

LA GRAMMAIRE DE L'ASSENTIMENT REVISITEE

Pascal Engel
Université de Paris-Sorbonne

In R. Pouivet, S. Gironde eds, Analyse et théologie, Paris, Vrin 1999

*A Frédéric Nef, qui m' incita à lire Newman peu
avant l'incendie de sa bibliothèque*

Bien que célèbre à son époque, l'*Essai sur la grammaire de l'assentiment* (1870)¹ du Cardinal Newman n'est plus tellement lu aujourd'hui, du moins par les philosophes. Cet oubli est injuste, car c'est l'une des contributions les plus importantes à l'épistémologie de la croyance religieuse en même temps qu'une contribution à l'épistémologie de la croyance tout court. C'est sous ce dernier aspect que le livre de Newman m'intéresse. Car il porte sur certaines des questions les plus fondamentales de la philosophie de la croyance : la croyance est-elle un état passif ou un état actif de l'esprit ? Peut-elle subir l'influence de la volonté et si oui comment ? Les croyances sont-elles des états dispositionnels essentiellement liés à l'action, où sont-elles des états distincts ? La croyance est-elle un état mental unifié, ou s'agit-il d'un genre qui a de nombreuses espèces ? La croyance est-elle une relation d'un individu avec des entités concrètes, telles que des phrases ou des représentations mentales, ou bien est-elle une relation avec des entités abstraites, telles que des propositions ? Les croyances ont-elles des degrés ? Peut-on croire quelque chose sur la base de données insuffisantes,

¹ Je cite d'après l'édition Longmans de 1903, mais en donnant seulement les numéros de chapitres et de paragraphes. L'édition la plus récente est celle d'Oxford. Il existe une traduction française due à « Madame G.,

voire même à l'encontre des données dont dispose ou contre toute évidence ? Y a-t-il une « éthique de la croyance » distinctive et propre aux normes cognitives ou épistémiques ? Ces questions, et bien d'autres ², figurent sur l'agenda de toute analyse philosophique de la croyance. Newman entreprend de répondre à un bon nombre d'entre elles, de manière plus ou moins explicite, sans les formuler exactement dans les termes contemporains que je viens d'utiliser. L'originalité de sa démarche, par rapport à celles de nombreux écrits sur la croyance religieuse, tient au fait qu'il tient à se demander d'abord en quoi consiste le phénomène ordinaire de la croyance, en tant qu'attitude naturelle de l'esprit, pour s'interroger ensuite, et sur cette base, sur le phénomène de la croyance religieuse : il ne considère pas la croyance religieuse comme foncièrement distincte dans ses caractéristiques, de la croyance « normale » empirique, et c'est qui donne à sa pensée un tour naturaliste et descriptif (sans doute hérité de Locke, de Hume, de Paley, et des philosophes britanniques des Lumières)³. Cela n'empêche évidemment pas Newman d'avoir comme objectif principal d'appliquer les résultats de sa discussion à une analyse de la croyance religieuse, à laquelle il consacre deux chapitres (V et X). Au fondement de sa démarche quasi-empiriste, il y a le désir de distinguer la foi religieuse de l'homme de la rue de celle du théologien. Mais je ne traiterai pas ici de ce point. Je ne considérerai que son analyse générale de la croyance et de l'assentiment, et en particulier sa critique de la conception lockéenne des degrés d'assentiment et sa distinction entre l'assentiment « réel » et l'assentiment « notionnel ». Le premier point concerne le type d'attitude qu'est la croyance, et la question de savoir si on doit la distinguer d'un autre type d'attitude, l'assentiment. Le

Paris » en 1907, et une traduction meilleure, mais partielle, due à S. Jankelevitch, 1945 ; il y a aussi une traduction plus récente, que je n'ai pas utilisée (celle de MM Olive, Paris, 1975)

² Pour une introduction, cf. Engel 1995

³ On peut même dire que c'est ce refus de considérer la croyance religieuse comme foncièrement distincte, en tant que foi, des croyances empiriques ordinaires, qui constitue la base de l'approche empiriste et naturaliste en philosophie de la croyance. Hume par exemple, entreprend de donner une analyse de la croyance comme phénomène psychologique indépendamment de ses contenus et de ses modes de justification. Evidemment la question de savoir si cette entreprise peut être menée jusqu'à son terme est une autre question.

second concerne le problème du contenu et du mode de justification de nos croyances. Les deux, en fait, ne peuvent pas, selon Newman, être complètement séparés. Je voudrais essayer de montrer que bien que les distinctions introduites par Newman sont très importantes en elles-mêmes, elles ne sont pas dénuées d'ambiguïtés et de confusions, en sorte qu'il nous faudra les reformuler.

1. La taxinomie newmanienne des attitudes doxastiques

L'un des traits les plus frappants de l'analyse newmanienne de la croyance dans son *Essai*, pour un lecteur contemporain, est qu'il ne parle pas tant de « croyance » que d'« assentiment ». Essayons d'abord de décrire, à grands traits, sa taxinomie de ce que l'on peut appeler les attitudes doxastiques. En fait, l'« assentiment » selon Newman est l'attitude générique dont la croyance est une espèce, bien qu'il semble supposer qu'il existe une attitude plus générique encore, celle qui consiste à « maintenir une proposition » (*holding a proposition*), ce qui n'est possible que si l'on peut d'abord l'« appréhender » (*apprehend it*). Par « proposition », Newman semble entendre à la fois une entité linguistique concrète telle qu'une phrase composée d'un sujet et d'un prédicat et une entité mentale, telle qu'une représentation ou un ensemble d'idées dans l'esprit liées par une structure sujet-prédicat. Il ne distingue pas, comme nous le faisons aujourd'hui, entre des phrases d'une part et les significations de ces phrases. Ce qu'il appelle « appréhension » d'une proposition ressemble beaucoup à ce que nous appelons « entretenir » une proposition, c'est-à-dire la considérer sans l'affirmer. En ce sens, appréhender une proposition ce n'est pas encore la tenir pour vraie, ou, comme Newman le dit parfois, l'accepter. Or, et c'est l'une de ses doctrines les plus importantes, Newman distingue ensuite deux types d'appréhension, « notionnelle » et « réelle ». Une appréhension est « réelle » si elle porte sur une entité concrète, existante ou pas ; elle est « notionnelle » si elle porte sur une entité abstraite. « Réel », par conséquent, ne doit pas être confondu avec « existant » (cela veut dire qu'il y a une *res*, mais

