

UNE EPISTEMOLOGIE SOCIALE PEUT ELLE ETRE ALETHISTE ?

Pascal Engel
Université de Genève
A paraître in *Raisons pratiques*

1. Introduction

La philosophie contemporaine de la connaissance, ou épistémologie¹, se donne principalement comme objectif d'analyser le concept de connaissance et d'évaluer les conceptions particulières de la connaissance qui résultent de cette analyse. Bien que le projet remonte au *Théétète* de Platon, où le savoir est défini comme « opinion vraie pourvue de raison »², on peut dire que ce n'est que dans la philosophie contemporaine de tradition analytique que l'entreprise visant à définir notre notion usuelle de connaissance et de savoir, et à s'interroger sur les conditions de vérité des attributions de connaissance de la forme « X sait que P » a pris un tour réellement systématique. Presque toutes les analyses partent de la définition traditionnelle : les conditions nécessaires pour qu'un sujet sache que P (ait un savoir propositionnel) sont que a) il croie que P (qu'il tienne P pour vraie, condition de *croiance*), b) que P soit vraie (condition de *vérité*, ou de *facticité*³), et c) qu'il ait une bonne raison, une bonne garantie, ou qu'il soit pleinement *justifié* à croire que P. Si l'on accepte cette définition, une division du travail assez naturelle s'ensuit : il faut d'abord analyser ce que c'est que croire, puis ce que c'est que la

¹ Par épistémologie, je n'entends pas autre chose que "philosophie de la connaissance", c'est-à-dire épistémologie générale, au sens où on emploie ce terme dans la philosophie anglophone analytique, ou au sens où la langue allemande parle d'*Erkenntnisstheorie*, et contrairement au sens que le terme « épistémologie » a pris en France depuis principalement Bachelard et Canguilhem (mais sans doute, avant eux, chez Léon Brunschvicg), de philosophie historique des sciences, voire d'épistémologie d'une discipline particulière. Sur mes raisons de cet emploi, cf. l'introduction de Dutant / Engel 2005

² Les traductions diffèrent. La plus récente en français, celle de Michel Narcy (Garnier Flammarion), choisit de traduire « logos » non par « raison » ou « explication », mais par « définition », ce qui rend parfaitement opaque, le sens dans lequel une opinion vraie peut recevoir une *justification* ou un fondement, ce qui est la préoccupation traditionnelle de l'épistémologie.

³ Un verbe V est dit factif si toute proposition de la forme Vp implique que p, ou la vérité de p. Ainsi voir que P, sentir que P, se souvenir que P, et la plupart des verbes de perception, impliquent que P. « savoir » est le verbe factif le plus général (cf. Williamson 2000, ch.1, tr. fr. in Dutant/ Engel 2005)

vérité, et enfin ce que c'est que la justification. La plupart des programmes de l'épistémologie contemporaine ont consisté à formuler des théories satisfaisantes de cette dernière notion, principalement depuis que Gettier (1963) attira l'attention sur le fait qu'on pouvait réunir les trois conditions (a)-(c) vis à vis d'une proposition P mais pour autant ne pas savoir que P.

La taxinomie usuelle des théories de la justification repose sur deux divisions majeures : la première divise ces théories en « internalistes », qui partent du principe selon lequel le sujet a accès à ses croyances et à leurs justifications (savoir c'est savoir que l'on sait), et « externalistes », qui rejettent ce principe d'accessibilité, et la seconde en théories selon lesquelles la justification est une certaine relation de fondation de croyances sur d'autres croyances primitives, d'une part, et en théorie qui définissent la justification en termes d'une relation de cohérence d'autre part. Tout le travail de l'épistémologue consiste alors à remplir l'agenda fixé par ces divisions, en construisant des théories spécifiques de la justification des connaissances. Sa méthode principale passe par l'analyse conceptuelle et sémantique des attributions de savoir, par la construction d'expériences de pensée destinées à tester nos intuitions usuelles et les limites de nos concepts courants, ainsi que par le recours à des théories normatives de la rationalité, comme la logique ou la théorie des probabilités.

Ce programme – que l'on peut appeler celui d'une *épistémologie générale* - se heurte à deux sortes d'objections assez étroitement liées. La première consiste à douter que l'on puisse définir des notions épistémiques, telles que celles de croyance, de connaissance, de données probantes, de raisons ou de justification, en termes exclusivement conceptuels, en s'appuyant sur des expériences de pensée et des contre-exemples, des intuitions pré-théoriques ou sémantiques. Les philosophes qui élèvent ce type d'objection soutiennent en général que les intuitions que l'on sollicite en épistémologie sur des exemples et contre-exemples, via la méthode des « cas » que la littérature post-Gettier a rendue fameuse, sont très

relatives et fluctuantes (par exemple les asiatiques n'ont pas les mêmes réactions que les occidentaux sur ces cas⁴), et que la notion de connaissance devrait être plutôt être analysée en termes des processus causaux et naturels qui la produisent, c'est-à-dire principalement en termes biologiques, psychologiques, et – le terme s'impose assez aisément – comme une forme de *cognition*. La seconde objection est que le programme de l'épistémologie générale est trop étroitement individualiste, et ne prend pas en compte la dimension sociale de la connaissance. Le sujet supposé savoir est un individu abstrait, dont les propriétés épistémiques sont définies indépendamment de toute référence à un contexte social ou historique. L'épistémologie traditionnelle semble ignorer le fait que les croyances et les connaissances sont largement partagées au sein d'une communauté, acquises et transmises au sein d'un univers social. Cette objection rejoint la première, non seulement parce que toutes deux insistent sur le caractère relatif et contextuel de la connaissance, mais aussi parce que toutes deux pointent en direction du fait que le savoir et la justification ne se laissent pas définir en termes strictement conceptuels et normatifs, mais en termes descriptifs et naturels, la tâche de la description étant confiée tantôt à la biologie et aux sciences cognitives tantôt à des disciplines telles que l'histoire, les sciences sociales, ou à des combinaisons appropriées de ces disciplines.

