

## SOMMES-NOUS RESPONSABLES DE NOS CROYANCES ?

Pascal Engel

in Michaud, Yves, ed. *Université de tous les savoirs, vol. VI, Qu'es-tce que la Culture ?* O. Jacob, Paris, pp. 429-439, 2001

La notion ordinaire de “ croyance ” est, on le sait, redoutablement ambiguë. Tantôt ce terme désigne le contenu de ce qui est cru (croire *que le Père Noël existe*), tantôt il désigne l'attitude de celui qui croit ou l'état psychologique dans lequel il se trouve. Tantôt cette attitude indique que le sujet n'est pas certain de la vérité de ce contenu (auquel cas la croyance s'oppose au savoir), tantôt *Je crois que* indique l'affirmation d'une forme de conviction ou de certitude. A l'autre extrême, nous n'hésitons pas à attribuer des croyances sur la base du seul comportement (par exemple à des animaux) ou pour désigner des états dont un sujet n'a pas nécessairement conscience. Ces ambiguïtés proviennent, dans une large mesure, du fait que nous ne savons pas bien si les croyances sont des états passifs ou actifs de l'esprit. D'un côté, en effet, nous sommes tentés de dire que les croyances ont plutôt des causes que des raisons, et qu'elles ont plus besoin d'être expliquées que justifiées. En ce sens, croire ne semble pas être susceptible d'être une action, pas plus que rougir, éternuer, ou être fatigué, et il n'y a pas lieu d'être blâmé, excusé, ou loué pour cela. D'un autre côté, nous attendons bien de celui qui nous dit “ Je crois que... ” qu'il nous donne des raisons de sa croyance, qui peuvent être plus ou moins bonnes ou mauvaises. En ce sens, il y a des choses que l'on aurait dû croire, et si nous ne blâmons pas un enfant pour croire au Père Noël, nous pouvons reprocher à un adulte d'avoir de telles croyances. Notre vocabulaire semble également classer les croyances parmi des activités : on parle de *donner son assentiment*, de *se faire une opinion*, d'*accepter* une proposition, ou encore de *tenir quelque chose pour acquis*, et toutes ces expressions indiquent bien une participation active du sujet à la formation de ses croyances, quelque chose dont il peut être tenu, dans une large mesure, pour *responsable*. Selon que nous mettons l'accent sur une conception passive ou sur une conception active de la formation des croyances, nous serons conduits à traiter ceux qui croient comme des agents nécessairement irrationnels, ou comme des agents rationnels ou susceptibles de l'être.

Les effets de ces positions antagonistes se manifestent dans les nombreux domaines où il est question de “ croyances ” dans les sciences humaines. Bien des sociologues, par exemple, traitent les croyances collectives comme soumises à tout un ensemble de déterminants causaux: préjugés raciaux ou sociaux, mythologies, idéologies, rumeurs, par exemple, ne sont-ils pas avant tout des représentations collectives induites par des effets d'imitation et de reproduction qui échappent, dans une large mesure, au contrôle de ceux qui les transmettent et les acceptent ?

Et pourtant n'a-t-il pas fallu que celui qui, par exemple, " a des préjugés racistes ", les accepte et les approuve en quelque manière ? Quelle est la part de son assentiment volontaire à ces préjugés par rapport à leur simple réception passive ? Et dans nombre de cas, comment peut-il avoir ses croyances *en dépit du fait qu'il les croit fragiles ou injustifiées* ? Un autre domaine, traditionnel, où ces questions ne cessent de faire surface, est celui de la psychologie de la croyance religieuse : le " croyant " est-il quelqu'un qui a ses croyances pour de bonnes raisons, ou bien est-ce quelqu'un qui croit *en dépit* des bonnes raisons qu'il a, par ailleurs de ne pas croire ? En philosophie, ces questions sont au cœur de la théorie de la connaissance, en particulier quand elle se donne pour tâche de répondre au scepticisme, et, comme chez Descartes, de faire table rase des préjugés et des croyances pour atteindre la certitude. La théorie moderne de la connaissance, depuis Descartes et Locke en particulier, s'est proposée de rejeter à la fois toutes les croyances qui ne sont pas fondées, comme celles venues des sens ou de l'imagination, sur des raisons fermes qu'un sujet réfléchi ne serait pas en mesure d'accepter, et toutes les croyances basées sur une autorité qui, comme celle de la tradition, ne serait pas celle que ce sujet instaurerait lui-même et devant laquelle seul il serait responsable. On dit souvent que cette conception de la connaissance implique une théorie *déontologique* de la justification, selon laquelle le sujet connaissant se donne des devoirs vis à vis de ses jugements et que cette conception entraîne l'image d'un sujet libre et autonome, susceptible de contrôler ce qu'il croit ou ne veut pas croire. Comme on l'a souvent noté, cette conception va de pair, en particulier chez Locke, avec toute la conception moderne du sujet libre de ses opinions, en particulier en matière religieuse, politique et juridique.<sup>1[1]</sup> Et de fait Descartes soutenait que nos jugements sont toujours sous l'effet de la volonté, qui seule est cause de l'erreur. Descartes allait même jusqu'à dire qu' " il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre ".<sup>2[2]</sup>

