

FAUT-IL CROIRE CE QU'ON NOUS DIT ?

Pascal Engel

On a imprimé dans le *Dictionnaire encyclopédique* une chose fort plaisante; on y soutient qu'un homme devrait être aussi sûr, aussi certain que le maréchal de Saxe est ressuscité, si tout Paris le lui disait, qu'il est sûr que le maréchal de Saxe a gagné la bataille de Fontenoy, quand tout Paris le lui dit. Voyez, je vous prie, combien ce raisonnement est admirable. Je crois tout Paris quand il me dit une chose moralement possible; donc je dois croire tout Paris quand il me dit une chose moralement et physiquement impossible.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. Certitude

Vous avez perdu votre chemin et vous le demandez à un passant. Il vous indique une direction. Habituellement, vous le croyez. Mais pourquoi ? Vous ne savez pas s'il est fiable. Pourquoi acceptons-nous quasiment immédiatement les paroles d'autrui alors que dans la plupart des cas nous n'avons pas le moyen de vérifier si ce qu'il dit est vrai ? Le problème épistémologique¹ du témoignage réside dans cette asymétrie entre la confiance que nous accordons à ce qu'on nous dit et l'extrême fragilité des témoignages. Comment peut-il y avoir une *connaissance* par témoignage – sur laquelle repose en fait la majeure partie de nos connaissances – alors même que la plupart du temps nous ne nous occupons pas de demander des justifications des croyances que nous recevons des autres ? Il peut paraître bizarre d'appeler « témoins » un passant qui nous informe dans la rue ou un employé qui nous renseigne au guichet : on ne leur propose pas de venir à la barre ou d'écrire leurs mémoires. Mais les témoignages « sensibles » – judiciaires, historiques, sur des faits miraculeux ou autres *mirabilia* - pour lesquels le témoin sollicite la confiance de l'auditeur ou se prête à la vérification de ses dires sont une infime minorité par rapport à la masse ennuyeuse et routinière des informations que nous recevons quotidiennement. C'est principalement de celles-ci qu'il est question ici.

¹ Par épistémologie, j'entends « théorie de la connaissance », au sens qu'employait encore E. Meyerson. Cf. J. Dutant et P.Engel, dir. *Philosophie de la connaissance*, textes clés, Paris, Vrin, 2005, introduction.

Existe-t-il un droit présomptif à croire ce qu'on vous dit, sans avoir de données supplémentaires quant à la fiabilité de l'informateur ? On présente ordinairement le problème du témoignage comme conduisant à deux sortes de réponses rivales à cette question: celle des philosophes critiques ou *Aufklärer* (notamment Locke et Hume) qui soutiennent que l'on n'a pas le droit de croire une proposition tant qu'on ne nous a pas donné de bonnes raisons de la croire, et celle des philosophes du sens commun (notamment Buffier, Reid, Cousin et Moore), pour lesquelles toute assertion est digne de créance tant qu'elle n'a pas été montrée fautive. Deux sortes d'épistémologies semblent ainsi s'opposer: celle de la preuve ou *évidentialisme*² - on n'est justifié à croire que si l'on dispose de données empiriques fiables – et celle de la confiance et de la certitude morale, selon laquelle certaines croyances basées sur une forme de certitude primitive se passent de preuves. Il y a bien des incarnations de cette opposition : d'un côté une conception individualiste et déontologique de la justification des connaissances, qui remonterait à Descartes et Locke, et l'éthique rigide de la croyance de William Clifford (« On a tort, partout et toujours de croire sur la base de données insuffisantes ») et de l'autre une conception communautariste, qui peut se prévaloir d'une théorie sociale de la connaissance³ ou du pragmatisme de James qui prône la « volonté de croire ».⁴ Ici je voudrais soutenir l'idée que cette opposition est fautive, et que l'acceptation d'un témoignage en confiance, mais aussi le droit présomptif sur laquelle elle repose, n'est nullement incompatible avec le fait

² Le terme est forgé sur l'anglais *evidence*, qui, comme on sait, ne désigne pas l'intuition ou la certitude subjective immédiate, mais les preuves ou les raisons empiriques, en même temps que les données probantes. Mais *evidence* a souvent en français un sens voisin.

³ Voir par exemple la manière dont Roger Pouivet présente les positions du philosophe « néo-réformé » Alvin Plantinga : « La plupart de nos croyances garanties trouvent leur source dans ce que quelqu'un nous a dit, dans notre appartenance à une communauté sociale. Ainsi l'épistémologue pour lequel nous devons douter tant qu'il n'y a pas d'évidence suffisante cultive peut-être moins le raffinement épistémologique qu'il ne se comporte comme une brute intellectuelle épaisse. L'exigence déontologique, parce qu'elle est souvent solidaire d'une forme d'individualisme épistémologique nous place dans un état de nature épistémologique dont le statut n'est pas mieux assuré que celui de sa contrepartie politique et sociale. » (*Qu'est ce que croire ?*, Paris Vrin 2003 p.101). Cf. aussi la contribution de Roger Pouivet ici même.

⁴ William James, "The Will to Believe" (1897) in *The will to Believe*, Dover Books, New York, 1956, tr.fr. *La Volonté de croire*, Paris Flammarion. Sur le débat James/ Clifford, voir P. Engel, « L'éthique de la croyance et les impératifs de la raison », in *Conferências filosoficas de la facultad de letras da universidade do Porto*, II, vol. xviii, Porto, 2001
La liste des incarnations ne s'arrête pas là : tradition vs raison, herméneutique vs *Aufklärung* en font partie.

que le témoignage soit fortement étayé par les données et les preuves dont on dispose. Hume est parfaitement compatible avec Reid.