Mais ces objections familières – qui ressemblent beaucoup, et ce n'est pas un hasard, à celles que les sociologues holistes adressent à l'individualisme méthodologique - conduisent rapidement à un dilemme. Car si d'un côté l'épistémologie est conçue comme une discipline essentiellement conceptuelle et *a priori*, formulant des théories normatives de la connaissance indépendamment de toute description historique ou sociale, il semble que la notion même *d'épistémologie sociale* soit un oxymore : une épistémologie générale ne peut pas être *sociale*. De l'autre si nous partons du fait que la connaissance est essentiellement de nature

⁴ cf Weinberg, Stich and Nichols 2001, qui montrent que les réponses des asiatiques sur les problèmes de Gettier conduisent à traiter les simples croyances vraies comme des formes de connaissance, à la différence des „intuitions“ occidentales qui demandent qu'elle soient pourvues de justifications.

sociale et que la seule manière dont on peut en parler consiste à décrire des processus, naturels, historiques, ou sociaux, de formation et de transmission des connaissances, alors comment peut-il y avoir une *épistémologie* sociale ? L'entreprise même de l'épistémologie générale, dans ce qu'elle a de normatif et dans ce qu'elle a d'analytique n'a plus de sens si elle se limite à une description – causale, historique, sociale de certains processus d'acquisition et de transmission. Nombre de philosophes inspirés par un programme naturaliste résolvent simplement ce dilemme en éliminant tout simplement l'épistémologie comme théorie *a priori* de la connaissance : pour parler comme Quine, l'épistémologie « naturalisée » cesse d'être une épistémologie, pour devenir une sociologie, une histoire, une biologie, ou une psychologie de la connaissance. Des notions telles que celles de vérité, de justification ou de rationalité n'ont tout simplement pas leur place dans une analyse sociale du savoir, ou bien n'en ont une que si on les traduit en termes d'autres notions comme celles de « régime de véridiction », de « savoir- pouvoir », ou encore de stratégies d'appropriation du savoir, etc. On aura reconnu aisément les *paraphernalia* des conceptions post-modernes en sociologie des sciences, qui proposent, tout comme Quine et Stich, de simplement éliminer l'épistémologie en tant que discipline.⁵

Peut-il, dans ces conditions, y avoir réellement une épistémologie sociale en un sens non oxymorique, c'est-à-dire capable de rendre compte à la fois de ce que la connaissance a de social et de ne pas verser dans une forme de relativisme et d'éliminativisme? Une telle épistémologie ne peut se contenter simplement de jeter par dessus bord des notions classiques comme celles de vérité, de justification, de rationalité, et même de connaissance. Elle devra ou bien montrer que l'on peut expliquer ces notions en termes d'autres notions qui confèrent à la connaissance d'emblée une dimension sociale, ou bien chercher à intégrer les notions classiques au sein d'une analyse sociale de la connaissance. Je voudrais essayer de défendre ici

⁵ Cf. Quine 1969, Stich 1998 . Le mérite d'un auteur comme Bruno Latour est de tirer cette conclusion de manière tout à fait explicite, par exemple dans *le Monde*, mars 2006: « Je considère l'épistémologie comme l'amiante. C'est un produit parfait dont on a floqué tous les bâtiments pour éviter les incendies, et maintenant on s'aperçoit qu'il y a des maladies professionnelles. »

l'idée que la première option n'est pas viable, et que seule une version de la seconde option a des chances de fonder une véritable épistémologie sociale.

2. *Connaissance, témoignage, et confiance*

Il n'est pas totalement exact que l'épistémologie traditionnelle analytique ignore systématiquement le caractère social et collectif de la connaissance. Car un chapitre entier de cette épistémologie, celui qui traite du témoignages, porte précisément sur ce point. Les épistémologues classiques sont parfaitement conscients du fait qu'une très grande partie, et sans doute la majeure partie, de notre connaissance nous vient du témoignage, et qu'en ce sens le savoir est d'abord partagé et transmis. Pour autant il n'est pas certain que l'épistémologie classique change sa perspective individualiste. Quand nous recevons d'autrui une certaine information la question se pose pour nous de savoir en quoi ce qui nous est transmis est une croyance vraie et justifiée. La réponse classique est celle de Locke : « 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. »⁶ Pour un philosophe des Lumières, les témoignages doivent être soumis à l'épreuve au même titre que les autres sources potentielles de connaissance, et la mise à l'épreuve ne peut pas être déferée à autrui. Ce qui justifie ou valide une croyance, ce sont par définition les données ou les preuves, empiriques ou non, que l'on a en sa faveur, et nous en sommes seuls les arbitres. Qu'on soit rationaliste ou empiriste, la justification d'une croyance consiste dans la relation entre celle-ci et les *données probantes* qui l'étayent. La langue anglaise (mais pas la française ni l'allemande) appelle ces données *evidence*, et en ce sens la thèse de base de l'épistémologie classique est l'*évidentialisme* : on ne doit croire, et on n'est justifié à croire qu' à proportion des données dont on dispose, et toute l'épistémologie se réduit à la question de savoir quand des données sont suffisantes pour produire une

⁶ *Essay I, IV, 23.*

connaissance. Si l'on applique cette thèse à la question des témoignages, le problème est celui de savoir quelles sont les données qui les étayent. La réponse des classiques est : les mêmes données que celles qui s'appliquent à des croyances individuelles. Dans les termes de Hume, cela signifie que les témoignages doivent répondre au même type de justifications que celles que l'on demande aux connaissances empiriques en général, celles qui sont fondées sur des « *matters of fact* » et sur la relation de cause à effet.⁷ Pour Hume la question de la validité des témoignages n'est qu'une question dérivée, de deuxième degré, par rapport à la question principale, ou de premier degré, de savoir comment en premier lieu le témoignage a été acquis. La seconde main doit s'effacer devant l'autorité de la première main. 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. Mais ces sources ne peuvent être elles-mêmes évaluées qu'en tant que provenant de l'individu qui a d'abord acquis la croyance en question. Comme il est la plupart du temps impossible de remonter à ces sources, la question de savoir si un témoignage est fiable se réduit à celle de savoir si *nous*, en tant que récepteurs des croyances testimoniales, avons des raisons de croire ce qu'on nous transmet. Mais si la question de la fiabilité du témoignage d'autrui se réduit à celle de savoir si *je* peux croire ce qu'il me dit, alors l'arbitrage revient en dernier lieu à l'individu lui-même, qui doit évaluer *ses* propres raisons de croire pour pouvoir donner créance à ce que lui dit autrui. En ce sens la question de la connaissance par témoignage – ou

⁷ « 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)

de second main - se réduit, selon Hume, à celle de la connaissance individuelle – ou de première main - il n’y a pas vraiment de statut privilégié de la connaissance par transmission sociale par rapport à la connaissance individuelle. La première se réduit à la seconde.⁸ Pour que la connaissance par témoignage ait réellement un statut autonome par rapport à la connaissance individuelle, il faudrait qu’on puisse admettre que les témoignages sont par eux-mêmes des transmissions de connaissance, et non pas des connaissances seulement par le truchement de leur rapport à des connaissances de base *via* la perception, la mémoire, ou l’inférence. C’est précisément ce que soutient, contre Hume, Thomas Reid quand il défend ce qu’il appelle le « principe de crédulité » :

« Le sage et bienfaisant Auteur de la nature, qui voulait que l’homme vécût en société, et qu’il reçût de ses semblables la plus importante partie de ses connaissances, a placé en lui, pour cette fin, deux principes essentiels qui s’accordent toujours l’un avec l’autre. Le premier de ces principes est un penchant naturel à dire la vérité, et à nous servir dans le langage des signes qui interprètent le plus fidèlement nos sentiments [...] Le second principe que l’Etre suprême a déposé dans notre nature, est une disposition à nous confier à la véracité des autres et à croire ce qu’ils nous disent. »

Selon Reid, ce n’est pas seulement un fait que nous ajoutons foi spontanément à ce qu’on nous dit ; c’est aussi de plein droit que nous le faisons. En ce sens nous avons de bonnes raisons de croire ce qui nous est transmis par le témoignage d’autrui. Nous seulement c’est une attitude que nous avons par défaut, mais aussi c’est une attitude qu’il est tout à fait légitime d’avoir. Reid insiste sur le fait qu’il est nécessairement impossible toujours vérifier les témoignages en remontant à leur source :

« 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

⁸ Coady 1992 appelle cette position “réductionniste ».