celle-ci peut exister ou pas). L'assentiment réel repose toujours sur une expérience particulière d'un sujet, tel qu'une perception, bien qu'on puisse conserver cette expérience en mémoire. Il repose sur l'appréhension d'une chose individuelle. C'est ce que Newman appelle proprement une *croyance* (*belief*) (IV, 3). L'appréhension et l'assentiment notionnels, au contraire, impliquent des relations à des entités abstraites et générales, et sont moins vives ou plus faibles dans l'esprit. Newman distingue quatre sortes d'assentiments de ce type : les *professions*, par lesquels on donne son assentiment à ce que l'on ne comprend pas totalement, les *créances* (*credences*), qui sont des assentiments obtenus par ouï-dire, des opinions ou des conjectures à demi-pensées, les *présomptions*, par lesquelles nous avons confiance en certains principes instinctifs, et les *spéculations*, qui sont des acceptations de propositions explicitement tenues pour vraies. Newman propose également de distinguer l'assentiment *complexe* et l'assentiment *simple*. Il appelle le premier *certitude matérielle* et le second *certitude*. Ils ont tous les deux un élément réel et un élément notionnel, et ont tous deux à voir avec nos raisons de donner notre assentiment à des propositions, ou avec les justifications que nous avons pour les accepter. Les certitudes sont des assentiments devenus complexes et persistants. Pour compléter cette taxinomie générale, il faut mentionner une dernière division : la division entre *assentiment* et *inférence*. L'inférence, comme l'assentiment, est un acte de l'esprit qui conduit à accepter une proposition ; mais elle n'est pas, selon Newman, une forme d'assentiment : car elle est *conditionnée* par l'acceptation d'autres propositions, alors que l'assentiment est *inconditionnel*. L'inférence est affaire de degré : en inférant, nous acceptons des propositions sous certaines conditions, alors que quand nous donnons notre assentiment nous acceptons ces propositions pleinement, sans considérer leurs raisons. Ainsi l'assentiment est-il affaire de tout ou rien, et ne peut avoir de degrés.

Essayons de résumer cette taxinomie complexe sur un tableau :

APPREHENSION

| | | | |
|-------------|--|-----------|------------|
| ASSENTIMENT | | INFERENCE | |
| (DOUTE) | | | |
| Réel | Notionnel | Formelle | Informelle |
| Naturelle | | | |
| (croyance) | Profession Créance Opinion Presomption Spéculation | | |
| Simple | Complexe | | |
| (Certitude) | | | |

Pour le moment, je n'ai fait qu'énoncer les distinctions que Newman propose sans les expliquer. Comme on le voit il ne considère pas que toutes les attitudes mentales que l'on peut ranger sous la catégorie générale de la croyance se réduisent à un même type, et sa grammaire de l'assentiment le conduit à soutenir que la croyance n'est pas une attitude unifiée⁴. Mais peut-on seulement dire que ces variétés d'attitudes sont des variétés de croyance ? Comme on l'a vu, la croyance apparaît aussi dans cette classification comme une espèce dont

l'assentiment est le genre (un assentiment réel). Mais d'un autre côté, il appelle quelquefois des variétés d'assentiment notionnels (comme les créances et les opinions (VI.1, p.167) des « croyances ». Un autre problème est qu'il dit quelquefois que les créances, les présomptions, etc. ne sont pas des assentiments, mais des inférences (par exemple p.175). Et quand il en vient aux diverses sortes d'attitudes auxquelles conduisent les assentiments dans le domaine religieux, Newman parle de « croyances », cette fois en un sens plus proche de celui de la foi.

On peut espérer éclairer un peu ces distinctions hésitantes en considérant ses deux distinctions principales entre assentiment notionnel et réel, et entre assentiment et inférence. Commençons par la seconde.

2. Assentiment et inférence : l'assentiment a-t-il des degrés ?

Le meilleur moyen d'approcher la distinction de Newman entre assentiment et inférence est d'examiner la critique qu'il adresse à la célèbre doctrine des degrés d'assentiment de Locke, dans son chapitre VI (« L'assentiment considéré comme conditionnel »), où il considère les vues de Locke dans la section « Sur la probabilité » de l'*Essai* (IV, 15). Comme on le sait, Locke y soutient qu'il existe, associés à chaque proposition, des degrés de probabilité qui sont la mesure de notre assentiment, ou de notre confiance envers une proposition. Sur la base de ce principe, Locke formule sa règle simple au sujet de l'éthique de la croyance : *le degré de notre assentiment à une proposition devrait être proportionné à la force des données dont nous disposons en faveur de cette proposition*.⁵ Newman conteste aussi bien la thèse de Locke que sa règle d'éthique de la croyance. Contre ces thèses il remarque que nous pouvons

⁴ Un wittgensteinien dirait sans doute ici que la « grammaire » d'une notion est un jeu de langage unifiant des concepts sous des ressemblances de famille, et que la texture ouverte du concept de croyance implique cette non unification. Pourtant par « grammaire » Newman semble bien entendre une taxinomie systématique.

⁵ j'utilise ici la formulation de H.H.Price (Price 1967, p.131) ; en fait la règle de Locke est plus complexe, voir Helm 1994, pp 85-90.

continuer à donner notre assentiment à une proposition quand bien même nous avons oublié les raisons pour lesquelles nous la soutenons, et que quelquefois nous avons d'excellentes raisons pour soutenir une proposition, bien que nous ne donnions pas notre assentiment à celle-ci. Comme il le dit « Un homme convaincu contre sa volonté peut rester dans le même sentiment ». Mais comme tels, comme le note Price (1967, p.136), ces arguments ne prouvent rien contre Locke : ils montrent simplement que nous pouvons avoir des comportements irrationnels en continuant à soutenir des propositions que nous avons cessé de tenir pour vraies, ou que nous pouvons sauter sur des conclusions que nous affirmons sans avoir des raisons appropriées. Locke ne nie pas qu'il y ait de tels cas anormaux, qui ne montrent pas que dans les cas normaux nous proportionnons nos assentiments à nos degrés de justification empirique. Pour que Newman ait un argument contre Locke, il faut qu'il défende l'idée que dans le cas normaux, notre assentiment n'est pas susceptible de degrés. Et c'est bien la thèse de Newman. Il soutient que Locke a confondu l'*inférence*, qui admet des degrés, avec l'*assentiment*, qui n'en admet pas. Le principe de sa distinction entre les deux types d'états mentaux est le caractère *conditionnel* de l'inférence, par opposition au caractère *inconditionnel* de l'assentiment. Selon Newman, quand nous faisons une inférence, nous l'acceptons sous la condition de certaines prémisses. Une inférence est toujours conditionnée par ces prémisses, qu'il s'agisse d'une inférence « formelle » (déductive) ou d'une inférence « naturelle » ou inductive de la forme « Parce qu'il y a des faits A, B, C... P est vrai (ou probable). Quand nous faisons un acte d'inférence de ce type, nous reconnaissons qu'il y a des « raisons » pour soutenir P sur la base de faits A, B, C, etc. Ce que Newman semble dire est que la proposition P fait l'objet d'un assentiment sur la base de ces faits ou raisons, et qu'elle est distincte de ceux-ci. Mais, comme le note encore Price (1967, p.139 sq.), nous devrions nous attendre à ce que Newman dise qu'en inférant il nous faut donner notre assentiment à des propositions, et que c'est différent du fait de remarquer une implication. En