REDUCTIONNISME ET ANTI-REDUCTIONNISME

L'évidentialisme est parfaitement exprimé par la fameuse maxime de « l'éthique de la croyance » de Locke :

“Puisque la garantie intuitive, qui détermine infailliblement l'entendement et produit une connaissance certaine, fait défaut à la probabilité, si l'esprit veut procéder rationnellement, il doit examiner tous les motifs de probabilité et voir comment ils confirment ou infirment plus ou moins telle proposition probable, avant de lui donner ou de lui refuser son assentiment ; puis après avoir bien pesé le tout, il doit la rejeter ou l'accepter avec un assentiment plus ou moins ferme, selon que les motifs de probabilité sont plus ou moins en faveur de l'un ou de l'autre . »
Locke, *Essai*, IV, 15, 5 (tr. Vienne, Vrin 2002, 247)

Le principe se décompose donc en trois conditions, qui correspondent toutes à des exigences auxquelles doit satisfaire l'individu rationnel :

- (i) Principe de preuve : on doit baser ses opinions sur ses données empiriques
- (ii) Principe d'évaluation : on doit baser la probabilité des propositions sur les données dont on dispose
- (iii) Principe de proportionnalité : on doit adopter des degrés de confiance en des propositions qui sont proportionnés à leurs probabilités étant donné nos preuves.⁵

Et Locke conclut qu'en toute rigueur, on ne peut se fier qu'à soi-même :

⁵ N.Woltersdorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Bien que des auteurs comme Woltersdorff, W. Alston ou Plantinga présentent l'éthique de la croyance de Locke en termes de *responsabilité épistémique* ou de *devoirs épistémiques*, je ne suis pas sûr que Locke (pas plus que Descartes) s'exprime clairement en ces termes. cf. Ou d'un Descartes trop souvent lockisé. cf. P.Engel « Descartes y la responsabilidad epistemica », Laguna 10, 2002. Je suis tenté de penser que le motif proprement *déontologique* dans l'épistémologie contemporaine provient plutôt de la discussion Clifford/ James, de C.I. Lewis et de R. Chisholm *Theory of Knowledge.*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1952)

« Le fait que les opinions d'autrui flottent dans nos cerveaux n'en fait pas l'ombre d'un instant des connaissances, quand bien même elles peuvent se trouver être vraies. » *Essai I, IV, 23*

Hume, bien qu'il soit plus positif en reconnaissant l'importance du témoignage, n'en conclut pas moins qu'il ne confère pas plus de certitude que nos inférences inductives ordinaires:

« Il n'y a pas d'espèce de raisonnement plus commun, plus utile, et même nécessaire à la vie humaine, que celui qui se tire du témoignage humain et des rapports des témoins oculaires et des spectateurs. Cette espèce de raisonnement, peut-être niera-t-on qu'elle se fonde sur la relation de cause à effet. Je ne discuterai pas le mot. Il suffira de remarquer que notre certitude d'un argument de ce genre ne procède pas d'un autre principe que notre observation de la véracité du témoignage humain et que, habituellement, les faits sont conformes aux rapports des témoins. C'est une maxime générale qu'il n'y a pas d'objets qui aient entre eux de connexion qu'on puisse découvrir et que toutes les inférences que nous pouvons tirer de l'un à l'autre, se fondent uniquement sur notre expérience de leur conjonction constante et régulière ; évidemment nous n'avons pas à faire exception à cette maxime en faveur du témoignage humain dont la connexion semble en elle-même aussi peu nécessaire qu'aucun autre. » (*Treatise of Human Nature*, tr. Leroy, Aubier, p.162)

A.J. Coady, dans son livre classique *Testimony*⁶ s'appuie sur ce raisonnement pour attribuer à Hume qu'il appelle la thèse *réductionniste*:

(R) Si le témoignage peut être validé en tant que source non pas simplement de croyance mais aussi de connaissance, notre droit de croire ce que les autres nous disent doit être lui-même fondé sur d'autres sources épistémiques – la perception, la mémoire et l'inférence – elles-mêmes considérées comme fondamentales.

C'est une forme de fondationnalisme : il faut remonter à une première source de connaissance, faute de quoi on aura une régression dans la justification. Plus exactement un réductionniste « optimiste » doit soutenir que (R) est nécessaire, et possible. Mais comme pour Hume, aucune croyance inductive ne peut être justifiée rationnellement, et devenir une connaissance, le témoignage est logé à la même enseigne que toutes les inférences causales, il s'ensuit que pour lui (R) est nécessaire, et impossible. Il est donc un réductionniste « pessimiste ». Mais évidemment cette

⁶ Oxford, Oxford University Press, 1992. Voir également Fricker, Elizabeth (1995) "Telling and Trusting: Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony," *Mind* 104: 393-411

dernière thèse entre en contradiction avec la position du sens commun : au moins de prime abord le témoignage est une forme de connaissance.