Mais cette conception d'un contrôle illimité de nos croyances par notre volonté, qui semble impliquer que celles-ci seraient tout aussi soumises à celle-là que peuvent l'être nos actions libres, paraît étonnante. Comment pourrions-nous refuser de croire ce qui nous semble évident, voire croire contre l'évidence ? N'est-ce pas la meilleure recette pour atteindre l'irrationalité ? Pascal remarquait sur ce point:

" Personne n'ignore qu'il y a deux entrées par où les opinions sont reçues dans l'âme, qui sont ses deux principales puissances, l'entendement et la volonté. La plus naturelle est celle de l'entendement, car on ne devrait jamais consentir qu'aux vérités démontrées ; mais la plus ordinaire, quoique contre la nature, est celle de la volonté. Car tout ce qu'il y a d'hommes sont presque toujours emportés à croire non par la preuve, mais par l'agrément. Cette voie est basse, indigne, et étrangère ;

---

<sup>1[1]</sup> cf. sur ce point, par exemple Y.C. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité*, Paris, Beauchesne, 2000

<sup>2[2]</sup> *Lettre au Père Mesland du 9 février 1645*, AT, IV, 172, tr.fr in *Oeuvres*, ed. Alquié, vol 3, Garnier, Paris, 1970, p.552

aussi tout le monde la désavoue. Chacun fait profession de ne croire et même de n'aimer que ce qu'il sait le mériter. »<sup>3[3]</sup>

Pascal fait d'abord un constat : c'est un fait, que l'expérience atteste constamment, que nous pouvons croire par l'intermédiaire de la volonté. On en trouverait quantité de confirmations, par exemple dans la psychologie sociale :

“ Une étude sur un million d'élèves de terminale de lycée a montré que 70% d'entre eux pensaient être au dessus de la moyenne quant à leur capacités de direction, et que seulement 2% pensaient être au dessous de la moyenne. En termes d'aptitudes à la socialisation *tous* les étudiants pensaient qu'ils étaient au dessous de la moyenne. 60 % pensaient qu'il faisaient partie du groupe des 10 % les meilleurs, et 25 % pensaient qu'ils étaient dans les 1% les meilleurs. Une étude sur les professeurs d'université montra que 94 % d'entre eux pensaient être meilleurs dans leurs travail que la moyenne de leurs collègues. ”<sup>4[4]</sup>

Mais dire que c'est *un fait* que nos croyances peuvent être formées par “ la voie basse de l'agrément ” est une chose, et dire qu'elles *devraient* être ainsi formées en est une autre. Et Pascal, pas plus que Descartes, ne nous dit quelque chose de ce genre. Il ajoute que tout le monde s'en rend si bien compte qu'il ne feint de croire que pour de bonnes raisons. Les bonnes raisons de croire sont ici des raisons *épistémiques*, c'est-à-dire les preuves, ou les données disponibles aux sujets, qui vont manifestement à l'encontre de ce qu'ils ont choisi de croire, en prenant leurs désirs pour des réalités, et c'est là un exemple typique de comportement irrationnel. Mais que se passerait-il si nous envisagions non pas leurs raisons épistémiques de croire, mais leurs raisons *pratiques* d'avoir certaines croyances, notamment leur utilité? Après tout, il peut être bon, et rationnel, dans certaines circonstances, d'avoir confiance en soi, en dépit ou même à l'encontre des données dont on dispose. C'était précisément ce que recommandait William James, quand, dans un essai célèbre, il rejetait à la maxime d' “ éthique de la croyance ” du savant victorien Clifford, selon laquelle “ On a tort, toujours et partout, de croire sur la base de données insuffisantes ”.<sup>5[5]</sup> James lui opposait sa propre éthique de la croyance, que l'on peut appeler pragmatiste, selon laquelle, au moins dans certains cas, nos raisons pratiques de croire peuvent l'emporter sur nos raisons épistémiques, quand la croyance est commandée par l'utilité vitale, ou par “ notre nature passionnelle ”. Pascal lui-même, que James cite à cet effet, ne disait-il pas quelque chose de semblable quand il déclarait que “ le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas ” ?