d'autres termes, il y a une différence fondamentale entre, d'un côté, « P donc Q », où il faut asserter P pour dériver Q, et de l'autre « si P alors Q », où « P » est seulement considéré et non affirmé. Ce point est celui que Geach, qui en donne le crédit à Frege, considère comme essentiel dans les inférences en *modus ponens* : dans « P, et si P alors Q, alors Q », la seconde occurrence de « P » n'est pas assertée, à la différence de la première.⁶ Mais si une inférence est de la forme « P donc Q », comment peut-elle être conditionnelle et comment peut-elle ne pas présupposer un acte d'assertion ou d'assentiment ? En fait Newman (*op cit*, p. 182, p.147 de l'édition de 1947) semble confondre les deux quand il remarque que nous pouvons parler d'un « assentiment conditionnel » et soutient que bien que nous mettions une condition à notre assentiment, l'assentiment n'est pas conditionnel. Car il dit que l'assentiment à « Si cet homme souffre de phthisie, ses jours sont comptés » est aussi peut conditionnel que l'assentiment à « Les jours de ce patient phthisique sont comptés », qui est une proposition équivalente, en dépit de la forme conditionnelle de la première ». Mais en fait, contrairement à ce que Newman soutient, ces deux propositions ne sont pas équivalentes : la première est de la forme « Si P alors Q » et la seconde est de la forme « P alors Q ».

Par conséquent, d'un côté Newman ne voit pas que l'inférence elle-même peut impliquer des assentiments, et d'un autre côté, il ne voit pas que nous pourrions donner notre assentiment sur la base de certains faits conditionnels. Quoi qu'il puisse vouloir dire par « conditionnel », ce qu'il veut dire, quand il distingue l'assentiment de l'inférence est néanmoins clair. Il entend nier que l'on puisse donner son assentiment, au sens propre de ce terme, à une proposition sur la base de faits conditionnels ou de probabilités, ou que si on le fait,

⁶ Geach « Assertion », in Geach 1968, p.255 sq. Ce point est également lié au célèbre paradoxe de Lewis Carroll d'Achille et de la Tortue : la tortue prend les règles d'inférences comme « Si P et si P alors Q, alors Q » comme des prémisses assertées dans une inférence, alors que leur statut comme règles se distingue de propositions qui ont le statut de prémisses assertées. C'est la difficulté converse de celle examinée ici : si toutes les règles d'inférences devaient faire l'objet d'un assentiment inconditionnel, on ne pourrait jamais tirer la moindre conclusion. cf. Engel 1998

l'assentiment est un état psychologique distinct des types de raisons que l'on a d'entrer dans cet état. Ce qu'il veut dire en fait est que l'assentiment est *indifférent* aux raisons et aux justifications, et libre de tout degré. C'est une thèse étrange si on l'applique aux inférences logiques qui sont supposées être certaines (fondées sur de bonnes raisons), mais elle est sensée quand elle concerne les inférences inductives ou relatives aux « *matters of fact* », si l'on considère ces inférences comme non justifiées ou incertaines.

Mais cette thèse, celle du caractère inconditionnel de l'assentiment, a des conséquences troublantes. Car elle semble attacher l'assentiment à un acte de la volonté indépendant des données ou des raisons que l'on a d'accepter une proposition comme vraie. C'est assez clair dans des passages comme le suivant :

“Life is long enough for a religion of inferences; we shall never have done beginning, if we determine to begin with proof. We shall ever be laying our foundations; we shall turn theology into evidences, and divines into textuaries. Resolve to believe nothing, and your must prove your proofs and analyze your elements, sinking farther and farther and finding “in the lowest despth a lower deep”, till you come to the broad bossom of scepticism. I would rather be bound to defend the reasonableness of assuming that Christianity is true, than to demonstrate a moral governance from the physical world. Life is for action. If we insist on proofs for everyhting, we shall never come to action; to act you must assume, and that assumption is faith.” (P.95, IV.3).

De tels passages semblent une anticipation des thèses avancées par James dans *The Will to Believe* ; en fait ils impliquent une forme de fidéisme, si le fidéisme est entendu précisément comme la thèse selon laquelle : 1) nous pouvons croire, au moins dans certains cas, par l'effet d'un acte de la volonté, et 2) nous devrions, au moins dans certains cas, croire en dépit des données à notre disposition, ou même quand ces données sont insuffisantes, c'est-à-dire rejeter la maxime lockéenne de l'éthique de la croyance et son expression victorienne dans la célèbre injonction de W.K. Clifford : “ It is wrong, always and everywhere, to believe anything on the basis of insufficient evidence.”⁷ Je

⁷ Clifford 1878. cf. James 1901 . Dans le fidéisme ainsi défini, on manque souvent de distinguer la thèse 1) qui est psychologique et factuelle, de la thèse 2) qui est normative. Dans Engel 1999a, j'ai distingué la première

laisserai de côté la thèse (2) pour ne considérer que la thèse (1). Newman est-il un fidéiste en ce sens ?

