistémologie sociale interpersonnelle puisqu'elle porte sur la légitimité de la croyance individuelle à la validité des raisons qu'expose autrui. Il n'est cependant pas nécessairement absurde de tenter de l'étendre à l'épistémologie sociale collective, à condition qu'une définition claire et non-sommative de l'idée de "rationalisation de groupe" puisse être donnée.

Quel lien peut-il exister entre l'épistémologie sociale et la notion de "rationalisation" ? Notre environnement social est en partie constitué d'idées auxquelles nous sommes, en tant qu'agents sociaux, exposés. La plupart du temps, ces idées sont présentées comme adossées à des systèmes de raisons qui les justifient et sont censés expliquer leur émergence[6]. Un homme politique ne se contentera pas, ainsi, d'exprimer ses positions, il les rattachera la plupart du temps à des raisons et ce sont ces dernières qu'il "livre" en quelque sorte à l'évaluation. L'exposition de raisons est une pratique sociale centrale et lorsqu'un individu désire se former une opinion sur un sujet, il peut porter son attention sur les systèmes de raisons socialement disponibles. Ainsi, si je m'intéresse à la question de savoir si la prostitution doit être prohibée, abolie, légalisée, etc., je dois me confronter aux différents systèmes de raisons, souvent concurrents, auxquels j'ai accès par différents moyens, systèmes de raisons que je peux d'ailleurs espérer enrichir par ma propre activité intellectuelle. Comme nous l'avons noté précédemment, le fait d'exposer des raisons a une dimension normative (montrer que telle idée est justifiée) et motivationnelle (susciter la croyance en telle idée). Or, il n'est pas impossible qu'une forme de rationalisation soit au principe de certains discours exposés publiquement, que ce soit dans les médias, au cours d'interactions ordinaires ou dans d'autres contextes sociaux. Le problème est le suivant : si l'exposition de raisons a souvent pour but de susciter telle croyance chez l'interlocuteur, le fait que cette dernière puisse provenir d'un discours qui constitue, en réalité, une forme de rationalisation n'oblige t-il pas le récepteur de telles idée à une certaine vigilance épistémique ? La rationalisation à laquelle peut se livrer l'émetteur d'idées n'est-elle pas susceptible d'occasionner une forme de distorsion spécifique dans la transmission d'idées, distorsion qui se distingue de celle que suscitent le mensonge ou la propagande ? Plus précisément, *le fait qu'autrui se livre à une forme de rationalisation peut-il avoir des conséquences sur la vérité hypothétique des contenus qu'il transmet,* c'est-à-dire ici sur *la plausibilité des raisons qu'il avance ?*

On peut remarquer qu'une certaine attention aux possibilités de rationalisation est ordinairement mise en oeuvre : nous sommes ainsi spontanément méfiants lorsqu'une personne expose des raisons de croire en la vérité d'un contenu qu'il est très manifestement dans son intérêt de croire. Du fait de la sincérité supposée de l'interlocuteur dans les cas de rationalisation, cette méfiance ne se double toutefois pas du soupçon selon lequel ce dernier

6 On pourrait même dire que ces systèmes de raisons contribuent à *individualiser* les idées qu'ils justifient. Il semble difficile d'attribuer une croyance commune à deux individus dont les croyances respectives peuvent certes être exprimées à l'aide d'une même proposition mais dont les contenus justificateurs diffèrent radicalement.

ferait preuve de malhonnêteté. Il existe toutefois des difficultés épistémologiques propres à l'*identification* de la rationalisation. La détection d'un cas de rationalisation est en effet problématique, et ce pour au moins trois raisons : tout d'abord, la simple corrélation, même attestée statistiquement entre, par exemple, l'intérêt social à croire que *p* et l'exposition d'un système de raisons censé justifier et expliquer cette même croyance n'est pas suffisante pour conclure que les raisons ainsi exposées n'ont pas la portée causale requise. On a souvent remarqué que le fait que la croyance que *p* soit conforme à l'intérêt à croire que *p* ne prouve nullement que la croyance en question est fausse : il n'est en effet pas logiquement impossible que la réalité soit conforme à nos désirs. Mais il faut ajouter que cette conformité ne prouve également pas que la justification ainsi produite n'est qu'une rationalisation. Il existe, autrement dit, un rapport de *sous-détermination* entre cette conformité d'une part et la présence de rationalisation d'autre part : je peux croire ce que j'ai intérêt à croire sans que cet intérêt ait pris part à la formation de cette croyance. Ensuite, le processus de rationalisation est *inobservable* : je n'ai pas accès, lors d'une interaction, à ce type de réalité que constitue la rationalisation à laquelle se livre autrui. Mais surtout, comme nous l'avons vu plus haut et du fait de la sincérité qui la caractérise, la rationalisation n'est pas même *introspectible* en première personne, ce qui explique que le soupçon de rationalisation puisse porter sur autrui aussi bien que sur soi-même. Enfin, comme l'a remarqué Kornblith (*op.cit.*, 183), la rationalisation n'est pas *transparente* aux raisons exposées. En effet, ces dernières ne portent pas nécessairement sur elles la marque de la rationalisation. Le contenu et la valeur des raisons ne sauraient être nécessairement affectés par leur source : il est parfaitement possible d'exposer d'excellentes raisons en faveur d'une croyance que l'on a pourtant acquise par un processus cognitif biaisé.

