

Peut-on être anti-réductionniste à propos du témoignage?

Gloria Origgi

► **To cite this version:**

Gloria Origgi. Peut-on être anti-réductionniste à propos du témoignage?. Philosophie, Les éditions de Minuits, 2005, 88, pp.47-57. ijn_00000669

HAL Id: ijn_00000669

https://jeannicod.ccsd.cnrs.fr/ijn_00000669

Submitted on 21 Feb 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Peut-on être anti-réductionniste à propos du témoignage ?

Gloria Origgi

Institut Nicod -CNRS – Paris

(paru dans : *Philosophie*, vol. 88, p. 47-57, hiver 2005)

La connaissance est un bien commun. La plupart de nos croyances s'appuient sur l'expertise d'autrui. Accepter le témoignage des autres est une façon fondamentale d'acquérir des connaissances, non seulement sur le monde extérieur, mais aussi sur qui nous sommes, par exemple sur où et quand sommes-nous nés. Dans les mots de l'anthropologue Mary Douglas : « La colonisation mutuelle de nos esprits est le prix que nous payons pour penser »¹.

Il existe une tradition classique en philosophie qui, à partir de Platon, tend à exclure les croyances acquises par le biais d'autrui de l'analyse de la connaissance. Dans *De utilitate credendi*, Saint Augustin distingue la « connaissance », qui relève de la raison, de la « croyance » qui relève de l'autorité.² Locke s'inscrit dans cette tradition quand il affirme que les idées d'autrui acquises par témoignage ne deviennent dans nos esprits que des opinions, même si elles sont vraies. Selon cette conception, la connaissance, c'est-à-dire la croyance rationnelle et justifiée, s'oppose à l'opinion car elle est basée sur des idées dont « nous pouvons avoir l'intuition claire et évidente »³ à la manière de Descartes, ou sur des idées produites par les données de notre perception ainsi que sur des relations valides entre ces idées, selon la version empiriste.

L'idée même d'un savoir acquis par déférence à une autorité pourrait sembler paradoxale. S'en remettre à l'autorité d'autrui serait incompatible avec la raison et l'autonomie intellectuelle nécessaires dans l'acquisition et la justification de nos connaissances. Pourtant, les croyances acquises par le truchement d'autrui jouent un rôle

¹ Cf. Mary Douglas (1975) *Implicit Meanings*, Routledge and Kegan Paul.

¹ Augustin *De Utilitate Credendi* I, 4 : 11.25.

¹ Cf. Descartes *Règles pour la direction de l'esprit*, (Règle III).

tellement central dans nos processus de connaissance que ce phénomène s'impose à l'attention des philosophes.

L'épistémologie contemporaine a réhabilité le rôle de la déférence à autrui dans la connaissance : le travail collaboratif dans toutes les sciences ainsi que l'explosion informationnelle dans les sociétés médiatisées, a forcé les épistémologues à incorporer dans leur réflexions des notions sociologiques telles que *confiance*, *autorité* et *déférence*. Aujourd'hui, l'*épistémologie sociale* est une discipline bien établie dont le but est d'étendre l'étude sociologique des mécanismes de la confiance qui sont à la base de l'ordre social à ceux qui sont à la base de l'« ordre cognitif » de la société.⁴

La « division du travail cognitif » est reconnue comme une propriété fondamentale des tous systèmes culturels, y compris les communautés scientifiques.

L'épistémologie sociale ainsi conçue est une entreprise à la fois descriptive et normative : d'une part elle décrit comment les structures sociales de distribution des connaissances (universités, médias) ont une influence sur la diffusion des croyances vraies et fausses dans une communauté ; d'autre part, elle tente de préciser les conditions dans lesquelles il est légitime de s'en remettre à autrui pour acquérir un savoir.

