

L'ARGUMENT D'AUTORITE DU POINT DE VUE D'UNE EPISTEMOLOGIE SOCIALE

par Alban BOUVIER¹

La notion d'argument d'autorité est très familière et a priori fort claire. Elle est en général sollicitée en contexte polémique : on reproche à quelqu'un d'avoir utilisé l'argument d'autorité et ce reproche vaut rejet de la proposition fondée sur ledit argument ; ou bien on se défend de l'avoir soi-même utilisé ou de s'apprêter à l'utiliser pour ne pas avoir à subir le même reproche.

Typique de cette conception (et, en l'occurrence, exemplaire du dernier cas de figure évoqué) est ce passage du discours de Robert Badinter prononcé à l'Assemblée Nationale le 17 Septembre 1981 et destiné à faire adopter le projet d'abolition de la peine de mort : « Je ne ferai pas usage de l'argument d'autorité, car ce serait malvenu au Parlement, et trop facile dans cette enceinte. Mais on ne peut pas ne pas relever que, dans les dernières années, se sont prononcés hautement contre la peine de mort, l'église catholique de France, le conseil de l'église réformée et le rabbinat. Comment ne pas souligner que toutes les grandes associations internationales qui militent de par le monde pour la défense des libertés et des droits de l'homme - Amnesty international, l'Association internationale des droits de l'homme, la Ligue des droits de l'homme - ont fait campagne pour que vienne l'abolition de la peine de mort » (*Débats à l'Assemblée Nationale*, 1981).

Nous laisserons de côté pour l'instant la question particulière de savoir si Badinter n'utilise pas néanmoins ici de l'argument d'autorité malgré son déni et si ce déni ne relève pas d'une simple formule de style (du genre de la prétérition). Nous laisserons également de côté la question encore plus particulière de savoir dans quelle mesure Badinter ne reconnaît pas une forme d'entière légitimité à l'usage de l'argument d'autorité en certaines occasions puisque son renoncement à l'utiliser - ou à l'utiliser explicitement - semble fonder sur le seul fait qu'un tel argument serait inapproprié (« malvenu », « trop facile ») dans le cadre

¹ Alban Bouvier, agrégé de philosophie, est Professeur des Universités à l'Université d'Aix-Marseille et membre de l'Institut Jean Nicod (CNRS/ENS/EHESS), après avoir été Maître de Conférences à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Il a notamment publié *L'argumentation philosophique. Essai de sociologie cognitive*, PUF, 1995, *Philosophie des sciences sociales. Un point de vue argumentativiste en sciences sociales*, PUF, 1999. Il a dirigé *Pareto aujourd'hui*, PUF, 1999 et co-dirigé divers ouvrages collectifs dont, avec B. Conein, *L'épistémologie sociale. Une théorie de la connaissance*, Paris, EHESS, 2007. Il a publié dans *Episteme. A Journal of Social Epistemology* et est joint guest editor régulier de special issues de *Philosophy of the Social Sciences* (2012, 2013, 2014 à paraître). Le cœur de ses recherches concerne la théorie de l'argumentation dans ses rapports avec l'épistémologie sociale et la sociologie cognitive.

parlementaire. Nous nous concentrerons sur des problèmes de portée plus générale avant de considérer ce cas particulier.

Lorsqu'on examine un peu plus ce qu'on entend par « argument d'autorité », on s'aperçoit en effet que le terme est bien moins clair qu'il y paraît à première vue. La comparaison entre les usages respectifs en anglais et en français le suggère déjà puisque certaines expressions anglaises usuelles se trouvent ne pas être des équivalents littéraux de l'expression française ni être tout à fait équivalentes entre elles. On parle certes parfois d'« *argument from authority* » mais plus souvent d'« *appeal to authority* » et cette expression même n'est pas toujours nettement distinguée de celle d'« *appeal to experts* ». ² Et pourtant « faire appel à » n'est pas « argumenter » et, à supposer que tous les arguments d'autorité renvoient à des autorités d'ordre intellectuel, il est a priori excessif de réduire celles-ci aux seuls experts. On préfère même très souvent, dans la littérature philosophique anglo-saxonne (Goodwin, 1998), utiliser le latin « *argumentum ad verecundiam* », à la suite de Locke, qui a introduit l'expression, et il est fréquent qu'on lui donne alors pour équivalent « *appeal to modesty* ». Mais si *modesty* est bien l'un des sens de *verecundia* en latin classique (un mot au large spectre sémantique, de *vereor* : respecter, révéler, mais aussi craindre), il est clair à la lecture de Locke que ce que celui-ci appelle « *modesty* », c'est notre « modestie » au sens ancien du terme, c'est-à-dire la réserve ou la retenue dues au respect des bienséances devant celui qui est doté d'une certaine autorité ; il s'agit donc d'une certaine forme de déférence (Locke, 1972, IV, § 19 et 22 p. 573-4).