Nous n'aborderons pas ici le difficile problème des conditions de reconnaissance de la rationalisation et ne proposerons pas en ce domaine de critères d'identification. De même, nous ne nous prononcerons pas sur l'importance quantitative des cas de rationalisation : plusieurs positions à ce sujet sont possibles, et toutes renvoient à des hypothèses plus générales sur la psychologie humaine. Le fait de faire sienne l'une ou l'autre de ces hypothèses psychologiques doit avoir des conséquences sur l'attitude à adopter, sceptique ou confiante, face à cette activité sociale qu'est l'exposition de raisons. Il existe des méthodologies quelque peu "pessimistes" eu égard au statut des raisons, qui ont en partie été mises en oeuvre, à des degrés divers et d'une manière à chaque fois particulière, par ceux que l'on a nommé les "maîtres du soupçon", à savoir Nietzsche, Marx et Freud. On peut considérer qu'une partie des analyses de ces auteurs sont guidées par un principe heuristique que l'on pourrait nommer l'"hypothèse de rationalisation" : ce principe méthodologique, qui part de l'idée selon laquelle les raisons exposées sont des rationalisations, enjoint systématiquement d'enquêter sur l'origine de la croyance en ces raisons et ainsi d'identifier les causes ou déterminants authentiques (affectifs, pulsionnels, socio-économiques, etc.) que celles-ci recouvrent ou dont elles constitueraient, comme l'on dit souvent, le "symptôme". On voit qu'une telle hypothèse incite plus à la généalogie des croyances qu'à l'évaluation de leur contenu. Nous partirons ici du principe que la rationalisation épistémique existe mais qu'elle n'est pas systématique, autrement dit que certaines (et, en réalité, un nombre important) de nos croyances *sont* épistémiquement rationnelles. La question est dès lors, à présent, de savoir si la détection des cas de rationalisation a une réelle importance épistémique.

5. L'identification des cas de rationalisation est-elle épistémiquement pertinente ?

Si, d'un point de vue épistémologique, seule la vérité ou, à tout le moins, la vraisemblance des propos énoncés, c'est-à-dire ici la plausibilité des raisons exposées, m'intéresse, en quoi le fait de savoir si ces dernières sont le fruit d'une forme de rationalisation peut-il s'avérer pertinent ? Lorsqu'une personne expose des raisons en faveur de la croyance que *p*, deux types au moins d'interrogation peuvent surgir : d'une part, les *énoncés* qui constituent les arguments exposés en faveur de telle idée sont-ils en eux-mêmes corrects ? D'autre part, ces énoncés, s'ils sont corrects, *justifient*-ils réellement telle idée, autrement dit constituent-ils de véritables raisons en faveur de telle idée ? Il existe en effet une différence entre le fait de récuser certaines propositions qui sont censées constituer des raisons et celui de contester le fait même qu'elles puissent constituer des raisons. La croyance à défendre peut naturellement être vraie quand bien même seraient défaits la croyance portant sur l'état de chose censé la justifier et/ou la relation de justification entre l'état de chose et la croyance en question. Pourquoi, outre cela, se demander si l'individu "rationalise" ou non lorsqu'il livre des raisons - interrogation qui semble essentiellement psychologique ? Il existe en effet plusieurs raisons de douter de la pertinence d'une telle interrogation.

Tout d'abord, dire qu'une personne rationalise, c'est certes affirmer que les raisons qu'elle expose n'ont pas le statut explicatif qu'elles prétendent avoir mais nullement qu'elles ne sont pas en elles-mêmes valables. Ce constat n'affecte dès lors pas la valeur des arguments, qui, seule, importe. Nous pouvons parfois défendre par d'excellentes raisons des idées auxquelles nous adhérons, même si ces raisons n'entretiennent aucune relation avec le fait que nous adhérions à ces idées. Se focaliser sur la question de la rationalisation ne revient-il pas à identifier l'*explication génétique* et l'*évaluation épistémique* ? Confondre la question de l'origine avec celle de la validité, n'est-ce pas précisément le propre de ce que l'on nomme le "sophisme génétique" ? L'enquête sur la rationalisation potentielle de mon interlocuteur n'offrirait ainsi au mieux qu'une description psychologique de ses motivations. Considérons par exemple ce jugement de Toynbee sur le marxisme et le type de révolution apocalyptique qu'il croit y déceler :