On peut ajouter que le rôle de l'expertise scientifique dans les décisions publiques fait de la question de la légitimité de la confiance et de la déférence épistémique un problème central du fonctionnement des sociétés démocratiques. La tension entre le recours aux experts et la démocratie est au cœur des démocraties contemporaines. Richard Lewontin a écrit à ce sujet : *La pénétration de la science dans la société civile et politique pose un problème spécial pour le fonctionnement de l'état démocratique. D'un côté, le comportement de l'état devrait réfléchir la volonté populaire, déterminée par l'expression directe de l'opinion du peuple, ou par le biais de représentants élus. De l'autre côté, le savoir et la compréhension exotériques requis pour prendre des décisions rationnelles dans lesquelles la science et la technologie sont des facteurs critiques est dans les mains d'une petite élite d'experts*⁵. Les notions d'*autorité épistémique*, et d'*expertise* jouent donc un rôle dans la compréhension de l'autorité politique et des mécanismes de confiance qui assurent la survie des institutions dans les sociétés démocratiques. Des questions épistémologiques (qui devons nous croire et sur quelle base ?) se retrouvent donc au cœur de nos décisions morales et politiques : *notre confiance dans l'« ordre cognitif » de la société –qui sait quoi, selon quels*

⁴ Cf. S. Shapin (1994), p. 16.

⁵ Cf. R. Lewontin « The Politics of Science » *The New York Review of Books*, Mai 2002.

principes le savoir est-il distribué et partagé, sur quelle base faut-il croire les experts – influence notre confiance dans son ordre social et réciproquement.

Le débat contemporain en épistémologie autour de la dimension sociale de la connaissance et en particulier du rôle de l'expertise et de la confiance dans la transmission du savoir est le sujet de cet essai. On distinguera les approches épistémiques et les approches non épistémiques de la déférence à autrui, pour discuter ensuite de l'opposition classique entre visions réductionnistes et anti-réductionnistes du témoignage et pour conclure par une défense non-réductionniste de la déférence.

Pour mieux cerner les enjeux de l'approche sociale à l'épistémologie, il faut introduire plusieurs précisions.

D'une part, le problème de la dimension sociale du savoir et celui de l'autorité épistémique ne coïncident pas. L'épistémologie contemporaine se pose aussi le problème de la légitimité de l'autorité de chacun sur ses propres pensées, c'est-à-dire, dans quelle mesure sommes-nous justifiés à considérer immédiat et immun de toute erreur notre accès à nos propres pensées⁶. D'autre part, le fait que les croyances soient socialement transmises n'est pas une raison suffisante pour considérer les facteurs sociaux comme épistémologiquement pertinents. L'air est un ingrédient fondamental dans la transmission du savoir, mais cela n'en fait pas pour autant un thème épistémologique. Ce qu'une approche épistémologique de la formation sociale des croyances doit montrer c'est que les facteurs sociaux, comme par exemple les institutions de savoir ou certaines conventions sociales, influencent la *qualité* épistémique de l'information transmise (c'est-à-dire sa vérité ou sa fausseté).

Deux approches principales dominent aujourd'hui la recherche en épistémologie sociale. Selon la première approche, la confiance que nous faisons aux autres dans l'acquisition du savoir relève de l'évaluation des compétences de nos interlocuteurs sur un sujet spécifique. En ce sens, déférer à autrui serait une pratique parfaitement rationnelle qu'on pourrait étudier aussi bien d'un point de vue descriptif que normatif. Le but de l'épistémologie sociale serait alors d'examiner les institutions et les pratiques sociales pour comprendre leur fiabilité dans la production, la conservation et la transmission du savoir. Les raisons que l'on peut avoir d'en déférer à autrui sont variables. On peut reconnaître une *autorité contextuelle* à notre interlocuteur à partir d'une appréciation rationnelle de sa meilleure position épistémique. Je téléphone de Paris à un ami qui est à Rome pour connaître

⁶ Cf. Richard Moran (2001) *Authority and Estrangement*, Princeton University Press ; T. Burge (1997) "Interlocution, Perception, and Memory", *Philosophical Studies*, 86 (1997), 21-47.