Selon la conception courante de la responsabilité appliquée à nos actions, on est responsable de celles-ci si l'on est libre de les accomplir, et en retour libre à proportion du degré de contrôle effectué par la volonté sur ces actions. Il semble

---

<sup>3[3]</sup> Pascal , *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Oeuvres Complètes, II, Pléiade, ed. Le Guern, p.171)

<sup>4[4]</sup> T. Gilovitch, *How we know what itsn't*, New York, McMillan 1991, p.77

<sup>5[5]</sup> William James, *La volonté de croire* (1896) tr. fr. Paris, Flammarion, 1920

donc qui si l'on veut poser une question parallèle quant à notre responsabilité vis à vis de nos croyances, il faille aussi analyser en quoi elles peuvent être sous le contrôle de la volonté. Mais nous venons de voir qu'il faut distinguer ici quatre sortes de thèses :

(1) (1) *descriptives ou psychologiques :*

(1a) *On peut croire par l'effet de la volonté*

(1b) *On ne peut croire par l'effet de la volonté*

(2) (2) *normatives :*

(2a) *nos raisons de croire doivent être (au moins partiellement) nos raisons d'agir*

(2b) *nos raisons de croire doivent être distinctes de nos raisons d'agir*

La thèse (1a) est indépendante des thèses (2a) et (2b). Que l'on puisse, *de facto*, croire par l'effet de la volonté n'implique pas qu'on ait, *de jure*, de bonnes raisons de le faire, ou de ne pas le faire. En revanche (1b) implique la fausseté de (2a) : si l'on ne peut croire volontairement, il n'y a aucune raison de recommander de le faire. La conjonction de (1a) et de (2a) est ce que l'on appelle couramment le *volontarisme* quant aux croyances, et aussi bien ce que j'ai appelé la conception déontologique de la connaissance que le pragmatisme semblent entraîner cette double thèse. La conjonction de (1b) et (2b) est ce que l'on appelle l'*évidentialisme*.<sup>6[6]</sup> Il semble qu'on ait affaire à une antinomie : ou bien, si l'on veut affirmer, comme le fait la conception déontologique, que nous pouvons être responsables de nos croyances au même titre que nous le sommes de nos actions, il faut admettre qu'elles peuvent être, au moins partiellement, l'objet d'un contrôle volontaire, ou bien on rejette la possibilité d'un tel contrôle, mais il faut alors renoncer à la conception déontologique. Je voudrais en fait suggérer que cette alternative n'est pas la bonne, et qu'on peut être responsable de ses croyances sans pour autant souscrire au volontarisme.

La thèse volontariste (1b) suppose, comme on vient de le voir la thèse (1a), selon laquelle nos croyances sont, au moins dans certains cas, volontaires, et qu'en ce sens croire peut être une forme d'action, au même titre qu'aller se promener. Mais cette thèse n'est pas évidente. Bien que le sens commun admette que nous puissions *former* des croyances par l'effet de notre volonté ou de nos désirs, il ne s'ensuit pas que les croyances *que l'on a* par l'effet d'un processus mis en oeuvre par la volonté soient elles-mêmes volontaires. Nous ne pouvons pas décider de croire immédiatement n'importe quoi, par exemple que le Dalai Lama est un dieu vivant. Supposons cependant qu'on le puisse, par l'effet, par exemple, de pilules spéciales qu'il suffirait d'avaler pour croire ce genre de choses. Serait-ce un cas de contrôle direct de la croyance par la volonté, au même titre qu'une action ? Non, pour deux raisons. D'une part ce serait un contrôle direct d'une action qui a comme *effet* de