> Chez Marx, la déesse "nécessité historique" est une déesse toute-puissante qui remplace Jéhovah et substitue au judaïsme le prolétariat du monde occidental moderne, tandis que le royaume messianique est représenté par la dictature du prolétariat. Malgré cela, les traits distinctifs de l'apocalypse juive traditionnelle apparaissent derrière ce déguisement transparent, et c'est en fait le judaïsme pré-rabbinique que notre philosophe impresario présente en accoutrement occidental (Toynbee, 1934, 178)

Cette description peut être lue comme l'affirmation implicite selon laquelle la théorie marxiste ne constituerait que la rationalisation de convictions religieuses non assumées comme telles par Marx. Elle est sans doute intéressante et, peut-être même, plausible : il est en effet possible qu'une influence de ce type ait opéré sur les analyses de Marx et que ces dernières constituent en partie une transposition rationnelle des conceptions religieuses auxquelles l'auteur adhérerait implicitement. Par conséquent, on peut imaginer, même si Toynbee est très loin d'en fournir la preuve, que certaines des thèses marxistes sont implicitement guidées par ce type de principes. Mais on comprend également en quoi, à partir de cette description, elle-même rendue possible par la mise en oeuvre de l'hypothèse de rationalisation, ce que l'on peut appeler des "glissements normatifs" sont susceptibles d'avoir lieu : dire que le marxisme procède d'un certain impensé messianique, n'est-ce pas en un sens le décrédibiliser d'un point de vue épistémique (surtout si l'on garde à l'esprit la charge antireligieuse de la théorie marxiste) et insinuer que cette origine contamine sa prétention à la validité ? Initialement conçue comme un outil descriptif, la présomption de rationalisation peut aisément devenir une arme de disqualification théorique. D'un point de vue strictement argumentatif, cette exégèse

n'invalide toutefois aucunement les idées marxistes. Elle ne fait au mieux qu'éclairer un cheminement intellectuel.

La focalisation sur la rationalisation peut dès lors provoquer une tendance à la *psychologisation* du débat et ainsi à son appauvrissement. De tels procédés, qui relèvent assez souvent de la paresse intellectuelle, ne permettent-ils pas de contourner les exigences argumentatives minimales ? Il n'est pas rare de voir nos essayistes et pseudo-philosophes les plus médiatisés glisser, de manière imperceptible, au cours d'un débat, de considérations épistémiques concernant la vérité ou la plausibilité d'une idée à la tentative généalogique de déceler ce que l'adhésion à cette idée « traduirait »[7]. Malgré leur apparence de profondeur, de telles considérations exégétiques ouvrent la voie à une forme d'arbitraire, car il est toujours possible de chercher après-coup des éléments confirmant nos hypothèses psychologiques les plus aventureuses et d'écarter soigneusement toute donnée contraire. Mais, fait peut-être plus grave, elles neutralisent également, au moins temporairement, toute forme d'échange argumenté concernant la vérité du contenu initialement en question. Suite à leur ouvrage *Impostures intellectuelles*, Sokal et Brickmont se sont ainsi étonnés d'un certain type d'"objection" qu'on leur fit : l'attaque concernant leurs *motivations*. Ces dernières étaient pensées soit comme conscientes (lorsqu'on les accusait de mener délibérément une campagne économique et diplomatique anti-française ou une "opération commerciale" visant à transférer des crédits de recherche vers les "sciences dures"), soit comme potentiellement inconscientes, lorsqu'on expliqua leurs propos par leur haine secrète de la philosophie et de la pensée libre et créatrice, auquel cas l'hypothèse de rationalisation fait son apparition. La quête des raisons exposées dans leurs livres aurait été silencieusement déterminée par cette hostilité, ces raisons ne constituant dès lors qu'une forme de rationalisation de ces affects négatifs. La réponse des auteurs fut dans les deux cas similaire et, semble-t-il, de pur bon sens : " même si les accusations étaient vraies, en quoi cela affecterait-il la validité ou l'invalidité de nos arguments ?" (Sokal, Brickmont, 1997, 25).

Ces procédés psychologisants peuvent ainsi, au cours d'un débat, constituer une véritable *stratégie de diversion* qui consiste à passer de l'examen des contenus à l'herméneutique, souvent sauvage, des postures. Il n'est ainsi pas rare d'entendre un individu accuser son interlocuteur, qui, par exemple, s'émeut au cours de telle discussion sur un sujet particulier, de hiérarchiser de manière sélective ses objets d'indignation. Or l'accusation d'indignation sélective est souvent la voie royale pour alimenter la présomption de rationalisation. Après avoir montré l'asymétrie dans l'évaluation, il est en effet aisé de mettre en place une grille de lecture "rationalisatrice" des raisons exposées et de tenter de déchiffrer les motifs