le temps qu'il y fait car je reconnais qu'il est mieux placé que moi pour en juger. Dans un tel cas, on exploite la cognition d'autrui comme un outil pour acquérir une information qui est hors de la portée de nos sens. On peut aussi s'appuyer sur la fiabilité de certains mécanismes d'évaluation et de filtrage de l'information. Je peux par exemple faire confiance au travail d'évaluation et de sélection du comité de lecture d'une revue scientifique pour apprécier la qualité de l'information qu'elle contient. Ou encore je peux connaître les performances passées de quelqu'un dans un domaine particulier, et me fier à sa réputation.⁷

Selon les représentants de cette vision de l'épistémologie sociale, comme Philip Kitcher et Alvin Goldman, l'évaluation de ces critères indirects est une procédure cognitive universelle, qui peut être décrite et formalisée en termes de probabilités bayésiennes.

Les autres approches, qu'on pourrait appeler non épistémiques, sont plutôt orientées vers une lecture sociologique et historique des facteurs sociaux qui affectent la transmission du savoir. L'évaluation de la fiabilité des autres dépendrait d'une variété de pratiques culturelles. Un exemple magistral d'analyse de telles pratiques est le travail de l'historien des sciences Steven Shapin. Dans son ouvrage *Une histoire sociale de la vérité*, il reconstruit le rôle de la « culture du gentilhomme » dans la détermination de la crédibilité des pratiques scientifiques de la science expérimentale moderne, avec en particulier la constitution des nouveaux standards expérimentaux de la *Royal Academy*⁸. Même si Shapin ne tire aucune conclusion programmatique de ses recherches historiques, son approche est en continuité avec la vision radicale de la science proposée par la *sociologie de la science*. L'analyse sociologique de la science, développée par Bruno Latour en France et par David Bloor et l'école d'Edinburgh en Grande Bretagne⁹, voit l'épistémologie comme une branche de la sociologie. Elle ne reconnaît pas aux sciences naturelles le statut spécial que leur avait attribué Karl Mannheim, père fondateur de la sociologie de la connaissance, en les décrivant comme un domaine non assujetti aux intérêts sociaux. Selon les sociologues de la science, la science reflète les relations et les intérêts sociaux comme n'importe quel autre domaine de connaissances. Cette position a amené dans certains cas à un relativisme radical qui considère chaque processus de production de connaissance comme une « forme de vie » particulière dont les standards cognitifs sont tout simplement ceux qui sont acceptés dans ce jeu

⁷ Ce que Philipp Kitcher appelle *earned authority*. Cf. Kitcher (1992)

⁸ Cf. S. Shapin (1994) *A Social History of Truth*, Chicago University Press.

⁹ Cf. B. Latour (1987) *Science in Action*, Cambridge University Press ; D. Bloor (1976) *Knowledge and The Social Imagery*, Chicago University Press.

linguistique. Un exemple de cette attitude intellectuelle est donné par l'étude¹⁰ des rapports entre genre et autorité scientifique dans l'épistémologie féministe contemporaine. La *standpoint view theory* des épistémologues féministes interprète l'autorité cognitive comme un système de renforcement et de légitimation des préjugés liés à la subordination féminine. Ces positions ont l'intérêt de situer la déférence à l'autorité cognitive dans des pratiques culturellement et historiquement déterminées, en contraste avec la perspective rationaliste, plus formelle et abstraite.