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)⁹

Le point n'est pas seulement qu'il serait impossible, si l'on adoptait la position humienne, de vérifier toujours les témoignages. Il est qu'il existe une forme de justification *a priori* des croyances par témoignage, qui est indépendante de leur justification individuelle. En ce sens, comme le dit Daniel Schulthess, « cela montre que la philosophie du sens commun donne une grande place à l'insertion de toute démarche cognitive dans un contexte social, alors que d'autres positions philosophiques sont plus franchement centrées sur les démarches de l'esprit individuel »¹⁰.

Le principe de crédulité semble en effet une maxime de base pour toute épistémologie sociale. Il revient, sous sa forme la plus simple, à admettre que non seulement la majeure partie de nos croyances nous viennent du témoignage, mais aussi qu'elles ont, de prime abord, et si l'on peut dire sans autre forme de procès, le statut de connaissances. Mais pourquoi ont-elles ce statut, si elles ne sont pas supposées être justifiées ou fondées sur des croyances de base provenant de la perception, de la mémoire ou de l'inférence ? Elles l'ont parce qu'elles sont basées sur autre chose que ce que l'épistémologie individualiste traditionnelle appelle des justifications. Quand nous recevons un témoignage comme une connaissance, nous faisons *confiance* en notre informateur ou en notre source, et nous nous sentons *autorisés* à le croire vrai précisément parce que la source est elle-même une autorité. Avant de croire quelque chose, nous croyons *quelqu'un*. Le principe reidien de crédulité peut aussi bien être appelé un principe de confiance ou un principe d'autorité.

Le principe de crédulité ou de confiance semble être taillé sur mesure pour fonder une épistémologie sociale, et toutes les tentatives d'expliquer en quoi la connaissance est un bien social et partagé se sont fondées sur une version ou une

⁹ tr. fr. R. Pouivet, in Pouivet 2004. K.Lehrer, 1989 et M.Delgarno et E. Matthews eds, 1992

¹⁰ Schulthess 1983, p. 58.

autre de ce principe. Mais il est très ambigu. On peut en effet le comprendre de deux manières. D'un côté on peut soutenir que la crédulité naturelle ou la confiance spontanée que nous accordons au témoignage d'autrui est une propriété qu'ont les croyances qu'il nous transmet et qui nous autorise à croire en leur *vérité*. Dans ce cas, le principe de crédulité revient à dire que les croyances transmises par témoignage sont des croyances *prima facie* vraies, et même qui ont capacité à nous transmettre une *connaissance*. C'est clairement l'interprétation du principe que favorise Reid lui-même. La propriété transmise par un témoignage est la vérité et une certaine propriété, que l'on peut appeler, pour la distinguer de la notion traditionnelle de justification, celle de *d'autorité épistémique* ou de *garantie épistémique*.¹¹ D'un autre côté le principe de crédulité peut être compris en un sens *non épistémique*: ce qui justifie, en dernière instance, nos croyances, c'est le fait qu'on fasse confiance en nos informateurs, et qu'ils soient en position d'une autorité *sociale, politique, ou religieuse*. Dans ce cas, les témoignages ne sont pas reçus parce qu'ils sont supposés être vrais, mais parce que le témoin est investi d'une certaine forme d'autorité ou de pouvoir, que celle-ci vienne de son caractère, de ses qualités morales, de sa position sociale ou hiérarchique, etc. Il n'est pas difficile de voir que c'est sur ce second concept de confiance que s'appuient nombre de tenants d'une épistémologie sociale post-moderne et relativiste. Ils entendent montrer que les propriétés épistémiques des croyances transmises par témoignage – telles que leur vérité, leur rationalité, ou leur garantie – ne jouent aucun rôle, ou un rôle purement épiphénoménal, dans leur autorité, et que l'autorité sociale prime nécessairement sur l'autorité rationnelle. Comme le dit Stephen Shapin dans son livre *A social History of Truth* (Shapin 1994), l'important n'est pas de savoir si nos croyances sont vraies ou fausses, ou si elles sont susceptibles d'être des connaissances, mais de savoir si elles sont acceptées et comment. La question n'est pas de savoir si quelque chose est su ou cru vrai, mais si ce quelque chose est simplement *cru* :

¹¹ Sur la différence entre garantie et justification, cf. Plantinga, 1993

« La connaissance est un bien collectif. En nous assurant que nous avons des connaissances nous nous fions aux autres, et nous ne pouvons pas nous passer de cette fiabilité envers autrui. Ce qui veut dire que les relations dans lesquelles nous obtenons et maintenons nos connaissances ont un caractère moral, et le mot que j'utilise pour indiquer cette relation morale est celui de confiance (*trust*). » (Shapin 1994 : 25)

Dans son livre classique sur la science anglaise du XVII^{ème} siècle, auquel celui de Shapin est une réponse, Robert Merton avait montré que les valeurs d'une universalité, de critique, et communauté de la science anglaise étaient celles d'une classe d'aristocrates du savoir ; mais il ne prétendait nullement soutenir que c'était *en vertu* de leur aristocratie intellectuelle que ces valeurs se trouvaient promues, ni que les propriétés épistémiques de vérité, de justification ou de preuve *découlaient* de l'autorité *morale* de cette aristocratie. Avec Shapin, et avec tous les historiens et sociologues de la science relativistes, les caractéristiques de l'autorité et de la confiance épistémique se *réduisent* au contraire à celles de l'autorité tout court. La position à laquelle on aboutit est donc clairement éliminativiste vis à vis des propriétés épistémiques des croyances et de la connaissance : non seulement elle entend réduire ces propriétés à celles des relations d'autorité, de pouvoir ou de confiance morale, mais aussi elle entend *éliminer* ces propriétés : la vérité, la justification, la garantie ne sont pas des catégories pertinentes pour une épistémologie sociale. Non seulement, pour le relativiste, toutes les croyances sont égales, mais la connaissance ne se distingue pas d'une simple croyance.