7 Que l'on songe à la manière dont l'idée de « déni des réalités » est, de manière souvent polémique, mobilisée chez certains de nos essayistes. La psychologisation superficielle des adhésions (passer de la question de ce que *pense* tel intellectuel, représentant politique, etc. à celle de ce qu'il ne *veut* pas voir) est ici une arme dont la force de frappe rhétorique n'a d'égal que la faiblesse argumentative. Elle permet, d'une part, de glisser de l'analyse d'un argumentaire à la détection d'une réalité *affective* prétendument sous-jacente et laisse donc totalement intacte la question débattue – notamment celle de savoir si les contenus que les individus incriminés sont censés ne pas vouloir voir constituent réellement des *objections décisives* à ces positions que l'on a si sauvagement décryptées. On passera alors, si l'humeur est à la spéculation gratuite, de l'« évidente » fausseté des discours censés procéder d'un tel déni à la prétendue « fonction » sociale, tout aussi arbitrairement imputée, qu'ils rempliraient. Mais elle permet également, d'autre part, de ne pas s'interroger sur cette étrange capacité distinctive d'*accès au réel* que s'attribuent les si courageux pourfendeurs auto-proclamés du déni – aptitude très rarement justifiée, on s'en doute, par des arguments épistémologiques, mais bien plutôt par l'invocation de vertus psychologico-morales aussi vagues que gratifiantes : la faculté de ne pas se laisser intimider par le « politiquement correct » (l'anti-bien-pensance d'un propos devenant subrepticement une preuve irréfutable de sa pertinence), la capacité de résister vaillamment au conformisme et à la pensée unique, etc. La réalité sociale est, comme chacun sait, sous nos yeux. Il suffit de vouloir *sincèrement* la voir.

psychologiques profonds, et nécessairement inavouables, censés présider à cette hiérarchisation : si tel état de chose vous scandalise alors que tel autre, analogue, vous laisse indifférent, c'est donc bien que ce qui est en jeu excède leurs propriétés objectives communes et, par conséquent, les bonnes raisons de s'indigner. L'ennui est que ce type de réplique semble souvent conçu comme une *réfutation* de la position adverse, ce qu'elle ne peut par principe pas être. La "vocation à faire parler l'inconscient des autres" (Hocquenghem, 2003, 172) est malheureusement muette sur la question de la vérité des énoncés dont elle livre l'exégèse psychologisante. Ici encore l'herméneutique des postures détourne de l'analyse des contenus et constitue une arme purement rhétorique, mais redoutable, de disqualification des discours. CS. Lewis (1970) a, à ce propos, forgé le concept de *bulverism* afin de qualifier, plus généralement, toute attitude consistant non pas à examiner la valeur de vérité d'une doctrine mais à partir plutôt du principe qu'elle est fausse pour tenter d'en faire l'étiologie. Ce type de procédé peut conduire à une régression à l'infini : il est toujours possible de tenter de dévoiler les motivations inconscientes du discours qui prétend lui-même dévoiler les motivations inconscientes, etc. (Sloane, 1944).

On pourrait ajouter que, très souvent, la focalisation sur la rationalisation s'adosse à un projet réductionniste,en l'occurrence à ce que Boghossian (2006) nomme le "constructivisme de l'explication rationnelle", c'est-à-dire l'idée selon laquelle les raisons épistémiques de croire sont par principe impuissantes à expliquer l'émergence d'une croyance. On peut imaginer une version forte de ce constructivisme qui dirait qu'une authentique explication doit *substituer* à ces raisons apparentes les véritables motivations (pragmatiques, sociales, pulsionnelles, etc.). Une version faible se limiterait, quant à elle, à affirmer que de telles explications doivent être *complétées* par l'examen de ces motivations. Quoi qu'il en soit, on retrouve dans les deux cas l'idée selon laquelle la pure exposition de raisons n'est qu'une reconstruction avantageuse, c'est-à-dire épistémiquement acceptable, de nos processus cognitifs. L'hypothèse de rationalisation peut ainsi conduire à une forme de "scepticisme motivationnel", pour reprendre l'expression de Korsgaard (1986), qui consiste à penser que les bonnes raisons en faveur de la croyance que *p* ne peuvent par elles-mêmes inciter à croire que *p*.

Or, qu'il s'agisse de la version forte ou de la version faible, un tel réductionnisme est peu vraisemblable. Comme on l'a souvent remarqué (Laudan, 1977, 207-208 ; Putnam, 1984, 182), un tel projet semble être auto-réfutant puisqu'il s'appliquerait également au discours sceptique lui-même : si toute exposition de raison n'est qu'une forme de rationalisation, les raisons qu'expose le sceptique sont elles-mêmes des rationalisations. Le sceptique serait parvenu lui aussi à ses conclusions sceptiques d'une manière irrationnelle, ce qui n'est certes pas une objection contre la validité de ce qu'il avance mais plutôt contre l'idée, qui semble sous-jacente à sa démarche, de nous convaincre par ces raisons, aussi impeccables soient-elles. On peut également remarquer que l'adoption d'un tel principe déstabiliserait tout un pan de notre vie intellectuelle et sociale : on ne pourrait ainsi, par exemple, plus *exiger* d'une personne qu'elle croie que *p* sur la seule base des preuves en faveur de *p*. Il deviendrait en ce sens inutile d'exposer des raisons. Nous serions par principe insensibles aux données, c'est-à-dire incapables de nous conformer à ce qu'elles nous "enjoignent" de croire. Remarquons également que notre conception ordinaire de la conversation serait profondément transformée : on n'écouterait plus, la plupart du temps, les contenus (ou les raisons) exposées pour eux-mêmes mais on chercherait toujours à déchiffrer ce que traduisent ou trahissent les jugements émis. Ce dernier argument est toutefois de portée limitée car la présomption de rationalisation ne semble pas en elle-même impliquer le constructivisme de l'explication rationnelle.