En dépit de certains textes comme le précédent, et de sa caractérisation de l'assentiment comme un *acte* mental, il n'est pas clair que Newman pense que l'assentiment est seulement affaire d'un acte de la volonté. Car en premier lieu, sa distinction initiale entre assentiment et appréhension rend clair que pour lui l'appréhension est passive, et non pas active. Si l'appréhension est une partie de l'assentiment, et sa condition nécessaire, alors ce dernier ne peut pas être totalement l'effet d'un acte de la volonté. Si c'est le cas, il n'est possible de dire que l'on puisse donner son assentiment (et en ce sens du mot « croyance ») et croire à volonté, au sens où l'on pourrait, donner son assentiment à n'importe quelle proposition juste parce qu'on a envie de lui donner son assentiment ou de la croire, par l'effet d'un pur caprice.⁸ Même un partisan de la maxime de Tertullien, *credo quia absurdum*, ou du moins de la manière dont elle ordinairement interprétée⁹, croit *quia* la proposition qui a une certaine qualité : en sorte qu'il a une *raison* pour la proposition crue (même si celle-ci – et c'est là le paradoxe¹⁰ – se présente comme ruinant toute raison authentique) et qu'il lui a bien fallu la considérer pour l'affirmer ensuite. Un cas contemporain de croyance « à volonté » et non basée sur des raisons serait l'exemple du lacanien qui croit que *le réel est ce qui revient toujours à la même place*, par exemple¹¹. Mais même ce lacanien a une raison de le croire : Lacan l'a dit. Il fonde sa raison sur l'autorité, et donc ne croit pas n'importe quoi à volonté. Il en serait de même des dogmes de la foi catholique, comme celui de la Trinité.

thèse sous le nom de « volitionisme » et la seconde sous le nom de « volontarisme ». 1) n'implique pas 2), bien que 2 semble devoir impliquer 1) : on ne peut pas prescrire à quelqu'un de croire par l'effet de la volonté, si, à titre de fait psychologique, c'est impossible. Sur ces points, voir aussi Engel 1995, 1997, et les essais dans Engel 2000. Léon Ollé-Laprune (1880) a clairement développé une lecture fidéiste de Newman.

⁸ L'argument classique à cet effet est celui de Williams 1973, que j'ai analysé dans Engel 1997, 1999a.

⁹ Jean Yves Lacoste m'a fait remarquer que jamais Tertullien n'a envisagé cette interprétation ni la maxime elle-même. et De fait le rédacteur de l'article « Tertullien » de son *Dictionnaire critique de théologie* (Lacoste 1998), René Braun, soutient que le fameux *Credo quia absurdum* est inauthentique (p.1125)

¹⁰ cf. Williams 1955

En second lieu, Newman n'entend pas nier qu'il y ait des liens entre donner son assentiment et avoir des raisons pour le faire. Par exemple p.171 il déclare :

“I have been showing that inference and assent are distinct acts of the mind, and that they may be made apart from each other. Of course, I cannot be taken to mean that there is no legitimate or actual connexion between them, as if arguments adverse to a conclusion did not naturally hinder assent; or as if the inclination to give assent were not greater or less according as the particular act of inference expressed a stronger or weaker probability; or as if assent did not always imply grounds in reason, implicit, if not explicit, or could be rightly given without sufficient grounds. So much is commonly felt that assent must give their own will as their very reason for assenting, if they can think of nothing better; “*stat pro ratione voluntas.*”

Ce que Newman veut dire plutôt est que l'assentiment peut ne pas être retiré en l'absence de bonnes raisons, et qu'il est concevable sans elles, et que par conséquent il ne peut pas être identifié avec une inférence ni avec l'existence de certains degrés pour soutenir une proposition. La thèse de Newman ressemblerait alors plus à celle de James : *dans certains cas* , ceux par exemple où l'urgence nous oblige à prendre un parti sans peser le pour le contre, il peut être bon et utile de croire contre l'évidence, ou sur la base de données insuffisantes, en accord avec notre « nature passionnelle ». De ce point de vue, le désaccord avec Locke pourrait être simplement terminologique : ce que Locke appelle « assentiment » est en fait la même chose que ce que Newman appelle « inférence », et ce que ce dernier appelle « assentiment » désigne un autre état d'esprit, qui ne serait pas nécessairement toujours dissocié du premier.

3. *Croyance et acceptation*

Si telle est sa doctrine, elle est parfaitement raisonnable. Nous pouvons la reformuler en vocabulaire contemporain. Un certain nombre d'auteurs récents (par exemple Lehrer 1990, Stalnaker 1984, Cohen 1992; et pour un énoncé

¹¹ Il est devenu courant, dans la littérature (cf. ci-dessous les références à Sperber et Récanati) de mentionner l'exemple du lacanien comme exemple de croyance aveugle en des propositions dont on ne comprend pas le sens. Je me demande bien pourquoi.

général de ces différences et d'autres références voir Engel 1998, 2000) ont proposé de distinguer deux sortes de croyances, ou d'attitudes doxastiques : d'un côté les *croyances* proprement dites, de l'autre les *acceptations*. Selon ces classifications, les croyances proprement dites ont les caractéristiques suivantes :

- (a) elles sont non volontaires dans les cas normaux
- (b) elle « visent la vérité », autrement dit ont une « direction d'ajustement » qui va de « l'esprit au monde » (nos croyances visent à s'adapter à une réalité indépendante de nous), à la différence des désirs qui ont une direction d'ajustement qui va « du monde à l'esprit » (c'est le monde que nous souhaiterions voir s'adapter à nos désirs).
- (c) les croyances sont formées en fonction des données dont nous disposons, et répondent aux raisons que nous avons de les tenir pour vraies (dans les cas normaux)
- (d) les croyances d'un sujet visent à un idéal d'intégration et de cohérence
- (e) les croyances changent pas selon les contextes
- (f) les croyances ont des degrés, qu'on peut concevoir comme des probabilités subjectives et mesurer sur des paris

La notion de croyance (appelons la croyance*, pour garder la possibilité d'appeler « croyance » en général (sans astérisque) un type générique d'attitude doxastique dont les croyances* et les croyances-assentiment seraient des sous-espèces) qui satisfait à la description (a)-(f) peut être assimilée à celle qui a été tenue comme canonique depuis au moins les pragmatistes (en particulier Peirce) et Ramsey (1931) : les croyances sont des états dispositionnels et fonctionnels, qui ont un lien essentiel à nos actions, et qui sont des « cartes qui nous permettent de naviguer ». ¹² Selon cette conception, les croyances* ont deux traits essentiels : elles ne sont pas volontaires, parce qu'elles servent principalement de transitions entre une information venue de l'environnement

¹² Dans Engel 1995, 1997, j'ai appelé cela la conception « dispositionnelle –fonctionnelle » des croyances.

extérieur (et ne sont pas en ce sens manipulables par le sujet qui les a, d'où leur caractère nécessairement passif), et elles ne sont pas, du moins en principe, liées à des états mentaux conscients (elles sont le plus souvent tacites ou implicites, et ne reposent pas sur des présentations conscientes de contenu, et encore moins sur des assentiments explicites à ces contenus) : un agent peut croire* que P sans jamais avoir donné son assentiment explicite et conscient à P.