---

<sup>6[6]</sup> Il s'agit là d'un anglicisme, formé à partir de l'anglais *evidence*, qui ne signifie pas nécessairement "évidence", mais désigne les bonnes raisons, les preuves, ou les données concluantes qu'on a de croire. Faute d'un meilleur terme, on doit se résoudre à employer celui-ci.

produire une croyance, mais ce ne serait pas un contrôle direct de la croyance correspondante. D'autre part le désir que je peux avoir de croire que le Dalai Lama est un dieu vivant est certainement une raison *pratique* pour moi d'avoir cette croyance (elle me plaît, ou m'est bénéfique), mais ce n'est pas une raison *épistémique*, au sens pascalien d'une " preuve ". Il en va exactement ici de même que dans les cas où l'on se cause à croire quelque chose par des moyens *indirects*. De même qu'il est possible de faire une action, par exemple préparer un gâteau, par l'intermédiaire de l'accomplissement d'autres actions, comme faire la pâte et mélanger les jaunes d'oeufs, il est parfaitement possible de se causer soi-même, par le moyen d'une drogue, de l'hypnose, ou de quelque autre technique, à croire quelque chose. Mais même si l'on y parvient, le produit de cette action, la croyance, n'en restera pas moins justiciable de raisons qui sont distinctes de celles qui ont pu motiver l'action. C'est vrai aussi des croyances qu'on appelle " auto-réalisées ", que le fait même de se causer à les avoir rend vraies: si je désire croire que je suis courageux, et y parviens, le fait d'avoir cette croyance pourra, dans certains cas, produire en moi du courage, et donc la vérité de ma croyance. Mais ces croyances sont paradoxales, parce que celui qui les a serait dans un état contradictoire. Si je veux croire que je suis courageux, c'est que je crois que *je ne suis pas courageux* (car on ne peut vouloir croire ce qui est déjà le cas) ; mais je parviens à croire *que je suis courageux*, cette croyance doit coexister en moi avec son contraire (que je ne suis pas courageux). Autrement dit, mes raisons épistémiques me conduisent à croire que *non p* alors que mes raisons pratiques m'ont conduit à croire que *p*. C'est comme si je pouvais dire : " Je ne suis pas courageux, mais je crois que je suis courageux " <sup>7[7]</sup> Mais pour que le volontarisme (1a) soit vrai, il faudrait que l'on puisse accomplir des actions de croire uniquement pour des raisons pratiques, indépendamment de raisons épistémiques. Or ce n'est manifestement pas vrai. On répondra que les cas dans lesquels nous prenons nos désirs pour des réalités, ou nous aveuglons volontairement, sont légion, et que tout ce que l'argument qui vient d'être donné montre est qu'il aurait contradiction entre croire *rationnellement* et croire volontairement, mais qu'il ne montre pas qu'il ne puisse pas y avoir des formations *irrationnelles* de croyances volontaires. Mais alors de deux choses l'une. Ou de telles formations irrationnelles de croyances ont certaines causes psychologiques, qui échappent dans une large mesure aux agents, mais alors on peut difficilement dire que le sujet en est *responsable*, au sens où il maîtriserait ces causes. Ou bien il s'agit de formations de croyance qui sont des actions pour lesquelles l'agent a des raisons rationnelles, mais pratiques. Et il faut alors montrer que ces raisons pratiques de croire doivent pouvoir l'emporter sur les raisons épistémiques ou théoriques de croire, celles qui tiennent aux preuves de la croyance.

Cette dernière thèse est ce que j'ai appelé du volontarisme au sens normatif, qui est une forme de pragmatisme. Elle suppose que les critères pratiques de rationalité d'une croyance puissent être toujours comparés à leurs critères théoriques ou épistémiques, et que, au moins dans certains cas, les premiers doivent

---

<sup>7[7]</sup> Ce genre d'énoncés forment ce que l'on appelle " le paradoxe de Moore " : " P, mais je crois que non P "

prendre le pas sur les seconds. C'était la thèse de James contre Clifford dans *La volonté de croire*. C'est aussi, en apparence, celle de Pascal dans son célèbre argument du pari. Représenté sous la forme courante d'une "matrice de décision", l'argument a la forme suivante (très simplifiée) :

<i>Etats de choses</i> <i>Actes</i>	<i>Dieu existe</i>	<i>Dieu n'existe pas</i>
<i>croire en Dieu</i>	1. vie éternelle	2. vie finie
<i>ne pas croire</i>	3. vallée de larmes	4. statu quo ante