6. La légitimité de la prise en compte des possibilités de rationalisation

Il existe toutefois au moins une raison de penser que la détection de cas de rationalisation doit intéresser l'épistémologie sociale.

Comme nous l'avons remarqué précédemment, des idées *et* des systèmes de raisons sont exposés et appartiennent de ce fait à notre environnement social. Or, il se peut que ces systèmes de raisons constituent des rationalisations. Comme nous l'avons vu, la rationalisation est une restitution partielle des systèmes de raisons internes aux processus biaisés d'acquisition de croyances. Elle est en cela aveugle au biais lui-même et ne prélève sur ces processus que les éléments apparemment acceptables d'un point de vue épistémique. Cet aveuglement au principe de sélection des raisons rend dès lors, comme le remarque Kornblith, *cette exposition elle-même sélective*. Si les raisons exposées en faveur d'une idée ont été inconsciemment triées à l'aune des besoins psychiques de l'individu ou du groupe d'individu qui se réclame de cet argumentaire, nous pouvons, en tant qu'agents sociaux exposés à ces systèmes de raisons manquer des outils permettant d'*évaluer adéquatement* les raisons proposées. La rationalisation n'affecte, certes, pas nécessairement les raisons exposées elles-mêmes. Elle peut cependant rendre plus difficile l'évaluation épistémique, et ce de deux manières : d'une part, on peut ne pas voir, en l'absence de connaissances approfondies, si les raisons exposées sont bien des raisons en faveur de telle idée ; d'autre part, il se peut que les raisons offertes soient en réalité défaites par des raisons contraires auxquelles l'individu qui rationalise est par principe insensible. Le processus sélectif de traitement des raisons, et sa restitution reproductrice de biais, peuvent ainsi masquer certaines réalités nécessaires à une bonne évaluation de la position défendue par l'individu qui se livre à cette rationalisation.

Certes, comme le remarque Kornblith (*op.cit*., 183), la diffusion de rationalisations peut produire, chez un interlocuteur rationnel, des croyances tout à fait légitimes. Il peut être épistémiquement rationnel, de ma part, de croire en la validité des raisons qu'expose un individu se livrant à une rationalisation en faveur de sa croyance motivée : si ces raisons semblent constituer en elles-mêmes de bonnes raisons et si ma connaissance du sujet dont il est question est limitée, il semble parfaitement rationnel de baser ma croyance sur l'argumentaire, apparemment irréprochable, qui m'est proposé. Je suis bien, dans cette situation, sensible aux raisons exposées. Il est toutefois légitime d'aspirer à former plus que de simples "croyances rationnelles" ainsi entendues. Nous désirons en effet, la plupart du temps, être informés : nous considérons qu'il est préférable d'être mis en présence d'un grand nombre d' (sinon de la totalité des) éléments pertinents pour procéder à une évaluation épistémique rationnelle *et adéquate*, c'est-à-dire conforme aux données accessibles. Il ne s'agit pas ici de "confiance" à proprement parler puisque le thème de la confiance en épistémologie du témoignage est le plus souvent lié à la possibilité du mensonge. Or l'individu qui rationalise est, selon notre caractérisation initiale, parfaitement sincère. Il s'agit plutôt d'un type de confiance portant sur *les capacités épistémiques* de l'interlocuteur, par exemple son aptitude à ne pas se livrer à un traitement biaisé des données, quel que soit par ailleurs son désir de croire ou non à tel contenu particulier. Ce type de confiance, qui constitue un ingrédient essentiel de l'autorité épistémique (que nous devons distinguer de l'autorité purement institutionnelle et, par conséquent, de la forte crédibilité que nous attribuons à certains individus ou à certaines sources d'information, porte sur la capacité d'autrui à restituer d'une part et à intégrer d'autre part à son raisonnement et à l'élaboration de sa position les données les plus convaincantes dont il dispose, qu'elles aillent ou non dans le sens des propositions qu'il aimerait croire vraies. En ce sens, la confiance en ces capacités épistémiques de mon interlocuteur est tout aussi nécessaire que la confiance en la véracité de ses propos. La raison de cette nécessité est identique dans les deux cas : nous ne sommes pas experts en toute chose

et devons par conséquent nous en remettre, la plupart du temps, à la parole d'autrui. C'est pourquoi la confiance en l'impartialité de la restitution des raisons qui sont exposées en faveur de certaines idées, confiance qui peut naturellement ne pas être honorée, semble souvent nécessaire.