Le réductionnisme se heurte à deux difficultés majeures. La première est qu'il rend mystérieux le fait que mes dires puissent transmettre seulement une connaissance de *ce sur quoi* je témoigne et non pas d'autres faits. Supposons que je vous dise que je suis déprimé. Vous pouvez croire ce que je dis et me traiter en conséquence, par exemple en évitant de me poser trop de questions. Mais vous pouvez aussi considérer mes plaintes comme un mauvais guide sur l'état de ma psychologie et même comme signifiant que je suis en fait en pleine forme. Mais cette conclusion, à la différence de la première, ne peut pas être candidate au statut de connaissance par témoignage, quelle que soit sa confirmation empirique. Ou encore, supposons que vous veniez à croire, à la suite d'une séance d'hypnose, que le président des Etats-Unis va être assassiné dans l'année, et que cela se trouve être vrai, vous apprenez quelque chose, mais ce n'est pas une connaissance par témoignage, car vous n'entretenez pas cette croyance pour certaines *raisons*. Pour qu'il y ait témoignage il faut qu'il ait transmission non seulement d'une information, mais des raisons pour lesquelles cette information est tenue comme vraie.

A cela le réductionniste peut répondre que l'autorité du témoignage des autres ne repose pas sur *leurs* raisons, mais sur les *miennes*. Mais alors il se heurte à une seconde difficulté : la plupart du temps, il n'est pas possible de recueillir des données spécifiques sur la fiabilité de nos informateurs avant d'accepter leur témoignage. Si l'on devait justifier notre confiance dans le témoignage d'autrui de cette manière, non seulement ce serait infaisable, mais ce serait aussi circulaire : en voulant vérifier la fiabilité de nos observateurs, il faudrait bien se reposer sur le témoignage à un moment donné. La difficulté est en fait exactement la même que celle qui conduisait Hume à rejeter la rationalité des inférences causales. Supposons que nous adoptions une règle du type : « Le témoignage est *le plus souvent* correct ». Mais comment justifier cette règle ? Par notre observation de la véracité des témoignages ?

Reid énonce très clairement cette difficulté quand il propose son fameux « principe de crédulité » :

Quand il s'agit du témoignage, la balance du jugement humain est par nature encline à pencher du côté de la croyance ; et qu'elle se penche de ce côté, quand il n'y a rien à placer sur le plateau opposé. Si ce n'était pas le cas, aucune proposition énoncée dans le discours ne serait crue, jusqu'à ce qu'elle soit examinée et éprouvée par la raison ; et la plupart des hommes seraient incapables de trouver des raisons de croire le millième de ce qu'on leur dit. » (*Essays on the intellectual Powers of Man*, VI, 5 1764 : 93-95)⁷

Le principe de crédulité est la pierre de touche de la thèse anti-réductionniste, qui dit qu'on doit accepter, sans données probantes spécifiques, la fiabilité des témoignages.

Mais il n'est pas si aisé de formuler cette thèse, car elle a au moins trois versions.

(a) Le principe de crédulité reidien est notre « disposition à avoir confiance dans la véracité des autres, et à croire ce qu'ils nous disent ». Cependant si c'est une disposition implantée en nous par le « sage et bienveillant auteur de la nature », c'est une *source* naturelle de la connaissance, et il n'est pas absolument clair que ce soit aussi une garantie de la connaissance, qui puisse donner lieu à une *règle* épistémique dans le style : « Il faut ajouter foi aux témoignages » ou « on doit accepter sans données probantes spécifiques, la fiabilité de nos informateurs ». Pour qu'il puisse s'agir d'une garantie, il faut ajouter au principe de crédulité lui-même quelque chose comme un principe d'après lequel il est rationnel de suivre les dispositions que nous a données la nature et la thèse selon laquelle la connaissance repose sur une forme de fiabilité.⁸

(b) Une seconde lecture de la thèse anti-réductionniste consiste à soutenir que puisqu'il n'est pas possible de vérifier tous les témoignages, les croyances obtenues ainsi ne sont pas justifiées, et doivent reposer sur la confiance, entendue comme une attitude épistémique ne demande pas de justifications ou de preuves. Les auteurs qui défendent cette version opposent *confiance* et *connaissance*, et font de la confiance

⁷ Ces textes sont commentés par Pouivet, *op. cit.* cf. aussi K.Lehrer, *Thomas Reid*, Routledge, London 1989 et M.Delgarno et E. Matthews eds, *The Philosophy of Thomas Reid*, Kluwer, Dordrecht 1992

⁸ Une version contemporaine de cette thèse, basée sur l'idée que Dieu nous a donné des fonctions biologiques cognitives fiables est celle de Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford : Oxford University Press, 1993

soit le fondement de la connaissance, soit admettent que notre connaissance ne peut être fondée.⁹

(c) Une troisième lecture de la thèse anti-réductionniste soutient que le témoignage nous apporte bien des connaissances, et donne à un principe épistémologique du type de celui de crédulité un statut *a priori*.¹⁰

Ce ne sont pas les seules lectures possibles du principe de crédulité, et diverses entreprises d'épistémologie sociale notamment se sont recommandées de lui.¹¹ Mais quelles que soient les versions, l'idée de base est qu'il existe une forme d'autorisation à croire sur la base du témoignage qui ne passe pas par les raisons, les preuves ou les données empiriques. Je laisserai de côté ici l'interprétation de Reid et l'éventuel néo-finalisme qu'on peut en tirer, ainsi que les lectures en termes d'épistémologie sociale, et je me concentrerai sur les versions (b) et (c) de l'anti-réductionnisme, pour tenter de montrer qu'elles ne s'opposent en rien à la thèse évidentialiste.