Même si la probabilité d'obtenir le résultat (1), si l'on accomplit l'acte de croire en Dieu, et si l'état de choses que Dieu existe est réalisé, est très faible, comparée à celle du résultat (2) si l'état de chose que Dieu n'existe pas est réalisé, l'utilité de (1) est toujours maximale (une infinité de bonheur), y compris, bien entendu, par rapport à l'utilité de (4) qui est faible, et celle de (3) qui est nulle. Par conséquent la décision de croire en Dieu est l'acte qui a toujours l'espérance mathématique (l'utilité espérée) maximale (autrement dit, en termes de la théorie de l'utilité et de la décision, c'est un acte qui "domine" toujours les autres, et qu'il est donc, en ce sens "rationnel" d'accomplir. Pascal se place ici dans le cas d'une croyance spécifique, la croyance en Dieu. Mais si on généralise l'argument "pragmatiste", il dirait que

(P1) *Face au choix entre croire que p et croire que non p, il faut toujours adopter la croyance qui a la plus grande utilité pratique, quand la valeur épistémique de croire p est égale à la valeur épistémique de croire non p.*

Mais devons nous croire au principe P1 ? Si on l'applique à lui-même, il faut dire que la croyance que P1 est vrai a toujours une utilité pratique plus grande que la croyance au principe opposé (quand les valeurs épistémiques de P1 et non P1 sont égales, il faut toujours croire P1 s'il a une valeur pratique plus grande que non P1) Appelons cette croyance P2. Mais il faut alors aussi établir que P2 a une utilité pratique plus grande que la croyance que non P2 ( et appelons cette croyance P3). Et ainsi de suite, par une régression à l'infini. En d'autres termes, admettre que l'on puisse croire pour des raisons pratiques qui l'emporteraient sur des raisons épistémiques implique que l'on doive toujours calculer ces raisons pratiques, par un processus interminable. Si l'on veut éviter la régression à l'infini, il faut admettre, contre le pragmatisme, qu'il faut croire pour d'autres raisons que pratiques, c'est-à-dire pour des raisons épistémiques ou des preuves. Même si nous n'acceptons pas cet argument, il n'en reste pas moins que s'il n'y a pas, ou très peu, de preuves justifiant une croyance, il est irrationnel d'avoir cette croyance, aussi désirable et

utile soit elle. Si l'action d'acquiescer cette croyance est très désirable, et donc très rationnelle d'après au moins un critère de la rationalité pratique (l'utilité), la croyance elle-même, qui serait le produit de cette action, n'en serait pas pour autant rationnelle.

Si le volontarisme normatif est faux, s'ensuit-il qu'il faille admettre la thèse que j'ai appelée *évidentialisme*, selon laquelle les seules raisons valables de croire sont des raisons épistémiques, ou des preuves concluantes? Le problème est que l'on ne peut pas seulement croire en fonction des preuves ou des données dont on dispose. Car on n'accorde sa créance que lorsqu'on a des raisons *suffisantes* pour croire. Mais *quand* ces raisons sont-elles suffisantes? Selon certains philosophes, comme Descartes, il ne faut croire (juger) que quand on a une évidence complète, des idées claires et distinctes. Selon d'autres, comme Leibniz, il faut aussi se conformer à des règles ordinaires de logique. Selon d'autres encore, comme les empiristes, il suffit que des données rendent hautement probable une hypothèse. Il n'y a donc pas d'accord unanime quant à la suffisance des raisons de croire. Quoi qu'en dise sur ce point Descartes, pour la plupart des croyances empiriques, nous n'avons jamais de données absolument concluantes. Et la question de savoir quand nous avons de telles raisons n'est jamais fixée par avance. Quand, par conséquent, un évidentialiste comme Clifford nous dit qu'il ne faut jamais croire sur la base de données insuffisantes, il fait tout simplement une pétition de principe.