Comme je l'ai déjà noté ci-dessus, cet éliminativisme n'est pas propre à la sociologie des sciences post-moderne. Toute explication de la transmission des croyances et du savoir qui entend se dispenser, dans cette explication, des propriétés de vérité, de justification ou de rationalité sera éliminativiste en ce sens. C'est le cas, par exemple, des conceptions « épidémiologiques » ou « mémétiques » des représentations, qui entendent expliquer les phénomènes sociaux de transmission des croyances par des mécanismes causaux comparable à ceux de la diffusion des virus ou par divers processus d'imitation. C'est vrai en général

également de toute conception causale ou naturaliste des représentations qui cherche à expliquer leur diffusion par des processus psychologiques ou cognitifs qui sont indépendants du fait que les porteurs de ces représentations leur attribuent des propriétés telles que la vérité ou la justification.¹²

Appelons « aléthophobe »¹³ toute épistémologie sociale qui entend rendre compte de l'acquisition, de la transmission et du rôle social des croyances et des connaissances sans faire appel à des propriétés épistémiques telles que la vérité, la rationalité et la justification. Il y a de nombreuses versions de ce type d'épistémologie, et le relativisme post-modernisme et les conceptions naturalistes que je viens de mentionner n'en constituent qu'une partie : un certain nombre de conceptions pragmatistes, de Dewey à Rorty, en font partie. Ce n'est pas l'objectif de cet article de chercher à réfuter ce genre de théories ; cela a été très bien fait ailleurs.¹⁴ Je laisserai de côté les critiques familières de ce genre de conceptions, pour me limiter une seule, qui prend la forme d'un dilemme. Quand elles entendent simplement se passer, pour expliquer les propriétés sociales des connaissances, de toute mention que les croyances visent à être vraies et justifiées pour pouvoir acquérir le statut de connaissances, ces conceptions nous donnent peut être des sociologies, des histoires, des archéologies, voire des explications naturalistes des représentations et des croyances collectives, mais elles ne peuvent en aucun cas constituer des *épistémologies*. Une épistémologie vise à *évaluer* les croyances et à examiner leurs titres à être fiables, acceptables. Cela veut dire qu'une épistémologie doit nécessairement avoir une dimension essentiellement *normative*. Or les conceptions aléthophobes soit éliminent purement et simplement cette dimension, soit cherchent à la réduire à d'autres formes d'évaluation, politique, sociale, ou pratique. Dans le premier cas, non seulement elles cessent d'être des

¹² Ainsi l'anthropologue Pascal Boyer explique que les croyances religieuses, qu'elles soient vraies ou fausses, justifiées ou pas, doivent relever des mêmes types d'explications que les croyances ordinaires, et mobilisent les mêmes ressources cognitives (cf. Boyer 2001, p. 453, 1468 par exemple)

¹³ Goldman 1999 parle de « vériphobie » et de « véritisme » là où je parle d'« aléthophobie » et d'« aléthisme ». Mon choix n'est pas motivé par le pédantisme, mais par le souci de ne pas assimiler la conception proposée ici à celle de Goldman, pour des raisons expliquées en section 3. Williams appelle les mêmes critiques de la vérité des « négateurs » (*deniers*)

¹⁴ voir en particulier les analyses de Goldman 1999, Hacking 1998, Williams, 2003, Boghossian 2006.

épistémologies, pour n'être que des descriptions, causales, historiques ou sociologiques, des croyances et des représentations, mais aussi elles ne parviennent pas à expliquer en quoi les croyances et les connaissances peuvent elles-mêmes avoir une efficacité sociale, et jouir d'une autorité. Un représentant de la théorie causale-naturaliste des représentations, Pascal Boyer, le reconnaît lui-même avec une certaine candeur à la fin de son livre *Et l'homme créa les dieux* :

« Bon nombre des systèmes d'inférence que j'ai décrits sont fondés sur des suppositions scientifiquement fausses. C'est pourquoi l'acquisition de connaissances scientifiques est généralement plus difficile que celle des représentations religieuses. » (Boyer 2003 : 468)

Pascal Boyer ne semble pas voir de problème dans le fait que les connaissances scientifiques soient « plus difficiles » à acquérir que les croyances religieuses dont il a élucidé les mécanismes cognitifs sous-jacents, ni dans le fait qu'on puisse appeler les premières, à la différence des secondes, des connaissances. Et pourtant c'est bien ce que sa conception, pas plus que les théories relativistes post-modernistes, ne parvient pas à expliquer. Si les connaissances scientifiques sont basées sur les mêmes mécanismes mentaux et cérébraux que les représentations religieuses, d'où vient qu'elles aient, du moins dans nos sociétés, plus d'autorité que les croyances ordinaires et les croyances religieuses, au moins dans un ensemble de circonstances cruciales de la vie sociale (peut-être pas face à la mort, mais au moins quand il s'agit de construire un pont)? On peut certes, comme les relativistes, nier qu'il y ait plus d'autorité dans la science que dans la religion, et les renvoyer dos à dos comme deux systèmes particuliers de représentation et de pouvoir, mais cela ne nous donne toujours pas d'explication de l'efficacité respective de ces systèmes de représentation, et de la prééminence de la science sur la religion dans le monde social contemporain. C'est la première branche du dilemme. La seconde branche est la suivante. Quand l'aléthophobe est prêt à reconnaître qu'une épistémologie comporte une dimension normative et évaluative, sa proposition consiste à tenter de réduire les propriétés normatives épistémiques (vérité, garantie, justification) à

des propriétés d'évaluation pratique, ou à l'efficacité des représentations. Proche en cela du pragmatisme, il entend réduire nos raisons épistémiques de croire (que nos croyances soient vraies, bien confirmées, justifiées) à nos raisons pratiques de croire (que nos croyances soient utiles, efficaces, qu'elles nous procurent du pouvoir, ou que nous les ayons par soumission à un pouvoir). Mais c'est une réduction désespérée : les raisons de croire n'ont jamais été identiques aux raisons de vouloir croire, et même si nous pouvons avoir toutes sortes de raisons de désirer acquérir telle ou telle croyance ou connaissance, cela n'a jamais été le fait que nous les désirions ou qu'elles soient efficaces qui les a rendues légitimes, rationnelles, ou justifiées en tant que croyances.¹⁵ L'aléthophobe a beau chercher à nous convaincre de la nécessité de considérer l'efficacité sociale, politique, religieuse, etc. des croyances et des représentations – notamment scientifiques- comme leur dimension *essentielle* d'évaluation, il ne parvient pas à comprendre comment elles peuvent être *à la fois* efficaces socialement et *épistémiquement*.

Une épistémologie sociale sera aléthiste, ou bien ne sera pas une épistémologie. Mais il reste encore à déterminer son format.