LA SITUATION MINIMALE

J'ai annoncé que je me limiterai à des situations de témoignage élémentaires, dans lesquelles nous n'avons pas, ou très peu, d'informations sur les témoins. La situation typique est celle où l'on demande son chemin dans la rue, mais aussi n'importe quel contexte dans lequel quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un d'autre sans que l'un des locuteurs soit investi de prime abord d'une quelconque autorité (par exemple le contexte des *Exercices de style* de Queneau, où un quidam dit à un autre à l'arrière d'un bus parisien : « Vous avez perdu un bouton »). Appelons cela la situation minimale. Elle est évidemment artificielle, mais c'est en cela précisément qu'il peut jouer pour nous une espèce de rôle idéal-typique. Dans ce contexte, il y a

⁹ Cf. en particulier A. Baier « Sustaining Trust », in A. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge Mass : Harvard University Press, R. Foley, *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

¹⁰ c'est principalement la thèse de T. Burge, « Content Preservation », *Philosophical Review*, 100, 1993, (4) pp. 457-488, mais la thèse de Coady, *op.cit* est proche.

¹¹ Cf. l'article de R. Pouivet ici même sur ce point. A l'intérieur de l'épistémologie sociale, cependant, il faut distinguer les versions minoritaires qui, comme celle de Alvin Goldman (*Knowledge in a Social World*, Oxford : Oxford University Press 1999) admettent qu'il y a une *connaissance* sociale et ne renoncent pas à parler de vérité objective, et celles, majoritaires, qui embrassent clairement une forme de relativisme et d'anti-« véritéisme ».

trois positions ou stratégies quant à la question de savoir s'il on a le droit d'accepter le témoignage de notre informateur :

- (i) la position *neutre*: accepter le témoignage au cas par cas, selon qu'on a des données probantes quant à la vérité de ce qui est dit ;
- (ii) le *biais négatif* : tendre à douter systématiquement de ce qu'on nous dit et considérer les témoignages comme suspects tant qu'on ne nous a pas prouvé le contraire
- (iii) le *biais positif* ou position par défaut : accepter le témoignage d'autrui tant qu'on n'a pas de bonne raison de croire le contraire¹²

Il semble assez clair que les défenseurs de l'anti-réductionnisme prescriront d'adopter le biais positif. Mais indépendamment de tout argument philosophique, il est clair également que non seulement (iii) répond à notre nécessité pratique, mais correspond aussi massivement à notre pratique usuelle. Notre besoin de recevoir des informations d'autrui est énorme, et nos propres ressources d'enquête sont très réduites. La position méfiante serait trop coûteuse, et la position neutre pratiquement irréalisable. Elle supposerait aussi qu'il y ait de grandes variations dans les expériences des auditeurs et dans leurs capacités à discerner les indices de la fiabilité des informateurs. Cela supposerait aussi que dans notre pratique de l'assertion, nous associons systématiquement à nos dires des preuves de ce que nous avançons. Mais typiquement, quand on n'est ni à la barre d'un tribunal ni en train de présenter une communication à l'académie des sciences, ce n'est pas ce que nous faisons : un locuteur qui affirme que P ne donne en général pas ses raisons d'affirmer P, et l'auditeur ne les lui demande pas.¹³

Mais ce genre de considérations ne peuvent nous donner au mieux que des arguments pragmatiques en faveur d'une stratégie d'acceptation des témoignages basée sur le biais positif ou la solution par défaut. Il serait évidemment absurde d'y voir un principe catégorique qui nous dirait : « Croyez tout ce qu'on vous dit », ou

¹² J. Adler, *Belief's Own Ethics*, MIT Press 2002, p. 142.

¹³ On peut construire une version du paradoxe de Moore sur ce thème : « P mais je n'ai pas de données suffisantes pour croire que P ». Le fait que l'on ne puisse pas dire cela est corrélatif du fait que quand on dit que P, on présuppose qu'on a ces données, et qu'il n'est pas nécessaire de les fournir. cf. Adler, *op cit.* p.31.

« Soyez crédules », et c'est pourquoi le *proviso* « tant qu'on n'a pas de bonnes raisons de croire le contraire » ne semble pas pouvoir nous donner plus qu'un impératif épistémique hypothétique. Pourtant si un quelconque principe comme celui de crédulité doit avoir un sens, il faut bien qu'il porte non pas seulement sur ce qu'il est utile de croire ou ce que nous pourrions avoir des raisons pratiques de croire, mais qu'il porte sur ce que nous sommes justifiés à croire ou ce que nous avons des raisons *épistémiques* de croire.

LE PRINCIPE D'ACCEPTATION

A quoi pourrait ressembler une forme d'argument *a priori* de type (c) en faveur du biais positif ? On pourrait proposer le suivant¹⁴. (a) Une vaste majorité de nos croyances doivent être vraies. (b) Par conséquent si la communication est la transmission de croyances, une majorité de témoignages exprimant ces croyances doivent être vrais, et les auditeurs doivent, dans une situation de conversation normale présumer que les locuteurs disent le vrai. Davidson a défendu la thèse (a), sur la base de considérations sur la nature de la croyance et la nécessité d'un principe de charité interprétative, et il en infère également la thèse selon laquelle il est impossible que deux systèmes de croyances puissent diverger radicalement.¹⁵ Mais l'argument de Davidson s'appuie sur des prémisses holistes très problématiques¹⁶, et le fait qu'il rende *a priori* impossible toute forme de scepticisme doit nous faire douter de sa pertinence. Au mieux, ce qu'il montre est qu'une vaste majorité de croyances triviales, trop banales pour pouvoir être mentionnées sont correctes. Mais même si nous essayons de nous en tenir à des situations minimales, ce ne sont précisément pas des croyances de ce genre qui font l'objet de la communication ordinaire. Même si ce que j'ai à vous dire est aussi inintéressant que « Il y a du beurre

¹⁴ Coady (1992 : ch.9)

¹⁵ Davidson, *Inquiries into Meaning and Truth*, Oxford University Press, 1984, tr.fr. *Enquêtes sur la signification et la vérité*, Nîmes, J. Chambon 1993.