Les partisans de la perspective épistémique ont de leur côté une intuition forte : l'explosion informationnelle et la croissance de la communication ne semblent pas rendre les sociétés plus irrationnelles. L'irrationalité trouve un terrain plus fécond dans les sociétés ayant un faible taux de circulation de l'information. Il doit donc bien y avoir un fondement rationnel dans la déférence à autrui et les systèmes de transmission des connaissances doivent bien satisfaire au moins à des critères minimaux de validité épistémique pour se stabiliser dans une société. De l'autre côté, les partisans de la deuxième perspective offrent une vision souvent plus réaliste des raisons que les gens ont d'accepter l'autorité d'autrui : dans la plupart des cas il est très difficile de distinguer les raisons épistémiques des normes et pratiques morales qui régissent la confiance. L'ethno-méthodologue Harold Garfinkel avait saisi cette difficulté dans les expériences informelles qu'il proposait à ses étudiants : essayez de refuser systématiquement toute confiance à ce que dit ou prétend savoir un de vos proches : il prendra cela comme une atteinte insupportable à son intégrité morale, et même après avoir découvert vos motivations il aura du mal à reprendre le rapport comme avant.¹¹

Bien que les différences entre les deux approches décrites ici soient nombreuses, elles se retrouvent du même côté d'une autre distinction centrale dans ce débat : celle entre *autorité dérivative* et *autorité fondamentale*. Faire confiance à un autre parce qu'on a des raisons indépendantes de penser qu'il est une source fiable d'informations, c'est lui attribuer une *autorité dérivative*, tandis qu'accepter ce que l'autre dit seulement parce qu'il le dit, c'est lui attribuer une *autorité fondamentale*.¹² Quelles que soient les raisons pour lesquelles on défère à autrui – directes, indirectes, morales ou épistémiques - le fait que l'on défère pour des raisons rend la déférence dérivative et non fondamentale.

Cette distinction retrace le clivage historique entre conceptions réductionnistes et anti-réductionnistes de la justification du témoignage. Hume est le représentant classique de la

¹⁰ Cf. B. Laslett, H. Longino (eds.) (1996) *Gender and Scientific Authority*, Chicago University Press.

¹¹ Cf. H. Garfinkel (1967) *Studies in ethnomethodology*, Prentice Hall.

¹² La distinction est de Richard Foley (cf. Foley 1994) en partie reprise d'Alan Gibbard (cf. Gibbard 1990).

position réductionniste : la confiance dans les témoignages est basée sur le même type d'inférence inductive qui justifie n'importe quelle autre croyance, c'est-à-dire, les indices a posteriori de la conformité du témoignage aux faits. Nous faisons confiance à ceux que l'expérience nous a révélés fiables ; donc nous avons des raisons indépendantes de les croire. La vision opposée, non-réductionniste est celle de Thomas Reid, qui considérerait la déférence à autrui comme une source première d'information, irréductible à d'autres sources et n'ayant pas besoin de justification. Ainsi il écrit : « *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'Être 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* »¹³. Selon Reid, nos croyances à l'égard de ce qu'on nous dit sont garanties par le couplage d'un principe de véracité et un principe de crédulité. Le principe de crédulité garantirait alors l'attribution d'une autorité fondamentale aux autres¹⁴.

L'autorité fondamentale pose un problème épistémologique bien plus difficile que l'autorité dérivative. Si la compréhension des raisons qu'on a pour déférer à ceux qu'on croit fiables est un projet épistémologique bien intelligible, il est beaucoup moins évident que le seul fait qu'autrui croit quelque chose puisse suffire à justifier qu'on le croit soi-même. Ce problème est, dans une certaine mesure, semblable à celui que pose l'autorité morale ou pratique : accorder une autorité fondamentale aux autres semble *prima facie* impliquer une sorte de « capitulation du jugement », une résignation de la raison qui a été souvent évoquée dans l'explication des paradoxes de l'obligation politique et morale.¹⁵

Il faut d'ailleurs distinguer l'autorité fondamentale de ce qu'on pourrait appeler « influence socratique »¹⁶ : je peux décider d'abandonner mes raisons et même mes normes de raisonnement et accepter celles d'un autre parce qu'il m'a convaincue que les siennes sont meilleures. Mais le cas de l'autorité fondamentale est différent : je crois à ce qu'un autre dit sur la seule base du fait qu'il le croit. Suis-je jamais justifiée à croire autrui sur cette seule

¹³ Cf. T. Reid, *An Inquiry into the Humann Mind on the Principles of Common Sense*, traduction française de Th. Jouffroy, *Œuvres complètes de Thomas Reid*, t. II, Sautetlet et C. Libraires & A. Mesnier, Libraire, Paris, 1828, pp. 346-350.