3. *Véritéisme, fiabilisme et arétisme*

L'article de base d'une épistémologie sociale aléthiste consiste à admettre que des normes et les valeurs épistémiques qui gouvernent les croyances communes aussi bien que les connaissances scientifiques sont des valeurs et normes autonomes. Elle ne nie pas pour autant la dimension sociale du savoir, mais elle soutient que son rôle est indissociable du fait qu'il répond à ces normes et valeurs épistémiques. Dire que ce sont des valeurs et des normes autonomes signifie qu'elles ne se réduisent pas à l'utilité des croyances ou à leur conséquences sociales, mais qu'au

¹⁵ En bref, la volonté de croire n'a jamais été le substitut de la preuve. Cf. Engel et Mulligan 2003

contraire cette utilité et ces conséquences ne peuvent se comprendre que s'il existe des propriétés telles la vérité et la justification.¹⁶

Ceci suppose évidemment que la vérité et la justification ne soient pas définies en termes du simple accord communautaire ou du consensus, comme elles le sont chez des auteurs comme Rorty ou Habermas, mais en termes objectifs, autrement dit qu'il puisse y avoir une différence entre être vrai et être reconnu vrai, et entre être justifié subjectivement et être justifié objectivement. J'admettrai aussi sans discussion ici que le concept de vérité minimal est le concept réaliste, autrement dit que la vérité doit être une forme de correspondance à des faits objectifs (Engel 2002). Mais une fois ceci admis, il faut encore déterminer en quoi consiste la notion de justification des connaissances que doit adopter une telle épistémologie sociale. Je décrirai trois options : a) une épistémologie fondée sur la notion de fiabilité, b) une épistémologie fondée sur la notion de vertu épistémique, et c) une épistémologie généalogique (qui sera examinée dans la section 4).

(a) *Le véritéisme de Goldman*

Alvin Goldman (1999) défend une épistémologie sociale aléthiste - qu'il appelle pour sa part *véritéisme* - selon laquelle le rôle de l'épistémologie sociale est de déterminer quelles sont les pratiques sociales qui maximisent la vérité. Il n'entend pas nier que la vérité et la connaissance aient des valeurs intrinsèques, mais il distingue ces valeurs des valeurs instrumentales qui sont à leur service : des pratiques ont des valeurs véritéistes instrumentales si elles promeuvent l'acquisition des valeurs intrinsèques. En ce sens, comme le note Goldman (1999 : 87) la structure d'une épistémologie sociale est la même que celle de l'éthique utilitariste : de même qu'il s'agit de promouvoir le plus grand bonheur pour le plus grand nombre dans cette dernière, une épistémologie sociale doit évaluer les pratiques qui

¹⁶ Horwich (1998: 44-45) donne un raisonnement visant à expliquer la valeur que nous accordons à nos croyances et à leur vérité par les effets que celles-ci ont sur nos actions réussies. Mais c'est inverser l'explication : c'est précisément parce que nos croyances sont conformés à une norme de vérité qu'elles peuvent conduire au succès.

procurent le maximum de croyances vraies. Au nombre de ces pratiques, il compte le témoignage, l'argumentation, la technologie de la communication, la régulation du discours la science, le système juridique et l'éducation. Mais Goldman ne fait pas de différence fondamentale entre connaissance et croyance vraie dans le cadre de l'épistémologie sociale. Il admet que l'épistémologie traditionnelle fait cette différence, mais il soutient que l'épistémologie sociale n'est concernée que par la connaissance « au sens faible » : une croyance n'est une connaissance que si elle est étayée par des preuves à un certain degré. Le critère de mesure adopté par Goldman est celui de la confirmation bayésienne. Il est intéressant de voir comment cela fonctionne pour le cas du témoignage. De même qu'en théorie des jeux on envisage diverses sortes de stratégies destinées à maximiser l'utilité des joueurs et assurer la coopération, on peut envisager de telles stratégies quand il s'agit d'évaluer la crédibilité de témoignages. La stratégie la plus simple (comparable à celle de coopération dans les jeux itérés) consiste à simplement croire le témoin de manière aveugle. Il est clair que ce n'est pas optimal dans toutes les situations. Il faut adopter une stratégie qui optimise l'acquisition de croyances vraies et les réviser sur la base des critères bayésiens (par exemple plus une donnée est surprenante plus le fait qu'elle confirme une hypothèse augmente, mais il y a des exceptions). Optimalement, on devrait ainsi être capable de mesurer à la fois la fiabilité des témoins et l'utilité des témoignages. Mais Goldman admet que cette mesure n'est souvent pas possible.¹⁷ Il faut donc admettre une notion distincte de fiabilité. Dans son épistémologie « individualiste » (Goldman 1986) Goldman admettait que la fiabilité tient aux mécanismes et processus causaux qui produisent les croyances, tels que la perception, la mémoire ou le raisonnement, qui sont relativement mesurables. Mais tout le problème dans une épistémologie sociale conçue selon ce modèle, est que nous n'avons pas de critères clairs de la fiabilité des croyances quand elles sont *collectives*. Mais c'est aussi la difficulté principale de l'épistémologie véritéiste de Goldman : il tend à concevoir l'épistémologie sociale

¹⁷ Dans son livre de 1986, Goldman estimait le caractère fiable d'un mécanisme de production de croyances à un degré de plus de 50% de croyances vraies. C'est évidemment ridicule.

comme une simple extension de l'épistémologie individuelle, et ne considère que les conditions dans lesquelles l'information stockée à un niveau individuel peut se transmettre dans des groupes de plus en plus larges. Il n'a, admet-il, rien à dire sur les entités collectives en tant qu'agent connaissant potentiels. Une épistémologie sociale n'est pas tenue de reconnaître l'existence d'entités collectives, ni d'accepter une forme d'explication holistique plutôt qu'individualiste. Mais à tout le moins lui faut s'affronter à la question de savoir non pas seulement comment la connaissance est acquise, transmise, et répandue. Cela implique que l'on prête attention à des phénomènes comme ceux de l'accès ou du non accès à l'information, à son partage, et au rôle politique que jouent les institutions. Cela implique que l'on s'interroge sur les fondements de l'autorité de ceux qui détiennent le savoir, à commencer par les savants. Or ce que Goldman a à nous dire sur la notion d'autorité en matière de connaissance scientifique est très limité. Il soutient que « les pratiques scientifiques sont meilleures véristiquement que tout ensemble de pratiques non scientifiques », et il soutient que le fondement de l'autorité scientifique tient au fait que les scientifiques en savent, proportionnellement, plus. Discutant la question de savoir si les motivations des savants sont exclusivement la recherche de la vérité, il admet que l'honneur et la gloire en font partie, et qu'il peut y avoir conflit entre ces deux types de motivations, mais que « normalement la motivation pour la gloire devrait coïncider avec celle de la connaissance ». Il doit cependant y avoir des intermédiaires entre les motivations de M. Schültz et celles de Pierre et Marie Curie.