Or, par opposition (partielle, on va le voir) à cette notion de croyance*, les auteurs mentionnés ci-dessus entendent distinguer un autre type d'état mental qui, au moins de prime abord, a des caractéristiques antithétiques, et qu'ils appellent les *acceptations* (*acceptances*). Celles-ci sont :

(a') volontaires ou intentionnelles, au sens où elles sont le produit d'une motivation

ou d'une sorte de décision de croire ;

(b') les acceptations ne visent pas toujours la vérité, mais souvent l'utilité ou

la valeur pratique

(c') pour cette raison, l'acceptation n'est pas nécessairement proportionnée à

aux données disponibles, et elle va même quelquefois contre elles ;

(d') l'acceptation n'est pas régulée par un idéal d'intégration ou de cohérence ; on

peut accepter que P sans chercher à intégrer P dans ses vues antérieures ;

(e) à la différence des croyances* les acceptations sont dépendantes du contexte :

dans un contexte donné je peux accepter que P, sans l'accepter dans un autre contexte

(f) les acceptations n'ont pas de degré, et ne sont pas liées à des probabilités subjectives.

La plupart des auteurs soutiennent que les acceptations en ce sens sont indépendantes des croyances, en ce sens qu'accepter que P peut avoir lieu chez un sujet qui ne croit pas que P, ou même qui croit que non-P à un degré élevé. C'est le cas en particulier dans les cas où un agent prend pour acquis que P, en

vue de diverses fins (pour les besoins d'un raisonnement, d'une certaine stratégie épistémique ou pratique). Le test qui départage les deux états est alors celui du pari : si un agent accepte que P sans croire que P, pour telle ou telle raison contextuelle, il peut très bien ne pas parier sur la vérité de P, bien qu'il tende, par ses comportements, à faire *comme si* P était vrai. Accepter que P, c'est l'accepter catégoriquement, sans degrés.¹³

La distinction croyance/ acceptation est loin d'être claire, et mérite d'être travaillée et élaborée.¹⁴ Mais si l'on admet qu'elle recouvre deux types d'états doxastiques différents (ou peut-être qu'elle marque la différence entre deux familles distinctes d'états doxastiques), dans une assez large mesure, la description qui vient d'être esquissée de la notion d'acceptation correspond assez bien à ce que Newman appelle des « assentiments », et la description des croyances* correspond assez bien à ce qu'il appelle des « inférences ». Ainsi la grammaire de l'assentiment de Newman serait plutôt une grammaire des acceptations. Quand en particulier Newman note contre Locke que nous pouvons continuer à accepter des propositions dont nous avons oublié quelles raisons nous les font accepter, ou même si nous avons des raisons pour le faire, et souligne le caractère intentionnel et catégorique de ces actes, il semble bien faire référence au caractère contextuel et pragmatique des assentiments et à leur absence de degré.

Il serait cependant trompeur d'assimiler la distinction newmanienne assentiment/ inférence à la distinction contemporaine acceptation/croyance*. Car même si les acceptations sont supposés ne pas avoir de degré, ce ne sont pas des actes mentaux *inconditionnels* : au contraire, la plupart des auteurs qui emploient cette notion soulignent combien l'acceptation intervient dans le contexte de raisonnements, théoriques ou pratiques, et sont conditionnés par la

¹³ Voir les exemples donnés par Cohen, de l'avocat qui accepte que son client est innocent pour les besoins du procès, ou par Bratman (1993) de celui qui fait construire une maison et accepte que le prix sera plus élevé que celui qu'il croit en fait, pour se donner une marge de manœuvre financière auprès de sa banque.

¹⁴ Comme le montrent les essais réunis dans Engel 2000, elle est loin d'être aussi nette et tranchée que le soutient Cohen 1992.

reconnaissance de certains faits. En réalité, les acceptations tombent plutôt, au sein de la taxinomie newmanienne, du côté de ce qu'il appelle des « professions » et des « présomptions » (qu'il range d'ailleurs, comme on l'a vu dans le tableau ci-dessus, du côté des assentiments). Par exemple l'enseignant peut accepter, pour encourager son élève, que son travail est bon, bien qu'il ne le croie pas. Il répond en ce sens à un certain objectif – l'encourager et ne pas lui révéler ses erreurs trop vite – qui conditionne son attitude. Bien souvent, Newman, qui vise évidemment une théorie de l'assentiment en matière de religion, dissocie le sentiment intime de conviction qui selon lui accompagne tout assentiment véritable, des objectifs pragmatiques des inférences. S'il y a une forme d'acceptation inconditionnelle qui peut être comparée à l'assentiment newmanien, c'est plutôt ce que Wittgenstein désigne sous le nom de « *festhalten* » (le fait de s'en tenir à une croyance) qui s'applique aux propositions que nous soustrayons systématiquement au doute.¹⁵ L'un des critères essentiels de l'assentiment selon Newman est qu'il s'oppose au doute. De fait la description qu'il en donne est presque mooréenne ou wittgensteinienne dans sa référence à des propositions « fondamentales » du genre « Je suis sur Terre » ou « Je m'appelle N.N »:

“We all believe, without any doubt, that we exist; that we have an individuality and identity of our own; that we think, feel, and act, in the home of our own minds; that we have a present sense of good and evil, of a right or wrong, or a true and a false, and of a beautiful and this hideous, however we analyse our ideas of them.[...]

Nor is our assent which we give to facts limited to the range of self-consciousness. We are sure beyond all hazard of a mistake, that our own self is not the only existing being; that there is an external world, that it is a system with parts and a whole, a universe carried out by laws, and that the future is unaffected by the past. We accept and hold with an unqualified assent, that the earth, considered as a phenomenon, is a globe. [...]

¹⁵ *über Gewissheit*, § 173.

L'ironie, ici, est que Newman parle bien de « croyances » en même temps que d'assentiments, et que la description qu'il en donne pourrait s'adapter aux croyances* dispositionnelles non conscientes, conçues, à la manière humienne, comme des habitudes ou des tendances irrésistibles. En fait quand Newman parle de présomptions ou d'hypothèses, ou de choses que nous tenons pour acquises pragmatiquement, il parle de « demi-assentiments » (p.181-83). L'assentiment est donc pour lui bien plus fort que l'acceptation au sens (a')(f) ci-dessus. Mais s'il est non conscient, non soumis au doute, il ne donne même pas lieu à un assentiment, si ce dernier acte présuppose une appréhension. Comme on le sait, tout l'argument de Wittgenstein, contre Moore, est que cela n'a même pas de sens de déclarer « Je crois (ou sais) que la Terre est ronde ».