¹⁴ Pour une discussion des principes de véracité et de crédulité voir R. Pouivet (2003) : « Qu'est-ce que croire ? » Vrin, Paris, notamment pp. 86-108.

¹⁵ Pour cette interprétation de l'autorité morale, voir Richard Friedmann (1990) « The Concept of Authority in Political Philosophy », in J. Raz (ed.) *Authority*, New York University Press.

¹⁶ Sur cette distinction, cf. A. Gibbard (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press.

base ? L'attrait d'une vision reidienne du faire confiance aux autres c'est que dans nos pratiques quotidiennes d'échange d'information la confiance en autrui semble souvent précéder en quelque sorte le raisonnement sur la fiabilité de notre source d'information. Mais si on accepte l'image reidienne de la déférence épistémique comme trait fondamental de nos pratiques linguistiques et cognitives, comment peut-on aller au-delà du simple appel à une « disposition naturelle » à croire et essayer de justifier la légitimité de cet appel ?

Un argument à l'appui de la légitimité de la déférence fondamentale met sur le même plan la confiance en autrui et la confiance fondamentale que nous avons dans notre perception et notre mémoire. La confiance dans la fiabilité de nos propres états mentaux est le point de départ de toute acquisition de savoir : sans cette déférence fondamentale à nous-mêmes nous ne pourrions former aucune connaissance. Mais si nous nous fions à nos propres croyances grâce au simple constat qu'elles nous appartiennent, pourquoi devrions-nous nier le même type de confiance aux croyances qui nous viennent des autres à travers la communication ? Avons-nous vraiment le choix de ne pas les accepter tout comme nous acceptons celles qui nous viennent de nos sens ? Pourquoi être si « égoïstes » en épistémologie ?¹⁷

En outre, comme l'a souligné Allan Gibbard, l'influence des autres est omniprésente dans notre développement mental, surtout dans l'enfance. Si nous admettons que les normes de raisonnement que nous utilisons aujourd'hui ont été influencées par d'autres dans le passé, nous devons reconnaître une légitimité à ces normes et ne pouvons pas exclure des influences semblables dans le futur. Donc, selon Gibbard : « Nous devons accorder à autrui de l'autorité fondamentale »¹⁸.

Cet argument dérive la légitimité de la déférence fondamentale à autrui de la légitimité de la déférence à nos sens : nous ne pouvons pas nous refuser de l'autorité sur nos croyances sans nous condamner à une position de scepticisme radical. De la même façon, nous ne pouvons pas totalement éviter l'influence des autres sur nos croyances, au moins dans notre passé, donc il faut que nous leurs accordions quelque forme d'autorité fondamentale sur nous-mêmes. Selon l'épistémologue Richard Foley, c'est à travers un processus de « simulation » des esprits des autres que nous leurs accordons une autorité fondamentale, c'est-à-dire, en les considérant comme des êtres cognitifs semblables à nous-mêmes. On pourrait cependant objecter que la nature des deux situations d'acquisition de

¹⁷ Pour une défense de cette position, voir l'article de Richard Foley « Egoism in Epistemology » in F.F. Schmitt (1994) *Socializing Epistemology*, Rowman & Littlefield, pp. 53-73. Voir aussi R. Foley (2001) *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge University Press, ch. 4.