En fait, la conception de l'autorité épistémique sur laquelle s'appuie Goldman est, tout comme celle sur laquelle repose sa théorie de la justification individuelle des croyances, une conception fiabiliste : un témoin, un expert, un savant, disposent de l'autorité épistémique si et seulement si ils sont *fiables*, au sens où leurs croyances ont été causalement acquises sur la base de processus fiables. Le problème est que dans le monde social, les agents ne sont pas simplement fiables au sens où peuvent l'être des instruments ; ils le sont parce qu'une forme de confiance est accordée à

des personnes ou à des institutions, qu'on tient pour responsables du savoir qu'ils ont acquis, transmis ou manqué de transmettre. D'où vient cette confiance ? Du fait, donc l'épistémologie fiabiliste ne parvient pas à rendre compte aisément, que la connaissance a une certaine *valeur*, qui n'est pas la même que celle de la croyance vraie. Il est plus valable d'avoir des connaissances que des croyances vraies. Mais si un système cognitif ne fait que maximiser ces dernières, on n'explique pas en quoi la connaissance vaut mieux.¹⁸

b) confiance et arétisme

L'alternative à l'idée d'une autorité épistémique fondée sur la fiabilité est celle d'une autorité fondée sur la confiance envers l'individu ou le groupe qui détient l'autorité. Mais pour que cet autorité soit épistémique, il faut évidemment qu'elle ne soit pas le produit de caractéristiques qui n'auraient rien à voir avec la vérité ou la justification. Ici aussi l'épistémologie du témoignage peut servir de modèle. Les défenseurs du principe de crédulité reidien insistent sur le fait que nous accordons aux témoignages d'autrui une confiance *prima facie* qui vaut comme une forme de garantie *a priori* de la vérité des témoignages. Mais cette garantie n'est évidemment que présomptive : le garçon qui vient de nous renseigner si gentiment pour retrouver notre chemin peut parfaitement se tromper. On peut suggérer que ce dont nous avons besoin pour garantir les témoignages n'est pas simplement qu'ils soient fiables au sens où peuvent l'être des instruments ou des mécanismes, mais au sens où nous pouvons avoir confiance dans les qualités de caractère ou les dispositions d'une *personne*. Selon les tenants de ce que l'on appelle l'épistémologie des vertus, ce sont les vertus intellectuelles – telles que l'honnêteté, l'attention, la curiosité, l'intelligence, la compréhension etc - . associées , selon le modèle aristotélien, aux vertus morales, qui sont conductrices de l'autorité épistémique.¹⁹ Il y a de

¹⁸ Les critiques du fiabilisme, comme Zagzebski 1996 appellent ce problème celui qui consiste à « noyer » (*swamp*) l'avaleur de la connaissance dans la croyance vraie. C'est le problème du *Ménon* 97a de Platon.

¹⁹ Cf. Zagzebski 1996, et les références données dans Dutant/ Engel 2005 et R. Pouivet 2006

nombreuses versions d'une épistémologie arétiste : certaines semblent être de simples variantes de la thèse fiabiliste ; d'autres demandent de la part de l'agent vertueux une motivation pour être vertueux. Ce qu'elles ont de commun est de chercher à rendre compte de la dimension évaluative et normative de la justification sans supposer qu'elle implique, de la part du sujet connaissant, une forme de reconnaissance d'un devoir ou d'une obligation. La source de l'autorité épistémique ne tient pas à une responsabilité individuelle de l'agent face à ses croyances, comme dans l'épistémologie internaliste, mais en une disposition dont l'agent n'a pas nécessairement conscience, puisqu'elle est une habitude. La conception de la justification basée sur les vertus n'est pas seulement externaliste, mais elle est également anti-individualiste : il fait partie de la vertu épistémique de pouvoir faire confiance aux autres, et en cela de respecter le principe reidien de crédulité.

L'épistémologie des vertus semble un bon candidat pour la formulation d'une épistémologie sociale. Mais elle soulève trois problèmes au moins. En premier lieu n'est pas clair que la confiance qu'est supposée nous inspirer un agent épistémiquement vertueux soit une propriété indépendante des preuves ou des données probantes que nous avons d'une proposition. Si j'ai confiance en un homme de science qui joue, par exemple, un rôle d'expert pour un organisme de santé, c'est habituellement parce qu'il a des données plus nombreuses à l'appui de ses opinions.²⁰ En second lieu, quelle est la limite entre les vertus proprement intellectuelles comme l'intelligence, l'attention ou la curiosité- et les vertus morales ? De l'aveu même des théoriciens qui reprennent le cadre aristotélicien de la théorie des vertus, cette limite est mince. Mais alors quelle est exactement la différence entre cette thèse et la conception post-moderne et relativiste selon laquelle ce sont des propriétés *extrinsèques* par rapport aux propriétés épistémiques qui garantissent nos croyances ? Selon la thèse de Shapin évoquée ci-dessus, ce sont les qualités morales des *gentlemen* de l'esprit qui constituaient la source de leur

²⁰ Sur ce point, cf. Engel 2006 et 2006 a où je soutiens que le principe d'acceptation de Burge (une variante du principe de crédulité de Reid) est compatible avec l'évidentialisme .

autorité épistémique, et non pas le fait que leurs théories étaient tenues pour avoir des propriétés épistémiques propres. Il n'est pas certain que l'épistémologie des vertus soit aléthiste. Ses défenseurs d'ailleurs soutiennent que la qualité épistémique principale n'est pas tant la vérité que la *compréhension*, qui est au moins autant une qualité pratique et une aptitude éthique qu'une propriété intrinsèquement épistémique. La seconde difficulté de la théorie des vertus est qu'elle ne nous dit pas clairement comment on peut reconnaître les vertus épistémiques, et les personnes qui les possèdent. Dans le cas du témoignage ordinaire, il est évidemment hors de question de pouvoir s'assurer en toutes circonstances que nos informateurs sont épistémiquement vertueux, quoi que cela puisse vouloir dire; quand il s'agit d'une expertise plus sophistiquée, nous devons nous fier à la vertu d'une institution ou d'un groupe d'individus. La question se pose à nouveau des conditions proprement sociales de la diffusion et de la production des connaissances, et en ce sens il paraît difficile de faire l'économie d'une théorie sociale et politique du savoir, scientifique en particulier. Pour ne donner qu'un seul exemple, bien connu : Richard Davidson a découvert que parmi 107 articles publiés comparant des médicaments rivaux, les médicaments produits par les sponsors de cette recherche étaient découverts être supérieurs dans tous cas.²¹ On a beau rejeter le constructivisme social et les conceptions à la Latour, on ne peut pas simplement considérer de tels faits comme de simples exceptions à une science toute entière tendue vers la recherche de la vérité.

4. *Autorité rationnelle et connaissance*

Une épistémologie sociale aléthiste devrait pouvoir combiner les deux traits suivants : d'une part elle devrait pouvoir expliquer la connaissance comme étant le produit d'une maximisation des propriétés épistémiques, et de l'autre elle devrait

²¹ Davidson, R. "Source of funding and outcome of clinical trials", J Gen Intern Med 1986 May-Jun;1(3):155-8. Kitcher 2000 en propose une, mais je n'examinerai pas ici ses thèses.