Pour compléter cette comparaison entre assentiment et acceptation, on doit aussi noter que les deux n'admettent pas de degré. C'est en fait le point essentiel du traitement de Cohen (1992). Sur ce point la convergence avec les vues de Newman semble nette, quand ce dernier déclare :

“Assents to the plausibility, probability, doubtfulness or untrustworthiness, of a proposition [are not] variations of assent to an inference, but assents to a variation in inferences. When I assent to a doubtfulness, or to a probability, my assent, as such, is a complete as if I assented to a truth; it is not a certain degree of assent.” (P.175)

Dans la même veine, Cohen dit que « l'acceptation n'admet pas de variation interne dans son contenu » et que « bien que le fait de mériter une acceptation soit affaire de degré, ce n'est pas un état mental subjectif comme un degré de croyance » (p.114) C'est un *acte*.

L'insistance de Newman sur la distinction entre assentiment et inférence prend toute sa force quand on le traduit en termes de la distinction croyance*/acceptation, car les auteurs qui ont avancé cette distinction entendent contester la thèse « bayésienne » selon laquelle les croyances, et les changements de croyance, sont associées à des probabilités subjectives et

changent par « conditionnalisation »¹⁶. Cette thèse se heurte à des objections bien connues : nous ne parions pas toujours et n'assignons pas toujours de degrés précis aux propositions que nous recevons en notre créance, et il faut bien que nous tenions certaines propositions pour vraies catégoriquement pour pouvoir évaluer la probabilité d'autres propositions.¹⁷ La thèse bayésienne cependant n'a fait son entrée explicite en philosophie qu'avec Ramsey et de Finetti dans les années 1930, et Newman ne pouvait pas la connaître. Mais il est plausible de suggérer qu'il en connaissait des anticipations : chez Locke avec la doctrine des degrés d'assentiment, chez Venn dans sa *Logic of chance*, et chez les probabilistes anglais de la fin du XIXème siècle, comme Jevons, qui en retour influencèrent beaucoup, à la même époque Peirce, qui défendait une version de la conception dispositionnelle.¹⁸ Bien que le Cardinal parle peu de probabilités, on peut considérer que sa distinction entre assentiment et inférence anticipe les difficultés de la thèse subjectiviste en théorie des probabilités : si l'on admet qu'il y a des assentiments inconditionnels, cela signifie que tous les changements de croyance ne se produisent pas par « conditionnalisation » bayésienne, et qu'il faut faire une place, dans une épistémologie de la croyance, pour des croyances que nous tenons inconditionnellement comme vraies, des *engagements* – éventuellement révisables- envers des propositions que nous acceptons comme vraies sans les associer à des probabilités.¹⁹

Que conclure ? Sans doute que les deux distinctions croire*/accepter et assentir/inférer ne se recoupent que très partiellement, et que les hésitations, voire les incohérences, de Newman montrent qu'en fait les deux types d'états

¹⁶ selon la « règle de Bayes » : la probabilité a posteriori d'une hypothèse H étant donné une information e, est égale à la probabilité a priori de cette information étant donné l'hypothèse, multipliée par la probabilité de l'hypothèse et divisée par la probabilité de l'information : $P(H/e) = P(e/H) \times P(H) / P(e)$.

¹⁷ Sur cette conception, cf. Engel 1997, et sur ces objections, cf. Levi 1980, Harman 1986, Cohen 1992.

¹⁸ Venn 1866, Jevons 1877, et sur Peirce et Ramsey, cf. Engel 1983.

¹⁹ cf. Levi 1980 : « Selon l'idéal bayésien, des agents rationnels devraient toujours être engagés à des états de créance de jugements de probabilité représentables par des mesures uniques de probabilité.. Un agent rationnel devrait quelquefois suspendre son jugement en embrassant un état de créance qui est indéterminé au sens où plus d'une mesure de probabilité est considérée permmissible dans le but de calculer des valeurs espérées dans la délibération. cf. aussi Foley 1993.

mentaux ne sont pas aussi nettement distincts qu'il le dit. Ce point pourrait être confirmé indépendamment des analyses de Newman, au sujet de la distinction croyance*/acceptation. Contrairement à ce que soutient Cohen, il n'est pas évident qu'accepter que P puisse être indépendant de croire que P. D'une part, nous acceptons en général des propositions que nous avons de bonnes, ou quelquefois de moins bonnes, raisons de *croire*. Et même dans les cas où nous semblons accepter que P sans croire que P, il n'est pas évident que notre acte d'acceptation se fasse en l'absence de toute considération épistémique quant à la vérité ou la fausseté de P. L'avocat qui accepte que son client est innocent ne souscrit pas à cette proposition sans considérer la possibilité de la vérité de la proposition opposée. Si son état mental était totalement volontaire, à la manière d'une décision de croire comparable à une action (comme produit, par exemple de la décision d'aller se promener), les considérations épistémiques devraient être totalement non pertinentes. Et cela ne semble pas être le cas. Même les descriptions usuelles de la *self deception*, ou d'autres attitudes irrationnelles, incorporent l'idée qu'un agent maintient sa croyance que non-P parce qu'il désire que non-P non seulement *en présence* de sa croyance que P, mais aussi parce qu'il sait qu'il a de bonnes raisons de croire que P, aussi désagréable cela lui paraît-il.²⁰

4. Assentiment réel et notionnel : peut-on croire ce que l'on ne comprend pas ?

Tournons nous, pour finir, vers une autre distinction fondamentale de Newman, entre ce qu'il appelle l'assentiment *réel* et l'assentiment *notionnel*. Il l'introduit dans son premier chapitre, à travers la distinction entre deux sortes d'appréhension des propositions. Un écolier peut appréhender les mots du poète *Dum Capitolium scandet cum tacita virgine pontifex*, en comprenant la

²⁰ En ce sens, la comparaison de l'acceptation avec un acte, comme je l'ai soutenu dans Engel 1999, trouve ses limites. Sur d'autres raisons de ne pas admettre que l'acceptation de P puisse se faire sans croyance que P, cf.

proposition, les concepts qui l'expriment, mais tout en ayant une saisie seulement abstraite, « sans avoir devant lui l'image vivante qu'aurait un contemporain du poète, qui avait vu le fait décrit, ou un historien moderne qui se serait informé dûment des phénomènes et aurait réalisé le cérémoniel romain, à l'âge d'Auguste. » L'écolier a une appréhension notionnelle, le contemporain ou l'historien une appréhension réelle. Newman note aussi qu'une seule et même proposition peut être à différents moments de la vie d'un individu l'objet d'une appréhension réelle ou notionnelle. L'enfant peut appréhender notionnellement ce que signifie « Dieu nous aime tous » mais ne l'appréhender réellement qu'une fois devenu adulte. Les assentiments religieux, qui sont réels, se distinguent en ce sens des assentiments théologiques, qui sont notionnels (ch.V). Cette distinction entre une compréhension abstraite et une compréhension concrète ou réelle est manifestement inspirée de la distinction humienne entre la « vivacité » des idées dans notre esprit et l'affaiblissement des idées abstraites. Elle peut susciter chez un lecteur contemporain la comparaison avec la distinction russellienne entre connaissance directe et connaissance par description, ou entre croyance *de re* et croyance *de dicto*.