¹⁸ Cf. A. Gibbard, *cit.*, p. 180).

connaissances est tellement différente que l'argument ne fournit qu'une raison de principe de nous fier à autrui sans trop nous éclairer sur les caractéristiques du contexte d'acquisition de croyances où cette raison de principe serait effective. Il est possible de mieux défendre la conception anti-réductionniste de la déférence en invoquant non seulement des raisons de principe mais en essayant surtout de mieux éclairer la nature des mécanismes cognitifs et des pratiques interprétatives sous-jacents à notre confiance à autrui.

Le langage est certainement la première des pratiques à explorer dans cette quête de la déférence fondamentale. Comme Hilary Putnam l'avait souligné dans son célèbre article de 1975 *The Meaning of "Meaning"*, l'usage du langage est intrinsèquement déférentiel : je n'ai pas besoin d'être un expert chimiste pour utiliser le mot « aluminium » : en tant que locutrice compétente de ma langue, je peux l'utiliser même si je ne suis pas capable de distinguer l'aluminium de l'acier, parce que la « division du travail linguistique » lie chaque usage du terme au savoir pertinent partagé par les experts en métaux dans ma communauté linguistique. L'apprentissage linguistique manifeste clairement cette composante déférentielle : les enfants apprennent des mots sans être parfois capables de leur associer la moindre signification. Il est tout à fait normal pour un enfant de poser des questions du type : « Maman, qu'est-ce que *blaireau* veut dire ? ». L'enfant apprend le mot en déférant au langage public, et accepte l'autorité de sa mère pour en établir la signification.

Tyler Burge tire des conséquences épistémiques de la nature sociale et déférentielle du langage. Il définit un *principe d'acceptation* (Acceptance Principle) selon lequel l'acquisition des croyances par le biais des autres est rationnellement justifiée : *Toute personne est légitimée à accepter comme vraie une chose qui est présentée comme vraie et qui est compréhensible pour elle, faute de raisons plus fortes pour ne pas le faire*¹⁹. Que les autres nous disent la vérité est une norme qu'on peut présupposer si on n'a pas de raisons de penser qu'elle a été violée.

Même si on ne peut pas nier la présence d'une composante déférentielle dans le langage, est-elle suffisante pour fonder la confiance que nous attribuons aux autres ? L'argument de Burge sur la justification *a priori* des croyances qui nous viennent de l'interlocution se base sur la fiabilité et la robustesse du langage comme moyen de transmission de l'information. En ce sens, il n'est pas si différent de la justification que Reid même donnait de son principe de crédulité, basée sur l'analogie, qu'il considère centrale,

¹⁹ Cf. T. Burge (1993) : "Content Preservation" *Philosophical Review* 102 : 457-88.

entre perception et langage. Le langage ne serait que l'un des moyens de préservation de l'information, comme la perception ou la mémoire.

Mais la communication linguistique est loin d'être un processus purement « préservatif ». Chaque contexte d'interlocution est une cause de distorsion et d'équivoque²⁰. Nous ne déférons pas simplement au comportement linguistique des autres. Nous essayons plutôt de donner un sens à ce comportement en attribuant au locuteur l'intention de nous communiquer quelque chose.

La communication est un acte volontaire. Chaque acte de parole revendique l'autorité du locuteur sur ce qu'il dit. Parler est une façon d'exercer une pression sur les autres en leur demandant d'accepter ce qu'on dit au moins pour la réussite de la communication. Le fait que quelqu'un décide intentionnellement de nous adresser la parole nous légitime à assumer une *posture conversationnelle* qui lui reconnaît une autorité sur son discours. En m'adressant la parole, mon interlocuteur me communique quelque chose sur le monde et en même temps quelque chose sur lui-même : qu'il vaut la peine de l'écouter et de le croire. L'échange conversationnel selon Paul Grice, requiert au moins une forme de confiance dans l'autre, c'est-à-dire, une présomption dans la volonté de l'interlocuteur à coopérer pour la réussite de la communication. Cette présomption de coopération coordonne la communication et maximise la compréhension mutuelle. Ceci ne signifie pas qu'il faut *croire* passivement à l'interlocuteur. La présomption de confiance permet aux interlocuteurs de partager un *contexte commun* d'hypothèses nécessaires à l'interprétation. C'est toute la vulnérabilité cognitive qu'il nous faut accepter pour acquérir de l'information à travers la communication. Une fois que la communication a réussi et qu'on partage un contexte d'hypothèses nous évaluons la crédibilité de ces hypothèses sur la base de ce que nous savons déjà sur l'interlocuteur et sur le monde et éventuellement nous pouvons les accepter comme croyances. La confiance requise pour interpréter les autres, c'est-à-dire la confiance dans leur coopération, est donc en même temps fragile et fondamentale : si elle est une présupposition de toute acte de communication, on peut néanmoins décider de la retirer ensuite si les hypothèses partagées dans la communication se révèlent en contradiction avec d'autres informations.