pouvoir expliquer comment ces propriétés peuvent conférer un certain type d'autorité. Nous avons vu qu'une des difficultés de l'approche classique de la notion de connaissance était qu'elle partait d'une analyse abstraite centrée sur l'individu, et qu'une des difficultés de l'épistémologie sociale de Goldman était qu'elle conférait un sens trop faible à la connaissance (en ne la distinguant pas assez de la notion de croyance vraie). Si nous voulons voir en quel sens la connaissance *doit* avoir une dimension sociale, la méthode appropriée n'est sans doute pas celle de l'analyse abstraite, mais elle n'est pas non plus celle d'une histoire ou d'une sociologie des institutions de connaissance. L'approche qui me semble la plus intéressante à cet égard est celle qu'on pratiquée récemment les philosophes qui ont essayé de recourir à des considérations généalogiques ou à des transpositions de la théorie de l'état de nature en épistémologie, comme Edward Craig et Bernard Williams²². Ainsi dans *Knowledge and the state of Nature*, Craig propose-t-il une explication pratique de la notion de connaissance à travers une analyse de son rôle dans une situation minimale comparable à l'état de nature de l'autorité politique. Il s'agit de faire une généalogie de l'autorité épistémique. On commence par supposer que les agents dans cette situation minimale ont un besoin fondamental d'acquérir des croyances vraies. Ils ont une capacité également à les communiquer, via des assertions. On doit supposer en place une sorte de triangle de base, selon lequel les croyances visent la vérité, et les assertions visent à exprimer des croyances vraies. Cela constitue ce que j'appelle les normes de base de la croyance.²³ Le besoin fondamental de vérité conduit les agents à rechercher des bons informateurs, qui doivent avoir au moins trois propriétés : être compétents, fiables, et véridiques. Craig spécifie la compétence en termes de la notion de sensibilité épistémique de Nozick : un bon informateur doit être tel que si P est vrai il croit que P si P était faux il ne croirait pas que P. La fiabilité signifie que les canaux de communication entre informateur et récepteur doivent être ouverts et qu'on peut avoir confiance, et la

²² Craig 1991, Williams 2003.

²³ C'est ce que Williams (2003, ch. 4) appelle le « système croyance-assertion-communication ».cf. Engel et Rorty 2004 : 31-32

crédibilité indique qu'ils doivent non seulement croire ce qui est vrai, mais être prêts à la dire et à être reconnus comme tels, c'est à dire être crédibles. Toutes ces propriétés pourraient tomber sous la rubrique de la confiance, mais elles ne sont évidemment pas suffisantes respectivement pour assurer la confiance. Notre concept ordinaire de connaissance est donc celui d'une information véhiculée par un bon informateur. Disons que le bon informateur qui est à la fois compétent et fiable a une *autorité rationnelle*.²⁴ On peut avoir l'autorité rationnelle, mais ne pas être crédible, et être crédible sans avoir l'autorité rationnelle. L'éthique coopérative qui existe dans l'état de nature peut être aisément compromise, dans des pratiques de mensonge, de fausse information et d'imposture. Une fois qu'on a identifié ainsi les propriétés centrales du concept de connaissance et le triangle croyance-vérité-assertion, on peut envisager toutes sortes de ruptures dans ce système de normes, qui viennent du fait que les individus, une fois passés de l'état de nature à l'état social, ont toutes sortes d'intérêts.

Mais alors se pose un problème familier. Si la vérité, la justification et la confiance sont des normes de la connaissance, ces normes sont-elles intrinsèques ou instrumentales ? La question de la confiance a fait l'objet, en théorie du choix social, de nombreuses modélisations en termes de théorie des jeux, qui en font dans chaque cas une valeur instrumentale, qui peut émerger à partir de situations de conflit et de coopération²⁵. Comme le dit très pertinemment Bernard Williams sur ce point :

On peut dire qu'aucune argumentation qui prend son point de départ dans une formulation en termes de théorie des jeux ne pourrait montrer que la confiance a une valeur intrinsèque : au mieux une telle argumentation montrerait qu'il est utile pour les gens de faire comme si elle avait une valeur intrinsèque. On peut même dire que c'est affaire pour eux de *prétendre* qu'elle ait une valeur intrinsèque. »(Williams 2003 : 90)

²⁴ Cette terminologie est celle de M. Fricker 2001.

²⁵ Cf. par exemple Gambetta 1988

Mais le problème, soutient Williams, est que cette démarche conduit aux mêmes difficultés que l'utilitarisme lui-même : si la seule justification de son action que l'agent a est de prétendre avoir une valeur, cette valeur elle-même perd toute consistance. Seuls des agents capables de traiter la vérité et la confiance comme des biens *intrinsèques* peuvent acquérir une disposition à l'acquisition et à la transmission de ces biens. Mais il n'y a pas de raison de supposer que les conditions d'acquisition et de reconnaissance de ce que Williams appelle les « vertus de vérité » (qui sont en gros les propriétés manifestées dans l'état de nature de compétence, de fiabilité et de crédibilité, mais que Williams appelle « exactitude » et « sincérité » et « varacité ») soient identiques dans toute culture. La démarche que propose Williams est celle d'une *généalogie* de la notion de confiance, en insistant sur le fait que pour lui une généalogie n'est pas, comme c'est le cas chez Nietzsche et ses successeurs, une forme de démolition des idéaux dont on retrace les origines, mais une forme de justification de ceux-ci. Les généalogies nietzschéennes et post-nietzschéennes ont une réputation destructrice, ou déconstructrice, parce qu'elles font une double confusion.. D'abord elles confondent une histoire de nos conceptions d'une notion quelconque (vérité, justice, bien, mal, etc.) avec la notion elle-même. Du fait que l'on a montré des origines contingentes de notre pensée ou de nos croyances à propos d'un concept, comme celui de vérité et de justification, il ne s'ensuit pas que ce concept lui-même devienne contingent, relatif, ou « situé ». Il est essentiel en ce sens de distinguer la *notion* de vérité des *vertus* et des vices de vérité, la véracité et le mensonge. Le fait que nos idées, nos croyances, et nos attitudes sur un phénomène ou une entité X (la sexualité, la schizophrénie, l'autisme) soient socialement construites, contingentes, et situées n'implique pas que X soit contingent. C'est le sophisme usuel des constructionnistes sociaux : le fait que nos idées sur les institutions et diverses formations sociales soient l'objet d'une construction historique, il ne s'ensuit pas que les institutions en question soient construites.²⁶ La seconde confusion, corrélatrice, consiste à penser qu'une

²⁶ Le sophisme est bien dénoncé par Hacking 1999, cf. aussi Boghossian 2006 .

généalogie montre nécessairement le caractère négatif de l'entité ou du concept dont on fait la généalogie. Mais faire une histoire de nos conceptions de la vérité, ne montre en rien que le concept de vérité lui-même soit pernicieux, ni que les dispositions à reconnaître la vérité comme une norme et la véracité ou la sincérité comme des vertus soient mauvaises. Le généalogiste, tout occupé à dénoncer des illusions, ne se rend pas compte qu'il a besoin lui-même des notions qu'il prétend dégommer.²⁷