L'objectif de Newman, en proposant sa distinction, est défendre l'idée que nous pouvons avoir un accès « réel » et non pas seulement « notionnel » à quelque chose comme une « image » de Dieu ou quelque chose comme une perception, par opposition à un accès purement conceptuel et théorique. Son épistémologie de la croyance religieuse anticipe sur ce point certaines thèses contemporaines qui construisent la croyance en Dieu sur le modèle de la perception et de la vision.²¹ Mais ce n'est pas le point qui m'intéresse ici, mais plutôt le suivant : peut-on réellement croire une proposition que l'on ne comprend pas ? La réponse de Newman semble être que seules propositions qui peuvent faire pour nous l'objet d'une appréhension et d'un assentiment réel

Clarke 2000 et Engel 1998.

²¹ cf. par exemple Alston 1991

peuvent être réellement crues (et il oppose en ce sens compréhension philosophique et théologique de Dieu à compréhension religieuse authentique).

Ainsi il écrit :

« While assent, or Belief, presupposes some apprehension of the things believed, inference requires no apprehension of things inferred, that in consequence inference is concerned with surfaces and aspects; that it begins with itself and ends with itself; that it does not reach as far as facts; that it is employed upon formulas; that, as far as it takes real objects of whatever kind into account, such as motives or actions, character and conduct, art, science, taste, morals religion, it deals with them, not as they are, but simply in its own line, as materials of argument or inquiry, that they are nothing more than major and minor premisses and conclusions. Belief, on the other hand, being concerned with things concrete, not abstract, which variously excite the mind from their moral or imaginative properties, has for its objects, not only directly what is true, but inclusively what is beautiful, admirable, heroic; objects which kindle devotion, rouse the passions, and attach the affections; and thus it leads the way to actions of every kind, to the establishment of principles, and the formation of character, and thus is intimately connected with what is individual and personal. » (IV, 3, p.90)

Mais d'un autre côté ne pouvons nous pas donner notre assentiment à des propositions que nous ne comprenons pas, ou que nous comprenons seulement imparfaitement ? En ce sens n'y a-t-il pas des croyances qui sont acquises sans que nous connaissions leurs conditions de vérité ? Newman mentionne le cas de propositions, comme « *Lucern is medico sativa* » auxquelles on donne son assentiment sur la base du fait qu'elles nous sont présentées comme vraies, sans pour autant croire le contenu de la proposition qu'elles expriment.²² Il mentionne encore sous le nom de « créances » les « acceptations spontanées de diverses informations qui sont véhiculées par de quelconque moyens dans nos esprits », les « opinions » qui consistent à donner son assentiment à la simple probabilité d'une proposition et non à sa vérité, ou, comme on l'a vu, les présomptions. Dans un essai récent, Dan Sperber (2000) a proposé l'idée qu'il existe, outre des croyances qui font l'objet de représentations d'états de choses

(qu'il appelle des croyances « intuitives »), des croyances qui sont acquises par *méta-représentation* sur la base d'une compréhension partielle ou même d'une absence de compréhension de leur contenu, parce que le sujet se représente leur représentation par l'intermédiaire d'un opérateur de type « X dit (croit, etc) que P », qui assure le stockage d'une représentation de premier ordre sur la base d'une autorité à qui le sujet défère sa compréhension de la représentation de premier ordre. Ainsi un sujet peut être amené à croire (reflexivement) , pour reprendre l'exemple ci-dessus, que *Le réel est ce qui revient toujours à la même place* sur la base de sa métareprésentation *Lacan a dit que le réel revient toujours à la même place*. Sperber soutient en outre que cette capacité de métareprésentation est essentiellement liée au langage, qui joue ainsi un rôle essentiel dans l'acquisition de croyances. Il est intéressant ici de noter que les croyances réflexives en question semblent bien correspondre à des cas de ce que Newman appelle des assentiments notionnels, ou, si l'on utilise la terminologie de l'acceptation et des croyances*, à des acceptations sans croyances* correspondantes, si par croyance* on entend des attitudes vis à vis de représentations que le sujet *comprend*, ou sur la base desquelles il agit. Nous retrouvons ainsi les termes de la discussion précédente : les acceptations sans croyances* correspondantes, ou les assentiments purement notionnels sans appréhension réelle sont-elles réellement des *croyances* ? Autrement dit, peut-on croire sans comprendre ? Si l'on maintient une division stricte entre croyance* et acceptation, on doit répondre par la négative. Mais d'une part on a vu que la division entre croyance* et acceptation n'était pas aussi nette que les auteurs qui défendent cette division le disent, et d'autre part le rôle fonctionnel des acceptations, ou des états métareprésentationnels en question, est souvent très proche de celui des croyances : les croyances « réflexives » aussi donnent lieu à de actions et à des inférences, et semblent pouvoir *devenir elles mêmes des*

²² C'est un cas de ce que Davidson (1984) dans sa théorie de l'interprétation, appelle un « tenir-pour-vrai ».cf. Engel 1998.