L'identification de cas de rationalisation peut dès lors être essentielle en ce qu'elle nous permet d'avoir un regard critique sur les systèmes de raison exposés. Sans céder au sophisme génétique, on remarque que les *considérations portant sur la genèse d'une pensée peuvent donc avoir une importance épistémique.* Elles peuvent nous aider à évaluer la vraisemblance d'un discours et nous inciter à approfondir notre examen des raisons proposées mais aussi à enquêter sur l'existence hypothétique de données contraires à celles qui sont exposées. Si nos remarques sont correctes, le concept de "rationalisation" est certainement un concept crucial pour l'épistémologie sociale interpersonnelle. Dès lors, une forme de scepticisme à l'égard des raisons peut être légitime. Toutefois, ce scepticisme doit être mesuré. Autrement dit, et si l'on tient compte des objections faites plus haut au scepticisme radical à l'égard des raisons, il ne doit pas concerner la *possibilité de la croyance rationnelle* en général et ne peut, par conséquent, identifier la rationalité à la rationalisation, c'est-à-dire considérer que toute exposition de raison est nécessairement une restitution biaisée ou une reconstruction artificielle.

Comment, toutefois, mettre en oeuvre ce scepticisme ? Sur quel type d'indice doit se baser la présomption de rationalisation ? Comme nous l'avons vu plus haut, la rationalisation pose un problème épistémologique. En effet, celle-ci n'est, la plupart du temps, pas transparente aux raisons. Ces dernières sont dès lors muettes et ne peuvent fournir la preuve de leur origine. Ce n'est, cependant, pas toujours le cas : les raisons, ou ce qui est invoqué comme raison en faveur d'une croyance, peuvent fournir une base fiable d'identification d'un cas de rationalisation. On peut en effet parfois considérer que les raisons exposées par autrui sont si faibles qu'elles trahissent le fait que le sentiment qu'il a de la plausibilité de ce qu'il avance est affecté. On en infère dès lors que la croyance d'autrui selon laquelle tel contenu justifie son opinion est si peu vraisemblable qu'elle doit relever d'un processus biaisé et donc être une croyance motivée. Dans d'autres situations, je peux directement constater que la remémoration d'autrui est biaisée. Ce dernier cas suppose, toutefois, que j'ai eu accès, directement ou par témoignage, au même données qu'autrui : c'est en effet parce que je connais un ensemble de souvenirs plus large que ceux dont il me fait part et que je constate que les seuls souvenir qu'il évoque vont dans le sens de ce qu'il pense que je peux détecter un cas de rationalisation. Nous n'avons toutefois pas, le plus souvent, accès à ce type de données en faveur de l'hypothèse de rationalisation. La tâche paraît dès lors délicate : il faudrait connaître le système mental d'autrui, sa biographie, etc. pour pouvoir identifier précisément un cas de rationalisation, c'est-à-dire pour savoir ce qu'il désire croire et par conséquent ce qu'il "se fait" croire.

Toutefois, comme le remarque Kornblith (*op.cit.*, 192-193), il revient aux sciences sociales, qu'il s'agisse de la sociologie ou de la psychologie sociale, de tenter de détecter les *sources sociales* de distorsion de nos processus de formation de croyances et, ainsi, de rationalisation. Ces sources de rationalisation ne seraient dès lors plus conçues comme idiosyncrasiques. S'il est par exemple légitime, comme le soulignent un grand nombre de penseurs, d'inspiration marxiste ou non, de rattacher certaines croyances à l'appartenance sociale de l'individu qui les entretient, l'identification des propriétés sociales d'un individu peut alors fournir un indice nous incitant à exercer cette forme de vigilance épistémique qu'implique la présomption de rationalisation. Il nous faut toutefois réfléchir sur les circonstances sociales d'activation de ce type de biais : cette vigilance ne peut pas s'exercer dans tout contexte, à moins de supposer

que le poids de notre appartenance sociale s'exerce indifféremment sur la totalité de nos croyances, ce qui paraît peu vraisemblable. D'où l'intérêt de définir des *situations sociales typiques* où cette vigilance semble requise : on peut, par exemple, supposer qu'un très grand nombre de discours, dès lors qu'ils portent plus ou moins explicitement sur le monde social ou les propriétés sociales de l'individu qui l'expose, sont susceptibles de constituer (sans que cela soit nécessairement le cas) une forme de rationalisation. Le discours d'un professeur de philosophie se livrant à un éloge inconditionnel de sa discipline et de la manière dont elle est enseignée doit, par exemple, légitimement inciter à la prudence. D'une manière plus générale, lorsqu'on peut voir un lien, pour tel individu, entre ce que l'on sait être son intérêt à croire, du fait, par exemple, de son appartenance sociale et l'idée qu'il tente de justifier, la même prudence face aux raisons exposées semble requise. Ainsi, les raisons dont argue un homme politique expliquant en quoi les mesures que prône le parti adverse mènent nécessairement à l'échec susciteront raisonnablement ce type de réflexivité critique.