¹⁶ Il suppose que la majorité nos croyances, du fait qu'elles sont liées les unes aux autres, sont *a priori* vraies, et que ce trait, qui exclut *a priori* également toute hypothèse sceptique, est validé par le fait qu'il découle des conditions de l'interprétation radicale (cf. P.Engel, *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF 1994, p. 244-246)

sur la table » (prononcé le matin devant une table de petit déjeuner), j’essaie de vous dire quelque chose de pertinent dans la situation concernée, et je ne me mets pas à ajouter : « Il y a une table, elle a quatre pieds, elle est en bois, elle repose sur le sol; le beurre provient du lait, le lait vient des vaches, les vaches sont des ruminants, etc. » qui constituent le type de réseau holistique sur lequel Davidson s’appuie pour défendre (a). Si (b) doit pouvoir reposer un quelconque principe *a priori* cela ne peut qu’être un principe qui nous explique en quoi le contenu d’information transmis par un énoncé comme « Il y a du beurre sur la table » qui est une vérité pour moi doit être une vérité pour mon auditeur. Mais le fait de savoir qu’il se lie à de multiples vérités banales ne permet pas par lui-même d’expliquer cette transmission.¹⁷

Tyler Burge, dans « Content Preservation » (1993), entreprend précisément de formuler un principe de ce genre. Il s’efforce de donner un statut *a priori* au biais positif par défaut (iii). Il commence par énoncer les conditions pour qu’il y ait connaissance par témoignage. Pour que je puisse avoir de bonnes raisons (une justification), au moins *prima facie*, de croire ce qu’on me dit, il faut que, quand X me dit que P, et que je comprends le contenu de son assertion que P, que ma croyance héritée de la rationalité de celle de X. Ce n’est pas seulement le principe – banal mais contestable du point de vue de la pragmatique de la communication¹⁸ - selon lequel la communication préserve le contenu d’un énoncé, mais l’idée que la *force probante* des raisons de X doit être préservée dans la transaction testimoniale, en sorte que le fait d’entendre ce qu’il dit me mette en position de savoir, sans avoir besoin de connaître ses raisons. X ne s’inquiétera de me donner ses raisons que s’il constate que je dispose au scepticisme. Dans le cas normal, il y a une chaîne qui préserve le contenu et les raisons. C’est en ce sens que Burge défend ce qu’il appelle le

Principe d’acceptation : « Une personne est autorisée à accepter quelque chose comme vrai qui lui est présentée comme vraie et qui lui est intelligible à moins qu’il n’y ait des raisons plus fortes de ne pas le faire » (1993 : 467)

¹⁷ cf. Fricker, op cit, p.410 « De la vérité dans l’ensemble des croyances à la vérité dans l’ensemble des assertions la conséquences n’est pas bonne ».

¹⁸ Voir en particulier D. Sperber et D. Wilson, *Pertinence*, Blackwell, 1986, tr.fr. *La pertinence*, Paris, Minuit 1990

ou encore :

« Le fait de dire la vérité est la norme qui peut être raisonnablement présumée en l'absence de raisons d'attribuer des violations »

Il est tout à fait essentiel à la défense que donne Burge du caractère *a priori* de ce principe qu'il ne dépende pas de perceptions et de croyances prises comme des *prémises* qui donneraient à l'auditeur des *raisons* de croire ce que dit l'informateur, mais que perception et croyance inférées ne soient que des sources qui préservent le contenu de ce qui est dit. Mon acquisition d'une connaissance testimoniale implique toujours la connaissance d'une source (et donc présume la fiabilité de mes organes sensoriels), mais ces expériences ne font pas partie de mes raisons pour croire cette proposition. Mes raisons sont les mêmes que celles de ma source. La relation pertinente n'est pas celle, évidentialiste, de preuve ou de donnée empirique, c'est celle que Burge appelle d'*autorisation* ou de *droit présumé (entitlement)*, et l'autorisation forme d'une norme *a priori* :

Nous sommes *a priori* autorisés à accepter quelque chose qui est *prima facie* intelligible et présenté comme vrai. Car les contenus propositionnels intelligibles *prima facie* comme vrais ont une relation *prima facie* conceptuelle à une source rationnelle de présentations-comme-vrai vraies : les expressions propositionnelles intelligibles présumées des aptitudes rationnelles et des autorisations, par conséquent les présentations-comme-vrai viennent *prima facie* comme sous-tendues par une source rationnelle ou une ressource de la raison, et à la fois le contenu des présentations intelligibles propositionnelles et la rationalité *a priori* de leur source indiquent une source *prima facie* intelligible de vérité. L'affirmation intelligible est une face de la raison ; la raison est un guide pour la vérité. Nous sommes *a priori prima facie* autorisés à prendre des affirmations intelligibles pour argent comptant. » (Burge 1993 : 473)