Si cette déférence nécessaire peut coïncider avec ce que nous acceptons comme vrai dans les phases initiales de notre développement cognitif et linguistique, une fois que nous

²⁰ Un critique semblable de la conception préservative du langage de Burge a été formulée par Anne Bezundehout (1998) « Is Verbal Communication a Purely Preservative Process ? » *Philosophical Review*, 107, pp. 261-288.

avons une certaine maîtrise du langage parlé dans notre communauté linguistique nous sommes en mesure de manifester une attitude plus sceptique vis-à-vis de l'information qui nous vient d'autrui. Et ceci ne veut pas dire seulement que nous allons vérifier la vérité ou la probabilité de tout ce qui nous est dit car, dans la plupart de cas, nous n'aurions aucun moyen de le faire. Nous cherchons plutôt à affiner notre compréhension des intentions d'autrui, et ainsi à développer des heuristiques plus sophistiquées pour évaluer leur crédibilité et leur sincérité.

Pendant les derniers vingt années, la psychologie du développement a essayé de mieux comprendre la capacité qu'ont les êtres humains de « mentaliser », c'est-à-dire, de donner un sens aux comportements des autres en leur attribuant croyances et intentions. Notre psychologie naïve guide notre « sens des autres » : elle est un outil aussi fondamental pour acquérir de l'information sur le monde que l'est la perception. Nos capacités interprétatives se développent d'une façon graduelle, mais elles sont présentes des premières étapes du développement cognitif. Des études récentes montrent qu'au moins une psychologie naïve rudimentaire est indispensable à l'acquisition même d'une langue, suggérant qu'il s'agit d'une compétence encore plus fondamentale que le langage même.²¹ Comprendre une langue, comprendre des intentions et acquérir de l'information par le biais d'autrui sont toutes des activités communicatives qui requièrent une riche capacité de compréhension sociale. Dans cette perspective, la disposition naturelle reidienne à faire confiance à autrui est décrite en termes cognitifs comme un aspect d'une compétence cognitive fondamentale de compréhension sociale.

Le savoir nous atteint à travers la communication et la communication est un processus beaucoup plus créatif qu'on ne le reconnaît normalement : nous n'acceptons pas seulement de l'information : nous la reconstruisons et la traitons sur la base de ce que nous comprenons de nos interlocuteurs. Faire confiance à autrui fait donc partie du processus constructif qui permet de partager un contexte d'hypothèses indispensable pour comprendre ce qui nous est dit. La confiance aveugle n'existe pas dans la communication, sauf peut être dans des cas extrêmes d'influence sociale ou dans les premiers étapes du développement. Notre attitude déférentielle fait partie des capacités interprétatives qui fondent notre compréhension du monde social et elle est compatible avec les stratégies épistémiques qui nous permettent d'évaluer la compétence et la bienveillance des autres. Notre premier

²¹ Cf. P. Bloom (2000) *How Children Learn the Meanings of Words*, MIT Press; G. Origgi, D. Sperber (2000) "Evolution, Communication, and the Proper Function of Language" in P. Carruthers, A. Chamberlain (eds.) *Evolution and the Human Mind*, Cambridge University Press, pp. 140-169.