Bien des efforts de clarification de « l'argument d'autorité » et des formes discursives avoisinantes ont eu lieu depuis Locke (Walton, 1997), surtout récemment, notamment dans les courants dits de l'*informal logic* et de la *critical thinking* (Walton, 1989, Woods & Walton, 1992), qui constituent des manières diverses de reprendre et de développer outre-Atlantique ce qu'en Europe on appelle plutôt la théorie de l'argumentation. Les origines de celle-ci remontent, bien sûr, aux *Topiques*, aux *Réfutations sophistiques* et à la *Rhétorique* d'Aristote mais la théorie de l'argumentation a été rénovée à la fin des années 50 par des auteurs aussi divers que Perelman et Olbrecht-Tyteca (1958), Toulmin (1993 [1958]) et, un peu plus tardivement, Hamblin (1970). Des logiciens (Grize, 1982), des linguistes y ont apporté leur contribution, notamment Oswald Ducrot (1984), dont le programme très original a été de dégager ce qu'il pouvait y avoir d'intrinsèquement argumentatif dans le lexique et la

² Voir par ex Walton (1997), *Appeals to expert opinion. Arguments from Authority*.

morphosyntaxe.³ Nous nous proposons de prolonger modestement cet effort collectif en adoptant un point de vue d'épistémologie sociale (*social epistemology*), un champ en pleine effervescence actuellement (Bouvier 2007a et Bouvier et Conein, 2007). Nous nous concentrerons en conséquence sur ce qui peut entrer d'effort de *diffusion sociale de la connaissance* (ou de ce qui est considéré comme connaissance à une certaine époque et en un certain milieu) dans ce qui est appelé de manière fort imprécise « argument d'autorité », « appel à l'autorité », « appel à la modestie », et qu'on pourrait appeler encore « appel à la déférence ».

Dans un premier temps, nous exposerons en quelques paragraphes ce que peut être la spécificité d'un point de vue d'épistémologie sociale sur la question de l'argument d'autorité (sans préjuger de la pertinence d'autres manières d'aborder cette question de ce même point de vue général) en nous centrant sur deux points de vue assez contrastés, celui de Locke lui-même, la référence classique sur cette question, et celui de Perelman, une (voire « la ») référence majeure du renouveau contemporain de la théorie de l'argumentation (la « nouvelle rhétorique », comme celui-ci dénommait parfois son entreprise). Nous nous opposerons modérément à Locke, en insistant contre lui sur ce qu'il y a de nécessairement *social* dans la plus grande partie des connaissances mais nous nous opposerons plus radicalement à Perelman, en insistant contre lui sur ce qu'il peut y avoir de *connaissance* dans toute argumentation, y compris dans certaines formes de l'argument d'autorité. Les autres moments de cet article seront consacrés à développer pas à pas un certain nombre de distinctions conceptuelles que nous mettrons systématiquement à l'épreuve sur des exemples historiques.

I

L'ÉPISTEMOLOGIE SOCIALE CONTRE PERELMAN ET CONTRE LOCKE.

Perelman continue à être lu aujourd'hui avec raison dans la mesure où il n'existe pas actuellement d'inventaire plus étendu des diverses opérations argumentatives et rhétoriques dont une théorie de l'argumentation aurait à rendre compte. Mais on utilise aussi parfois encore sans guère les modifier les cadres conceptuels mêmes qu'il a forgés, ce qui est plus contestable car ceux-ci ont beaucoup vieilli et sont souvent très en-deçà des analyses qui ont été faites depuis. Celles-ci l'ont été, il est vrai, de façon si dispersée et dans des perspectives si diverses qu'il est souvent difficile de les confronter et de les rendre pleinement cumulatives.

³ Voir en particulier dans Ducrot (1984), le chap. VII, intitulé : « L'argumentation par autorité ».

Il nous semble d'autant plus utile de prendre le point de vue de Perelman sur l'argument d'autorité comme point de départ que Perelman - qui le juge « d'une importance extrême » (p. 412) - que celui-ci soutient à son sujet une thèse très forte et qu'il le fait de manière qu'on peut juger assez désinvolte. Mais cette thèse comporte aussi des intuitions que nous retrouverons en cours de route et que nous aurons l'occasion alors de développer.

Perelman écrit ainsi, à propos de l'argument d'autorité : « Certains penseurs positivistes ont attaqué cet argument (...), tel Pareto (...). [Ils ont] attaqué l'argument d'autorité au nom de la vérité (...) Mais (...) peut-on réduire tous les problèmes de droit, par exemple, à des problèmes scientifiques, où il ne s'agit que de vérité ? (...) N'est-ce pas une fâcheuse illusion de croire que les juristes s'occupent uniquement de vérité, et pas de justice ni de paix sociale ? » (p. 411-2). Perelman oppose ici fort cavalièrement le point de vue de la justice et de la paix sociale à celui de la vérité comme celui du droit à celui de la science. Et s'il semble implicitement légitimer l'argument d'autorité, c'est au nom seul de la justice et de la paix et non parce que cette procédure pourrait conduire, d'une manière ou d'une autre, à accepter une vérité. Mais il se pourrait que Perelman passe un peu trop vite sur la question de la dimension de vérité au cœur même du droit. Il se pourrait, en outre, que le recours à l'autorité soit non seulement pertinent mais même incontournable pour celui-là même qui cherche la vérité et que cela soit le cas non seulement en droit, mais aussi en politique, en morale et dans les sciences elles-mêmes. Enfin, s'agit-il bien alors de la même d'autorité ou de la même forme de déférence, vilipendée dans un cas (celui de la vérité), louée dans l'autre (celui de la justice et de la paix sociale)? L'épistémologie contemporaine, au sens de l'*epistemology* anglo-saxonne, c'est-à-dire de la théorie générale de la connaissance (et non de la seule philosophie des sciences), retrouve précisément toute l'étendue du champ de la connaissance depuis Platon : n'est pas considérée comme relevant de l'ordre de la connaissance la seule connaissance scientifique, même si celle-ci reste la référence, mais le droit, la morale, la politique, l'esthétique voire la croyance religieuse elle-même peuvent tous avoir une dimension cognitive.