5. Conclusion

J'ai essayé d'indiquer quelques directions que peut prendre une épistémologie sociale aléthiste. La première condition d'une telle épistémologie est qu'elle soit effectivement une *épistémologie*, autrement dit qu'elle ne réduise pas les propriétés épistémiques de vérité et de justification à des effets des pratiques sociales ou à des produits de mécanismes cognitifs universels. Cela implique qu'on admette la réalité de ces propriétés et de ces valeurs. En ce sens, ni les archéologies du savoir ni les théories strictement causales des représentations ne sont capables d'être des épistémologies sociales, tout simplement parce qu'elles ne rendent pas compte de la dimension justificative des connaissances ou cherchent à l'éliminer (bien qu'on ne puisse pas nier que ces théories puissent, dans une certaine mesure, être des épistémologies de la croyance). La seconde condition est qu'il s'agisse d'une épistémologie *sociale*. Mais il faut distinguer des versions faibles et des versions fortes de ce projet. Une épistémologie du témoignage basée sur la notion de confiance, adoptant un point de vue non réductionniste, est un premier pas vers une épistémologie sociale, mais si elle ne dit rien des conditions dans lesquelles

²⁷ Ainsi peut-on comprendre les *retractationes* de Nietzsche, qui, après avoir dénoncé la vérité comme fable inutile, nous explique qu'il en est le plus fervent adhérent. Cf. Williams 2003, ch. 2, qui défend un Nietzsche aléthiste. Le même *pattern* se retrouve chez les post-modernes comme Derrida, qui s'avise après coup qu'ils pourraient bien avoir besoin des valeurs qu'ils ont savamment déconstruites, et nous expliquent qu'ils ne les ont jamais attaquées en réalité (voir par exemple Derrida, qui dans l'université *L'université sans condition*, Galilée, 2000, affirme: «L'université réclame une liberté inconditionnelle de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exige une recherche, un savoir et une pensée de la vérité.»)

l'autorité et la fiabilité des témoins et des experts peuvent s'exercer, elle demeure très minimale, de même que des conceptions qui, comme celles de Goldman, considèrent la dimension sociale des connaissances comme une extension de leur dimension individuelle. Une version forte aura non seulement à essayer d'expliquer comment des propriétés comme la confiance peuvent être maximisées au sein de groupes et d'institutions, mais elle devra aussi dessiner les contours de ce que l'on pourrait appeler une théorie de la justice épistémique.²⁸ Elle pourra également prendre la forme d'une généalogie historique des vertus de vérité, dans le style de celle qu'a esquissée Williams. Il y a donc un vaste programme pour une épistémologie sociale de la vérité, encore assez largement inexploré.

Une dernière confusion doit être dissipée. Qu'une épistémologie sociale aléthiste soit possible, et qu'elle ne doive pas être un simple extension d'une épistémologie individuelle n'implique pas qu'une épistémologie *doive* être sociale et que l'épistémologie individuelle normative doive céder la place à une épistémologie sociale. Au contraire, la vérité, la justification, la connaissance et la rationalité sont des notions qui peuvent être comprises indépendamment de leur dimension sociale. C'est en ce sens que Moore disait qu'« il n'y a pas d'histoire des termes « vrai » et « faux ». Il n'y a pas ni histoire ni sociologie de la vérité.²⁹

²⁸ Pettit 1995, et Kitcher 2001 en sont des exemples, que je ne peux discuter ici.

²⁹ Je remercie de leurs remarques et commentaires sur cet article Bernanrd Conein, Alban Bouvier et Bruno Karsenti.

References

- Boghossian P. 2006 *Fear of knowledge* , Oxford, Oxford University Press
- Boyer, P. 2001, *Et l'homme créa les dieux*, Paris, R. Laffont, rééd Folio Gallimard 2003
- Coady, C.J. 1992, *Testimony*, Oxford, Oxford University Press
- Craig, E.J. Knowledge and the State of Nature , Oxford, Oxford University Press
- Delgarno M. et Matthews E. eds 1992 , *The Philosophy of Thomas Reid*, Kluwer, Dordrecht
- Dutant, J. & Engel P. 2005 dir, *Philosophie de la connaissance*, Paris, Vrin
- Engel, P. 2000 « Philosophie de la connaissance », in Engel, P. dir. Précis de philosophie analytique , Paris, PUF
- Engel P. 2001 “ The Norms of Thought : are they social ? ”, *Mind and Society*, 3: 129-148
- Engel. P. 2002, *Truth*, Acumen, Chesham
- Engel. P. & Mulligan, K. “Normes éthiques et normes cognitives”, *Cités*, 14, 2003
- Engel, P. & Rorty, R. 2005 *A quoi bon la vérité* , Paris, Grasset
- Engel P. et E. Housset , dir.2006 *Le témoignage*, n° spécial de *Philosophie*, Editions de Minuit, 88
- Engel. P. 2006 « Faut-il croire ce qu'on nous dit ? » in Engel et Housset 2006
- Engel, P. 2006 a *Va savoir*, Paris, Hermann
- Fitch, F. 1998 ed *Social Epistemology* , Westview, Colorado
- Fricke, M. 1999 Rational authority and social power, towards a truly social epistemology, Proceedings of the Aristotelian society,
- Gambetta, D. *Trust, making and breaking cooperative deliberation*, Oxford: Blackwell 1988
- Gettier, E.J. 1963 “ Is justified true belief knowledge ?” *Analysis*, 1963, tr.fr. in Dutant/Engel 2005
- Goldman, A. 1986 *Epistemology and cognition*, Harvard : Harvard University Press 1986
- Goldman , A. 1999 Knowledge in a Social World , Oxford, Oxford University Press
- Hacking, I. The social construction of what ?

- Horwich, 1998 *Truth*, 2nd edition (première ed. 1998) , Oxford: Oxford University Press
- Kitcher P, 1990 "The Division of Cognitive Labor", *The Journal of Philosophy*, 87, , 5-22.
- "Contrasting Conceptions of Social Epistemology", in F. Schmitt (ed) *Social Epistemology* (Rowman and Allanheld, 1994)
Science, Truth, and Democracy, Oxford University Press, 2001
- "Veritistic Value and the Project of Social Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 64, 2002, 191-8.
- Kvanvig, J. 1991 "The Role of Trust in Knowledge", *The Journal of Philosophy*, vol. 88, 12, 1991.
- K.Lehrer, 1989 *Thomas Reid*, Routledge, London
- Merton, R. K. 1938 *Science and Technology in Seventeenth Century England* ,
- Pouivet, R. 2004 *Qu'est-ce que croire ?* Paris, Vrin
2006 L'épistémologie du témoignage et les vertus épistémiques, in Engel & Housset 2006.
- Quine, W.V.O. 1969 « Epistemology naturalized », in *the relativity of ontology*, Columbia University Press, tr. fr. J. Largeault, Paris, Aubier 1972
- Schulthess, D. 1983 *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid* , Peter Lang, Berne,
- Shapin, S. *A social theory of truth, civility and science in 17th century England*, Chicago, Chicago university Press, 1994
- Shope, R. ed. *The analysis of knowing* , Princeton, Princeton University Press
- Stich, S. 1998 *The fragmentation of reason*,i Cambridge Mass MIT Press
- Weinberg, J., Nichols, S., & Stich, S. (2001). Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*, 29, 429-460.
- Williams, B. 2003 *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press , tr.fr. Paris, Gallimard, 2006