Mais en dépit de cette insistance assez lourde sur le caractère *a priori* du principe d'acceptation, on ne voit pas très bien en quoi il a ce statut. Quand Burge nous dit que ce principe est *a priori*, il ne peut pas vouloir dire que le principe en question ne soit pas, dans un bon nombre de circonstances « défaisable », et c'est ce que veut dire la notion de « source *prima facie* » de connaissance. Au mieux, si le principe d'acceptation devait être une garantie de vérité, il faut l'appuyer sur des

considérations du genre de celles de Davidson. En revanche quand Burge énonce que le témoignage doit *préserver* les contenus transmis, il énonce bien quelque chose qui a le statut d'une norme ou d'une condition de possibilité. Mais cette caractérisation en elle-même n'explique pas pourquoi on doit admettre le principe en question.

Peut-être pourrait-on proposer un argument de type probabiliste du genre suivant.¹⁹ Si une majorité de nos croyances sont vraies ((a) du raisonnement de Davidson ci-dessus), alors il y a deux stratégies possibles :

- 1) *confiance proportionnelle* : comme une majorité de témoignages sont corrects, il est hautement probable qu'un témoignage individuel sera vrai ; on doit donc accepter un témoignage individuel en fonction de cette probabilité
- 2) *confiance aveugle* : Comme une majorité de croyances sont vraies on doit les accepter toutes

Ni 1) ni 2) ne correspondent à nos pratiques. La seconde est cependant meilleure. En effet supposons que 80% des témoignages soient corrects. 1) nous dit qu'il faut s'adapter à cette probabilité : par exemple croire 4 sur 5 témoignages et en rejeter 1. Dans le meilleur des cas cette stratégie rejette un témoignage faux et accepte juste ceux qui sont corrects. Mais pour chaque ensemble de 5 témoignages il y a quatre autres possibilités que l'on peut rejeter. Mais dès que dans la première stratégie on rejette un témoignage correct parmi ces 4, on a un rejet incorrect plus le même taux d'erreur que la seconde stratégie, qui aura dans tous les cas 1 témoignage sur 5 faux. La seconde est donc meilleure. Mais d'une part le principe d'acceptation ne propose jamais une confiance aveugle, et de plus l'argument n'a rien de spécial à voir avec le témoignage. Il peut s'appliquer à n'importe quelle situation où l'on doit évaluer la probabilité d'un événement.

CONFIANCE EN SOI

L'autre voie de défense d'une position non réductionniste consiste à adopter la thèse (b) ci-dessus : le biais positif doit être accepté en vertu d'une attitude de

¹⁹ Adler, *op.cit* p.147.

confiance en autrui. Mais si cela ne doit pas revenir à une simple pétition de principe ou au recours à une forme de fidéisme, il faut que l'attitude en question soit justifiée. Richard Foley propose l'argument suivant.²⁰

- (i) La rationalité de nos croyances dépend en dernière instance de la confiance que nous avons en nos propres aptitudes cognitives ;
- (ii) mais mes propres opinions ont été façonnées par autrui dans une très large mesure, et dans une très large mesure mes aptitudes sont identiques à celles d'autrui ;
- (iii) mais alors, dans la mesure où nous avons confiance en nous-mêmes, il serait incohérent de ne pas avoir confiance dans le témoignage des autres.

Comme le dit Foley, « Dans la mesure où il est rationnel pour moi de croire que quelqu'un d'autre croit que P, j'ai automatiquement au moins une raison faible de croire que P moi-même...La confiance intellectuelle que j'ai *prima facie* en moi-même me presse aussi d'avoir une confiance intellectuelle en les autres. La confiance en moi irradie vers les autres.»²¹ Ce qu'il y a d'original dans cet argument est qu'il semble prendre appui sur une sorte de prémisse d'inspiration lockéenne ou cartésienne - l'autorité épistémique réside en dernier lieu en nous seuls - pour aboutir à un renversement de ce que Foley appelle « l'égotisme épistémologique », la thèse selon laquelle il n'est jamais raisonnable d'accepter l'autorité d'autrui. La rationalité de la croyance en ses aptitudes (i) n'est pas une sorte de foi ou de *self-reliance* dans le style d'Emerson : c'est, dans un style plus rationaliste, la confiance que l'on doit avoir en ses pouvoirs d'auto-critique. Ce qui est rationnel pour moi est ce qui a survécu à ma propre auto-critique.

La difficulté de l'argument vient évidemment d'abord de (i) : pourquoi devrait-on accepter cette conception « égocentrique » (bien que non « égotiste ») de la rationalité ? Mais admettons, pour les besoins de la cause, qu'elle soit correcte.²² Cela ne rendrait pas le raisonnement plus convaincant. L'incohérence dont il est question

²⁰ R. Foley, 2001, *op cit.*. K. Lehrer dans *Self Trust* (Oxford University Press, 1997) propose une idée voisine, mais il ne va pas aussi loin que Foley.