Le champ de l'identification de la rationalisation ne saurait cependant s'arrêter là. Certaines sources potentielles de distorsion dans la restitution des raisons de croire ne semblent pas nécessairement réductibles à l'appartenance sociale des individus concernés. On peut considérer que certains discours publiques (politiques, médiatiques, etc.) donnent une forme élaborée et argumentativement plus acceptable à certaines croyances ou sentiments spontanés. Un discours expliquant, par exemple, que telle arrivée de population est dangereuse pour l'équilibre démographique d'un pays ou pour le maintien certaines valeurs essentielles peut offrir une justification rétrospective à certaines appréhensions ou craintes préexistantes mais surtout, de ce fait, fournir les éléments nécessaires à la rationalisation de ces mêmes craintes. Autrement dit, le fait d'être exposé à ces discours et convaincu de leur légitimité peut inciter un sujet à *réinterpréter la manière dont sa croyance ou son appréhension s'est formée* à la lumière de ces justifications nouvellement acquises. La prise en compte de cette possibilité peut inciter, par exemple, un sociologue, à être vigilant face aux discours tenus lorsqu'il enquête sur le rapport qu'entretiennent des individus à ces mêmes réalités[8]. Il ne s'agit toutefois ici que de quelques remarques. Un tel sujet, à savoir l'identification, pour une période donnée, des problématiques socialement les plus propices à susciter une forme de rationalisation de la part des sujets qui s'y réfèrent, mériterait, peut-être, d'être approfondi.

Une dernière précision doit être faite. Notre propos n'implique nullement, d'une part, que la conformité entre la croyance que *p* d'un individu et l'intérêt qu'il peut avoir à croire que *p* soit nécessairement le signe de la contamination du croire par l'intérêt. Comme nous l'avons écrit plus haut, cette conformité peut relever de la coïncidence et nous pouvons avoir d'excellentes raisons épistémiques d'entretenir des croyances qui correspondent par ailleurs à ce que nous désirons croire. Mais, d'autre part, il ne suppose également pas que l'appartenance sociale n'agit sur nos croyances que par l'intermédiaire de l'intérêt social qui en serait le produit. Comme le remarque Elster (1982), une adhésion peut s'avérer conforme à ma position sociale, c'est-à-dire être le fruit de ma perspective locale sur le monde, sans qu'aucun élément motivationnel ne soit intervenu au cours de son élaboration : elle peut être le produit de ma

8 Il est vrai que nous renouons, dans ce cas, avec le sens premier du terme de rationalisation puisqu'il s'agit là d'une addition postérieure de raisons. Toutefois, on peut imaginer que les discours politiques, médiatiques, etc. nous amènent à *réinterpréter* notre expérience passée. Certaines expériences peuvent bien être au principe de certaines craintes mais la rationalisation consiste à réinterpréter, sous l'effet de l'adhésion à certains discours, ces mêmes expériences et à y voir non pas seulement de simples causes mais des justifications de ces mêmes craintes. Pour l'idée selon laquelle certains discours permettent d'interpréter ou de réinterpréter nos expériences, pratiques, etc. cf. Scott, 2009

position sans être nécessairement ajustée à mon intérêt. En ce sens, l'explication par la position est conceptuellement distincte de l'explication par l'intérêt. La prise en compte de la manière dont l'intérêt peut participer silencieusement à la formation de nos croyances n'implique dès lors nullement de succomber à ce que Tolman a nommé l'"impérialisme motivationnel".

7. Conclusion

Si ces remarques sont correctes, il n'existe pas de fossé entre, d'un côté, l'enquête portant sur les motivations et, de l'autre, l'évaluation du contenu (c'est-à-dire, ici, des raisons exposées) mais au contraire une forme de "va-et-vient" entre le psychologique et l'appréciation de la valeur épistémique des arguments : le constat de la conformité de la croyance que *p* au désir ou à l'intérêt que peut avoir un individu à croire que *p* incite à évaluer avec plus d'attention les raisons exhibées et à enquêter sur les objections possibles que l'on peut faire valoir contre elles, et ce non pour s'informer de la psychologie de l'individu (bien que cela puisse être en soi intéressant) mais pour évaluer épistémiquement son discours et, à travers cela, former une croyance non biaisée sur tel sujet. Nous retrouvons ici l'une des idées de Goldman selon laquelle l'épistémologie sociale a en partie pour but de réfléchir aux conditions sociales de maximisation des croyances vraies (Goldman, *op.cit.*, 5).