croyances.²³ La situation d'apprentissage, dont Newman donne un exemple avec le cas de l'écolier, est une situation de ce type : quand nous entretenons un contenu que nous ne comprenons pas complètement- et que nous ne comprendrons que plus tard – il faut bien qu'un processus d'acquisition graduelle de croyance intervienne, dans lequel nous commençons par déférer à une autorité une saisie du sens des propositions en cause pour ensuite nous l'approprier.²⁴ Si ceci est correct, alors il n'y a pas une rupture totale entre deux types d'états, les uns représentationnels, les autres métareprésentationnels, les uns qui sont des croyances « authentiques » et les autres qui sont de simples assentiments verbaux à des représentations linguistiques. Il y a une gamme d'attitudes continues, et une continuité entre croyance et acceptation. Quand Newman distingue nettement assentiment notionnel et assentiment réel, il semble nier cette continuité. Mais quand il admet qu'un même sujet puisse passer, à divers moments du temps, de l'un à l'autre, il la reconnaît. Il est plausible de suggérer que le mécanisme de l'assentiment à des propositions « crues » ou « comprises » incomplètement joue un rôle essentiel dans la formation des croyances, et que les tensions qui interviennent chez les sujets quand ils sentent le conflit entre ce qu'il acceptent sans croire et ce qu'il croient sont constitutives des phénomènes d'irrationalité partielle qui sont le lot de toute acquisition de croyances. Dans certains cas, comme celui du lacanien (pour ne pas parler des croyances religieuses acquises sur l'autorité du dogme) la « croyance » reste en permanence à l'état d'assentiment notionnel et d'acceptation sans croyance puisqu'on défère à l'autorité la compréhension ; dans d'autres le sujet voit ces tensions, et révisé son stock doxastique. L'idéal de la vie rationnelle est sans doute que ces tensions entre ce que l'on *prétend* , sur

²³ Dans la terminologie de Sperber, on dirait qu'elles finissent par « entrer dans la boîte à croyances ». C'est sur ce point que Recanati (2000) diverge de Sperber, qui soutient que les croyances réflexives sont isolées des croyances intuitives : selon Recanati, il existe une classe de croyances, qui sont seulement *partiellement* métalinguistiques, et qu'il appelle « quasi-croyances ». Ces quasi croyances sont, selon Recanati, fondées sur une représentation seulement partielle de leur contenu sémantique, mais elles sont continues par rapport aux croyances « authentiques ».

²⁴ C'est en ce sens que Recanati (*op cit*) parle d'une « quasi croyance ».

la base d'actes d'assentiment, croire, et ce que l'on croit vraiment, disparaisse (selon le principe d'intégration (d) ci-dessus). Mais il n'y a pas de raison de nier que cet idéal soit totalement en dehors de la portée d'un croyant au sens religieux du terme, même si sa décision initiale de s'en remettre à la foi dans certaines matières corrompt, peut-on penser, cette rationalité même.

Il revient à Newman, en dépit de toutes les incertitudes qui affectent ses taxinomies dans sa *Grammaire de l'assentiment*, d'avoir vu toutes ces difficultés, même s'il ne les a pas résolues. C'est pourquoi son livre mérite encore d'être lu.*

REFERENCES

- Alston, W. 1991 *Perceiving God*, Cornell, Ithaca, Cornell University Press
- Bratman, M. 1993 « Practical Reasoning and Acceptance in a Context », *Mind*, 102, 1-15
- Clifford, W.K. 1878 « The Ethics of Belief », in *Philosophical Essays*, Londres
- Cohen, L.J. 1992 *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford : Oxford University Press
- Davidson, D. 1984 *Inquiries into truth and Interpretations*, Oxford : Oxford University Press, tr.fr.
Enquêtes sur la vérité et l'interprétation, Nîmes : J. Chambon 1993
- Engel, P. 1983 « Croyances, dispositions et probabilités », *Revue philosophique*
- 1995 « Les croyances » in D. Kambouchner ed, *Les notions philosophiques*, vol. II, Paris
 Gallimard, Folio, 9-101
- 1996 « Le rôle de la croyance dans l'explication de l'action », in JL Petit ed.
Neurosciences et philosophie de l'action, Paris, Vrin
- 1997 « Dispositions à agir et volonté de croire » in J.Proust et H. Grivois ed. *Subjectivité et conscience d'agir*, Paris, PUF

* Cet article est une version révisée d'un texte diffusé en anglais au colloque de Nantes 1998. Pour leurs remarques, je remercie Paul Helm, Richard Swinburne, Jean Yves Lacoste et Cyrille Michon.

- 1998 « Believing, Accepting and Holding-True », *Philosophical Explorations*, II, 140-151
- 1998a "Ramsey: croyance, vérité et probabilité", *Actes du colloque "Les années 30"*,
Saint Malo 1994 , dir. F. Nef, S. Laugier, R. Pouivet., Paris, Vrin 1998
- 1999 « Dispositional Belief, Assent, and Acceptance », *Dialectica*, 53, 3-4, 211-226
- 1999a « Volitionism and voluntarism about Belief », in A. Meijers, ed. *Belief, Cognition and the Will*, Tilburg : Tilburg University Press
- 2000 ed. *Believing and Accepting*, Kluwer, Dordrecht
- Foley, R. 1993 *Working without a Net*, Oxford : Oxford university Press
- Geach, P.T 1968 *Logic Matters*, Oxford : Blackwell
- Harman, G. 1986 *change in View*, Cambridge Mass : MIT Press
- Helm, P. 1994 *Belief Policies*, Cambridge : Cambridge University Press
- James, W. 1901 « The Will to believe » in *The Will to believe and other essays*, Longmans and Green, New York, reed. Dover Books New York
- Jevons, L.J. 1877 *The Principles of Science*, Londres, McMillan
- Leher, K. 1990 *Knowledge*, Boulder : Westview Press
- Levi, I. 1980 *The Enterprise of Knowledge*, Cambridge Mass. : MIT Press
- Locke, J. 1690 *An Essay on Human Understanding* , ed. Nidditch, Oxford, tr.fr. Coste, Paris, Vrin
- Newman, J. 1870 *An Essays towards a Grammar of Assent*,Londres : Longmans, 1903 tr fr.
partielle in *Oeuvres philosophiques de Newman*, Paris, Aubier 1945.
- Ollé-Laprune, L. 1880 *De la certitude morale*, Paris, Belin
- Price, H.H. 1967 *Belief*, London : Allen and Unwin
- Ramsey, F. 1927 « Truth and probability », in *Philosophical Essays*, Cambridge : Cambridge University Press
- Recanati, F. « the Simulation of Belief », in Engel 2000, 267-298
- Sperber , D. « Concepts, Beliefs and Metarepresentations », in Engel 2000, 243-266
- Stalnaker, R. 1984 *Inquiry*, Cambridge Mass : MIT Press
- Venn, J. 1866 *The Logic of chance*, New York : Chelsea
- Williams, B. 1973 « Deciding to Believe », in *Problems of the Self*, Oxford : Oxford University Press
- 1955 « Tertullian's Paradox », in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. A.

Flew et A. McIntyre, Londres : SCM Press, 187-211
Wittgenstein, L. 1969 *Über Gewissheit* », Oxford : Blackwell, tr.fr. *De la certitude*, Paris,
Gallimard, 1975