²¹ Foley, *op.cit.* p.106, 105

²² Foley la défend dans *Working without a Net*, Oxford, Oxford University Press, 1993

dans (iii) doit être conforme à la définition même de la rationalité sur laquelle elle s'appuie : autrement dit, si je n'avais pas confiance en les autres, cela voudrait dire que mes opinions n'auraient pas survécu à mon auto-critique. Mais cela veut dire alors que (ii) ne doit pas seulement être vrai, mais *connu* être vrai. Mais alors de deux choses l'une : ou bien c'est une connaissance *a posteriori* (par exemple qui me vient des sciences sociales), mais alors il est difficile de voir en quoi elle ne peut pas s'appuyer sur le témoignage – et par conséquent l'argument est circulaire- , ou bien c'est une connaissance *a priori*, auquel cas on retombe dans les difficultés du principe d'acceptation de Burge.

A ce point, on pourrait être tenté de chercher à formuler une autre version du principe de crédulité ou de garantie *a priori* des témoignages. Une option qui se présente naturellement consiste à dire que la situation minimale est parfaitement artificielle et que nous devons, en quelque sorte, lever le voile d'ignorance que nous avons imposé sur le caractère des informateurs en décrivant cette situation stéréotypée à la Queneau ou à la Beckett, où des individus sans prédicats spéciaux se meuvent dans un espace abstrait où ils se disent des propositions sans relief. Bref si l'on faisait un peu plus attention à ce qui rend un témoin *digne de confiance*, on pourrait peut être en dire parvenir à une meilleure solution.²³ Mais le problème est que précisément, dans la plupart des cas de témoignage, y compris même ceux où nous en savons un peu plus sur nos informateurs que dans la situation minimale, nous ne savons rien de leur caractère, et encore moins de leurs vertus ou vices. En fait on aurait plutôt tendance à inférer des traits du caractère (épistémique) de nos informateurs des manières dont leurs témoignages se sont révélés fiables ou pas, plutôt que l'inverse.

²³ Je pense évidemment ici des positions qui s'inspirent de l'idée de vertu épistémique. Cf. Pouivet ici même.

SANS DONNEES PROBANTES PAS DE CONNAISSANCE.

Pourquoi ces arguments en faveur de l'option par défaut qui consiste à accepter de prime abord le témoignage d'autrui sont-ils inopérants ? La réponse est simple : c'est qu'ils visent à justifier – ou à tout le moins à autoriser rationnellement - la connaissance par témoignage, tout en la coupant des justifications et des preuves auxquelles une connaissance doit être associée. Si nous réintroduisons la thèse selon laquelle une croyance n'est justifiée que si elle repose sur des données probantes ou des preuves, nous aurons une partie de la solution à notre problème.

Revenons à l'argument contre la position réductionniste qui motive une version quelconque du principe de crédulité ou de la thèse anti-réductionniste. Il repose sur la prémisse que la plupart du temps, il n'est pas possible de recueillir des données sur la fiabilité de nos informateurs avant d'accepter leur témoignage, et en conclut qu'il faut accepter sans données probantes le témoignage, par l'effet d'une sorte d'autorisation *a priori* ou de confiance. Mais cette conclusion n'entre en conflit avec la thèse évidentialiste que si l'on présuppose que l'autorisation *a priori* où le recours à une forme de confiance exclut nécessairement le recours à des données ou à des preuves. Evidemment, en nous plaçant dans la situation minimale ou dans le contexte nul, nous avons supposé que l'auditeur par définition ne disposait pas de données sur son informateur.

Mais il est faux qu'on n'ait aucune sorte de donnée probante, même dans la situation minimale. En fait on peut soutenir que la règle par défaut ou le biais positif repose sur des données et des croyances *d'arrière-plan* qui la rendent parfaitement raisonnable.²⁴ Citons notamment : celles qui portent sur notre expérience passée des témoignages reçus, qui est massivement et régulièrement confirmée positivement, celles qui portent sur les conditions institutionnelles ou sociales (le coût du mensonge ou des erreurs est vite établi, notamment dans des institutions telles que la science et les médias, en dépit de toutes les faussetés qu'ils peuvent véhiculer). Dans tous ces

²⁴ Adler *op cit*, p. 149-153, dont je suis les analyses ici.

cas, nous sommes très loin de la situation minimale. Mais même si l'on s'en tient à celle-ci, on peut soutenir qu'il existe des conventions de véracité gouvernant l'échange communicationnel.²⁵ Enfin, *last but not least*, nous avons une connaissance d'arrière-plan qui fonde nos jugements quant à la plausibilité d'un témoignage. Quant un témoignage apparaît peu plausible au regard de ce que nous croyons, nous sommes réticents à l'accepter. Ici il suffit de rappeler l'argument de Hume sur les miracles, qui ne fonctionne pas différemment : « Aucun témoignage n'est suffisant pour établir un miracle, à moins que le témoignage ne soit tel que sa fausseté soit encore plus miraculeuse que le fait qu'il prétend établir. »²⁶ Il n'y a aucune raison de penser que la règle de Bayes ne s'applique pas ici. Soit la probabilité *a posteriori* d'une proposition S étant donné que nous recevons un témoignage en faveur cette proposition T. D'après le théorème de Bayes cette probabilité est identique à la probabilité du témoignage étant donné S multipliée par la probabilité *a priori* de la proposition S et divisée par la probabilité du témoignage :

$$P(S/T) = P(T/S) \times P(S)/P(T)$$

A partir de là, il est tout à fait possible d'expliquer le caractère surprenant d'un témoignage, par exemple dans des situations comme la suivante. Supposons que deux témoignages (par exemple devant une cour de justice) s'accordent. S'ils s'accordent sur quelque chose de prime abord improbable, cela va rendre la probabilité *a posteriori* de leur témoignage élevée.²⁷ Ou du moins il le semble. Je n'entrerai pas ici dans ces discussions, mais il est assez clair que nous pouvons calculer la probabilité d'une information, étant donné une évaluation de sa probabilité antérieure. Est-ce que cela justifie la règle par défaut ? Oui, mais de manière apparemment inintéressante : plus le témoignage apparaît probable *a priori*, plus nous avons tendance à l'accepter,

²⁵ cf. en particulier David Lewis, « Language and Languages », *Philosophical Papers*, I, Oxford : Oxford University Press

²⁶ *Inquiry in to Human Understanding*, "Of Miracles".