Ce type d'analyse peut également concerner l'attitude à adopter vis-à-vis des discours philosophiques. Comme le souligne Kornblith (*op.cit.*, 193), il est tout à fait possible que le poids des préjugés et de l'éducation soit plus fort qu'il n'y paraît dans certains domaines de la philosophie comme l'éthique ou la philosophie politique. Ici encore, cette vigilance, lorsqu'elle est légitime, doit aiguiser notre examen des raisons plutôt qu'être mobilisée comme une arme rhétorique de disqualification des discours. Elle peut ainsi être mobilisée lorsque nous tentons d'évaluer la rationalité de la position d'un philosophe, auquel cas il est nécessaire de reconstituer l'environnement épistémique (principalement constitué par les données et arguments auxquels il a ou avait accès) au sein duquel elle s'insère, afin de voir si sa thèse leur est ajustée. L'hypothèse de rationalisation, qui doit naturellement être nourrie empiriquement, est ainsi susceptible de stimuler le sens critique en philosophie. Elle unit dans un même mouvement considérations génétiques et épistémiques[9].

Bibliographie :

Alston William P., 1985, "Concepts of Epistemic Justification", *The Monist*, 68 (1), p. 57-89

Beauvois Jean-Léon, Joule Robert-Vincent, 1999, "A radical point of view on dissonance theory" *in* E. Harmond-Jones, J.Mills (sous la direction de), *Cognitive Dissonance : progresson a pivotal theory in social psychology*, Washington, American Psychology Association, p. 43-70

Boghossian Paul, 2003, "Blind reasoning", *Aristotelian Society Supplementary Volume,* 77 (1), p. 225–248 ; 2006, *La peur du savoir*, Marseille, Agone, [trad. fr. 2009]

9 Je remercie Pierre Livet pour ses remarques et suggestions.

Brickmont Jean, Sokal Alan, 1997, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob

Burge Tyler, 1996, "Our Entitlement to Self-Knowledge", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 96, p. 91-116 ; 2000, "Reason and the first person", *in* Crispin Wright, Barry C.Smith, Cynthia Mac Donald (sous la direction de), *Knowing our own Mind*, Oxford, Clarendon Press p. 243-270

Cohen Jonathan (1989), *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Oxford University Press

Davidson Donald, 1993, *Actions et évènements*, Paris, Vrin

Elster Jon, 1982, "Belief, Bias and Ideology", *in* Martin Hollis, Steven Lukes (sous la direction de), *Rationality and Relativism*, p. 123-148, Oxford : Basil Blackwell ; 2010, *L'irrationalité, Traité critique de l'homme économique II*, Paris, Seuil

Goldman Alvin, 1999, *Knowledge in a social world*, Oxford, Oxford University Press

Hocquenghem Guy, 2003, *Lettre ouverte à ceux qui sont passés du col Mao au Rotary*, Marseille, Agone

Kelly Thomas, 2003 "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality : A Critique", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol 66 (3), p. 612-640

Kitcher Philip, 2007, "Contraster les différentes conceptions de l'épistémologie sociale", *in* Alban Bouvier et Bernard Conein (sous la direction de), *L'épistémologie sociale, une théorie sociale de la connaissance*, p. 55-78, Paris, Editions de l'EHESS

Klein William M, Kunda Ziva, 1992, "Motivated Person Perception : Constructing Justifications for desired Beliefs", *Journal of Experimental Social Psychology*, 28 (1), p. 145-168

Knight Thomas S, 1959, "A Note on "Rationalization"", *American Speech*, 34 (3), p. 238-239

Kornblith Hilary, 1999, "Distrusting reason", *Midwest Studies in Philsophy*, 23 (1), p. 181-196

Korsgaard Christine M, 1986, "Skepticism about Practical Reason", *The Journal of Philosophy*, 83 (1), p. 5-25

Kunda Ziva, 1990, "The Case for Motivated Reasoning", *Psychological Bulletin*, 108 (3), p. 480-498

Lewis Clive Staples, 1970, *God in the dock : Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper, (Grand Rapids, MI : William N. Eerdmans Publishing Co)

Laudan Larry, 1977, *la dynamique de la science*, Bruxelles, P. Mardaga, [trad. fr. 1987]

Mauduit Laurent, 2012, *Les imposteurs de l'économie*, Paris, Jean-Claude Gawsewitch

Pareto Vilfredo, 1917, *Traîté de sociologie générale*, Paris, Droz, [trad. fr. 1968]

Pettit Philip, 2007, "Rationality, Reasoning and Group Agency", *Dialectica*, 61, (4), p. 495-519

Putnam Hilary, 1981, *Raison, vérité et histoire*, Paris, Minuit, [trad. fr. 1984]

Sloane Eugene H, 1944, "Rationalisation", *The Journal of Philosophy*, 41 (1), p. 12-21

Scott Joan Wallach Scott, 2009, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris, Fayard

Toynbee Arnold, 1934, *A study of History*, vol II, Oxford, Oxford University Press

Weber, 1947, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon [trad. fr. 1964]

Williams Bernard, 1973, "Deciding to believe" in Williams, *Problem of the self*, p. 136-151, Cambridge, Cambridge University Press