Si l'on doit rejeter aussi le volontarisme que l'évidentialisme, faut-il pour autant en conclure qu'il n'y a pas de place pour une authentique éthique de la croyance, ni pour l'idée qu'on puisse être responsable de ce que l'on croit? Non. Ce qu'il faut en conclure, plutôt, est que quand nous parlons de responsabilité et d'éthique dans le domaine des croyances et des opinions, nous avons trop tendance à considérer cette responsabilité sur le modèle de la responsabilité pratique quant aux actions, et à supposer que la notion de responsabilité implique le contrôle volontaire. Nous avons également trop tendance à envisager le modèle d'une obéissance à des normes de la raison théorique sur le modèle de normes ou d'obligations de la raison pratique. Nous commettons la première erreur parce que nous suivons trop étroitement le modèle cartésien de la liberté comme liberté du vouloir. Et nous commettons la seconde parce que nous suivons trop étroitement le modèle kantien de la responsabilité comme obéissance au devoir. Ces modèles sont peut être appropriés dans le domaine pratique <sup>8[8]</sup>, mais ils ne sont pas appropriés dans le domaine théorique de la formation des croyances. Dans ce domaine, nous ne sommes pas responsables de nos croyances, parce qu'elles s'imposent à nous et sont vraies ou fausses indépendamment de notre contrôle. Et la seule norme théorique que nous ayons à suivre n'est pas une norme que nous nous donnons, telle une loi morale, mais une norme qui est constitutive du domaine théorique, que nous le voulions ou pas, qui est la norme de vérité. Il y a en ce sens une asymétrie importante entre le domaine théorique et cognitif d'une part

---

<sup>8[8]</sup> J'en doute, mais c'est une autre question.

et le domaine pratique d'autre part. On peut le voir, notamment, quand on considère les échecs que nous rencontrons dans l'un ou l'autre type de rationalité. Quand une personne ne parvient pas à exercer l'aptitude associée couramment au libre arbitre dans le domaine des actions, elle a les moyens de vérifier immédiatement que c'est le cas : par exemple celui qui agit à l'encontre de ce qu'il juge devoir faire éprouvera un conflit. En revanche rien de ce genre ne se produit dans l'échec à exercer une aptitude à la pensée libre. Dans le cas théorique ou cognitif, on peut n'avoir aucune expérience consciente d'avoir adopté une croyance à l'encontre de ses bonnes raisons. Notre contrôle sur nos raisons de croire ne peut, au mieux, qu'être indirect.

C'est pourquoi à la conception cartésienne d'un contrôle absolu de nos jugements et de nos croyances par la volonté, il faut préférer la conception moins radicale de Locke, selon laquelle le rôle de la volonté se limite au pouvoir de suspendre son jugement quand on pense qu'on ne devrait pas juger. Selon cette conception, on ne peut avoir qu'un contrôle indirect sur ses croyances, par l'intermédiaire de la *réflexion*. Si j'ai la croyance que P, je peux réfléchir aux raisons que j'ai de croire que P. Cette réflexion me donne un motif pour croire que P. Mais je peux suspendre mon jugement. Je ne suis responsable ni de mes croyances, ni des normes qui les gouvernent (en particulier la norme selon laquelle on doit croire à proportion des données dont on dispose, et en ce sens l'évidentialisme est correct). Mais je suis néanmoins responsable des manières dont je conforme mes croyances à ces normes. Quelles sont ces manières ? Ce sont celles, précisément, par lesquelles nous prêtons attention aux données, les évaluons ou les rejetons. Ainsi dans certaines circonstances, je peux décider, à partir du moment où j'estime avoir des données suffisantes, d'accepter que P, de le tenir pour acquis, ou comme un hypothèse de travail. Dans d'autres cas, je peux suspendre mon assentiment. Le modèle approprié d'une action de l'esprit en matière de croyances n'est alors pas tant celui de l'action libre, ni celui de l'obligation, mais le modèle prudentiel de la culture, chez celui qui se forme des opinions, de certaines vertus, envers lesquels il doit développer une certaine sensibilité. De même qu'il y a des valeurs morales, il y a des valeurs cognitives, comme la recherche du vrai, et des vertus cognitives comme l'imagination, la mémoire, ou la justesse du jugement. Et il y a des vices épistémiques, comme la crédulité, la bêtise ou le dogmatisme. C'est, me semble-t-il, le sens de la profonde remarque de Lichtenberg : " Ne pas juger les hommes sur leurs opinions, mais sur ce que leurs opinions ont fait d'eux. " De la même manière que dans le cas des vertus éthiques, acquérir ces vertus consiste à acquérir des dispositions ou une seconde nature, l'acquisition de vertus épistémiques consiste à cultiver certaines dispositions. Mais ces dispositions, comme les dispositions éthiques, ne sont pas sous l'effet d'un contrôle volontaire direct. Cela ne veut pas dire que les vertus épistémiques en question soient identiques à des vertus éthiques. Elles relèvent d'un ordre distinct, si l'argument que j'ai avancé quant à la distinction de la rationalité épistémique et de la rationalité pratique est correct. Mais en même temps, il est faux de dire qu'il n'y aurait aucun rapport entre la vertu épistémique et

la vertu éthique, qui interdise d'employer, dans le premier cas, l'idée d'une éthique de la croyance.