²⁷ cf. L. J. Cohen, *The probable and the Provable*, Oxford, Oxford university Press, 1977:

La thèse en question est critiquée par E. Olsson, « Corroborating Testimony, probability and surprise », *British Journal for the Philosophy of Science*, 33, 161, 164

mais plus aussi la probabilité *a posteriori* doit être faible, et donc moins surprenant il sera. Il est évident que ce que nous recherchons ce sont des témoignages surprenants. Mais ils ne le sont précisément que parce qu'il y a une masse d'entre eux qui sont étayés par notre information d'arrière-plan.²⁸

Le point, cependant, dans le cas du témoignage, n'est pas tant le fait que nous vérifions directement la probabilité d'une information compte tenu de nos données, mais que nous déférons à quelqu'un d'autre cette vérification. Le témoignage n'est pas, en lui-même, une donnée probante pour une proposition. Bien que mon acquisition d'une connaissance testimoniale suppose toujours l'expérience d'une source quelconque du témoignage, ces expériences ne sont pas elles-mêmes mes raisons pour croire la proposition. Mes raisons sont, par définition, les mêmes que celles de ma source, et comme le dit Burge, il y a préservation de la rationalité. En ce sens, la thèse anti-réductionniste est correcte. Néanmoins elle est incorrecte si elle suppose que nos raisons de croire que la source est fiable sont supposées être indépendantes de toute donnée probante. C'est parce que les sources de nos témoignages sont elles-mêmes, dans l'ensemble, bien conformes à l'évidence empirique et bien confirmées que nous pouvons effectuer ce transfert ou cette préservation, et non pas parce que nous procéderions, comme le soutiennent les avocats de la confiance, par une sorte de saut de la foi intellectuelle.

Nous arrivons donc à la conclusion qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la validité d'une règle épistémique qui nous prescrit d'ajouter créance au témoignage en général et le fait qu'une croyance ne soit justifiée que si nous avons des données probantes en sa faveur. L'évidentialisme des Lumières n'est en rien incompatible avec une certaine forme du principe de crédulité, à condition que l'on n'entende pas par celle-ci une forme de confiance non fondée sur des raisons. En ce sens l'alternative réductionnisme/ anti-réductionnisme n'est pas pertinente.

²⁸ A.Goldman, 1999, *op cit* fournit des considérations de ce genre au sujet du témoignage des experts.

Une dernière question demeure : si la règle ou le biais positif qui nous autorise de prime abord à accepter le témoignage d'autrui est elle-même justifiée par les données et les preuves (*l'evidence*) dont nous disposons, comment peut-elle l'être puisque par définition nous n'avons pas nous-même accès, dans un témoignage, aux données du témoin, ni ne sommes conscients des données d'arrière-plan qui justifient la règle elle-même ? Comment peut-on considérer un témoignage comme nous transférant une connaissance, c'est-à-dire, selon la définition traditionnelle, une croyance vraie justifiée, si nous n'avons pas un accès conscient aux données qui justifient ce témoignage ? La difficulté est sérieuse, car la règle lockéenne de l'éthique de la croyance et la thèse évidentialiste sont en fait associées en général à l'« internalisme » en épistémologie, c'est-à-dire à la thèse selon laquelle *savoir, c'est savoir que l'on sait*.²⁹ C'est même la raison pour laquelle la connaissance par témoignage pose problème pour des épistémologies comme celles de Descartes ou celle des empiristes classiques : quand je reçois le témoignage d'autrui, je sais, mais je ne sais pas que je sais, puisque c'est lui et non moi qui sait. La réponse est qu'il faut rejeter, au moins sous sa forme forte, l'internalisme, et adopter une position « externaliste » en épistémologie, selon laquelle on peut savoir sans savoir que l'on sait. Dans une telle épistémologie, la connaissance par témoignage, mais aussi la connaissance mémorielle, et toute connaissance par « préservation de contenu », devient non pas parasite, mais centrale. Cette perspective doit également nous conduire à traiter la connaissance comme conceptuellement première par rapport à la croyance rationnelle.³⁰

²⁹ Pour une présentation, cf. P.Engel, « Philosophie de la connaissance », in P.Engel ed. *Précis de philosophie analytique*, Paris, PUF, 2000

³⁰ Je ne peux ici que me contenter d'une allusion, mais c'est l'une des leçons principales du livre de T. Williamson, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press, 2000, tr.fr. partielle in J.Dutant et P.Engel dir, *op.cit note 1*. Williamson donne un autre argument, qui conduit à identifier connaissance et données probantes. Je ne peux l'aborder, mais il est clair que s'il est correct, il justifie la thèse avancée ici, puisque si le témoignage est une connaissance il a *ipso facto* des données probantes en sa faveur.