objectif dans l'acquisition de connaissances par le biais des autres c'est de comprendre ce qui nous est communiqué en interprétant leurs hypothèses et croyances dans le contexte des nôtres. Nous ne sommes jamais passivement « infectés » par les croyances d'autrui. Nous partageons la responsabilité de l'interprétation et de l'engagement mutuel vis-à-vis d'une certaine qualité de la conversation. La dimension sociale de nos croyances est fondée dans notre activité d'interprètes, une activité que nous partageons toujours avec les autres.

Références

- Baier, A. (1991) *Trust*. The Tanner Lectures on Human Values.
- Bedunzehout, A. (1998) "Is Verbal Communication a Purely Preservative Process?" *The Philosophica Review*, 107, pp.
- Bloom, P. (2000) *How Children Learn the Meaning of Words*, MIT Press.
- Bloom, P. & German, T. (2000). Two reasons to abandon the false belief task as a test of theory of mind. *Cognition*, 77, B25-B31.
- Burge, T. (1993) "Content Preservation", *The Philosophical Review*, 102, pp. 457-487.
- Coady, A. (1992) *Testimony*, Clarendon Press.
- Foley, R. (1994) "Egoism in Epistemology", in F. Schmitt (ed.) *Socializing Epistemology*, Rowman&Littlefield, pp. 53-74.
- Foley, R. (2001) *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge University Press.
- Friedman, R. (1990) "On the Concept of Authority in Political Philosophy", in J. Raz (ed.) *Authority*, New York University Press.
- Fuller, S. (1988/2002) *Social Epistemology*, Indiana University Press.
- Gambetta, D. (1994) *Trust*, Cambridge University Press.
- Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*,
- Gibbard, A. (1990) *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard University Press.
- Goldman, A. (1999) *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford University Press
- Goldman, A. (2000) "Social Epistemology", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/>
- Grice, P. (1989) *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press.
- Hertzberg, L. (1988) "On the Attitude of Trust", *Inquiry*, 31; 307-322.
- Holton, R. (1994) "Deciding to Trust, Coming to Believe", *Australasian Journal of Philosophy*, 72, pp. 63-76.

- Kitcher, P. (1992) "Authority, Deference and the Role of Individual Reasoning in Science" in McMullin (ed.) *The Social Dimension of Science*, Notre Dame University Press.
- Kitcher, P. (1993) *The Advancement of Science*, Oxford UP.
- Kitcher, P. (2001) *Science, Truth and Democracy*, Oxford University Press.
- Lagerspetz, O. (1998) *Trust. The Tacit Demand*, Kluwer.
- Laslett, B., et al. (1996) *Gender and Scientific Authority*, Chicago University Press.
- Moran, R. (forthcoming) "Believing the speaker", manuscript.
- Moran, R. (2001) *Authority and Estrangement*, Princeton University Press.
- Origgi, G. (2000) "Croire sans comprendre", *Cahiers de Philosophie de l'université de Caen*, 34, pp.191-201.
- Origgi, G. (2004) « Croyance, déférence et témoignage », in E. Pacherie, J. Proust (eds.) *Philosophie Cognitive*, Presses de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris
- Origgi, G., Sperber, D. (2000) « Evolution, Communication and the Proper Function of Language », in P. Carruthers, A. Chamberlain (eds.) *Evolution and the Human Mind*, Cambridge University Press.
- Pouivet, R. (2003) *Qu'est-ce que croire?* Vrin, Paris.
- Putnam, H. (1975) "The Meaning of "Meaning"", in K. Gunderson (ed.) *Language, Mind and Reality*, University of Minnesota Press, pp. 131-193.
- Shapin, S. (1994) *A Social History of Truth*, Chicago University Press.
- Williams, B. (2002) *Truth and Truthfulness*, Princeton University Press.