Il resterait à appliquer ces remarques à la psychologie, à la sociologie, ou à l'anthropologie des croyances, et je devrai ici me contenter d'allusions. Si ce qui précède est correct, il est tout aussi faux de dire que nous sommes responsables de nos croyances en vertu d'un contrôle volontaire direct ou en vertu de raisons pratiques que de dire que nous ne sommes pas du tout responsables de nos croyances parce qu'elles ne relèvent que de causes qui sont indépendantes de notre contrôle. Nous ne sommes responsables ni des conditions de leur formation (perception, inférence, ouï-dire) qui sont des conditions naturelles dont l'étude incombe à la psychologie, ni des normes qui les gouvernent. Mais nous sommes responsables des manières dont nous conformons nos croyances à des normes. Il s'ensuit, me semble-t-il, que les modèles purement causaux que l'on développe des croyances collectives dans la sociologie et l'anthropologie contemporaine, qui traitent la formation de croyances comme des processus nécessairement irrationnels, voire a-rationnels, sont, au moins partiels<sup>9[9]</sup>. L'un des plus radicaux, qui a son ancêtre dans la théorie des lois de l'imitation de Tarde<sup>10[10]</sup>, est celui proposé par des biologistes comme Dawkins<sup>11[11]</sup>, de la transmission des croyances collectives et culturelles sous la forme de *mêmes*. Selon Dawkins, tout comme il y a sélection naturelle des gènes dans une population, il y a sélection naturelle de certaines représentations largement répandues au sein des populations, les "mèmes" culturels (par analogie avec "gène" et "mimétique") : ainsi la roue, l'écriture, la religion, la publicité, etc. sont des mèmes, qui s'auto-répliquent à la manière de gènes et de virus. On peut ainsi suggérer des modèles de formation des croyances collectives par contagion des représentations, selon des processus purement causaux. Mais ainsi conçus, les mèmes ne peuvent qu'être au mieux des répétitions de représentations, et non pas des croyances collectives. Pour qu'il y ait croyance, il faut certes qu'une représentation, ou un contenu soit véhiculé. Mais si ce que j'ai dit est correct, l'*attitude* qu'on a vis à vis de ce contenu et la valeur, épistémique ou pratique, qu'on lui accorde, est au moins aussi importante que le contenu lui-même. Une croyance n'existe que si elle répond à certaines normes, et sur ce point la conception causaliste de mèmes culturels est muette. Pour qu'il existe, par exemple, des croyances antisémites, il ne suffit pas qu'il y ait des représentations antisémites, mais qu'il y ait aussi des attitudes vis à vis de ces représentations. Pour un même type de représentation, il peut y avoir des attitudes diverses au sein d'une population. Et tant que la théorie "darwinienne" des représentations culturelles ne nous dit rien de la sélection de ces attitudes normatives, c'est-à-dire des croyances que les sujets entretiennent à propos de leurs

---

<sup>9[9]</sup> C'est un point sur lequel a insisté depuis longtemps, à la suite de Weber, le sociologue Raymond Boudon. cf. par exemple, *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1993

<sup>10[10]</sup> Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Paris, 1890, réimpression, Paris, Kimè, 1993

<sup>11[11]</sup> Richard Dawkins, *Le gène égoïste*, Paris, O. Jacob, 1996. Voir aussi D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris, O. Jacob 1997, et D. Dennett, *Darwin est-il dangereux ?*, Paris, O. Jacob, 2000, et pour une représentation générale, D. Guillo, *Sciences sociales et sciences de la vie*, Paris, PUF, 2000

propres croyances, elle a peu de chances d'être complète. Cela n'interdit en rien, à mes yeux, la possibilité d'une explication "naturaliste" et causale des croyances collectives. Mais une théorie correcte de celles-ci, tout comme des croyances individuelles, n'aura aucune chance d'être correcte si elle ne tient pas compte de la dimension normative des croyances.