La théorie de l'argumentation fait partie intégrante de l'épistémologie (*epistemology*) contemporaine et en est même un chapitre essentiel (Goldman, 1994, 1999). Argumenter, ce peut être - même si ce n'est pas toujours - chercher à découvrir la vérité en discutant avec des interlocuteurs réels ou virtuels. Par exemple, en droit : tel inculpé est-il vraiment coupable et, si c'est le cas, peut-il être réellement tenu pour responsable de ses actes ? La peine de mort doit-elle être abolie, même si elle a une valeur dissuasive ? Est-il pertinent, voire est-il requis de recourir à l'argument d'autorité sous l'une ou l'autre de ses formes (l'autorité des experts,

par exemple, en balistique, en psychiatrie, en éthique etc.) pour répondre à ces questions et laquelle? Contre Perelman nous chercherons à montrer que, du point de vue même de la quête de la *vérité*, certaines formes de l'argument d'autorité ou de l'appel à l'autorité sont pertinentes. Contre Perelman encore, à montrer que si certaines formes, apparemment semblables, de l'argument d'autorité peuvent être utilisées pour garantir la « paix sociale », c'est en un tout autre sens d' « autorité », Perelman omettant entièrement, comme bien d'autres en ce domaine, une distinction qui nous semble au contraire incontournable entre autorité « épistémique » et autorité « institutionnelle ».

Locke (1632-1704) soutenait, quant à lui, une position que l'épistémologie sociale contemporaine – ou la théorie sociale de la connaissance – considère comme typique d'une théorie de la connaissance qui n'a pas encore mesuré combien nous sommes dépendants d'autres personnes lorsqu'il s'agit de connaissance, même scientifique, combien nous sommes donc en situation de *dépendance épistémique* (Hardvicg, 1985) à l'égard des autres personnes, voire les uns à l'égard des autres. Cela est certes fort malheureux, eu égard à un idéal de connaissance fondé sur l'examen personnel, mais si personne ne songe vraiment à remettre en cause cet idéal, celui-ci paraît, pour ainsi dire de jour en jour, vu le développement continu des connaissances de tout ordre, plus utopique. Locke est ainsi typique, dans son appréciation de la valeur de l'argument d'autorité (ou de l'*ad verecundiam*), d'une épistémologie qu'on appelle aujourd'hui individualiste (*individual epistemology*) (Goldman, 1999). Et pourtant, Locke est déjà plus généreux que le sens commun qui rejette en général absolument l'argument d'autorité, et probablement en grande partie à la faveur de la même confusion, déjà signalée, entre autorité épistémique et autorité institutionnelle.

Locke écrivait : « De ce que je ne veux pas contredire un homme par respect, ou par quelque autre considération que celle de la conviction, il ne s'ensuit pas que son opinion soit raisonnable » (§ 22). Il concluait dans ce passage par une position que nous pouvons qualifier de position *classique*, celle qui considère que s'il y a une validité épistémologique de l'appel à l'autorité ou de l'argument d'autorité, elle ne peut résider tout au plus qu'en ce que cet appel ou cet argument au mieux peuvent *disposer* ou préparer à accepter la vérité, les arguments probants résidant quant à eux exclusivement dans le contact direct et donc personnel avec la nature même des choses: « Tout cela peut me disposer peut-être à recevoir la vérité, mais il ne contribue en rien à m'en donner *la connaissance* : cela *doit venir des preuves, des arguments et d'une lumière qui naît de la nature des choses* » (§2, les italiques dont de nous). Le fondement de la connaissance est - et est exclusivement - le rapport direct, donc *personnel*, avec la nature des choses.

Hamblin (1970) notait toutefois que Locke avait une position sensiblement plus exigeante que la position aujourd'hui la plus répandue chez les spécialistes (Walton, 1989, 1997 ; Woods & Walton, 1992), lesquels s'emploient à distinguer soigneusement contre le sens commun (encore plus radical que Locke, mais probablement à la faveur de la confusion déjà signalée), les *bonnes* et les *mauvaises* « autorités » épistémiques : « [Locke] ne renvoie pas tant au paralogisme (*fallacy*) consistant à se fier à des autorités dénuées de valeur, qu'il ne rappelle que même des autorités de valeur en qui il est raisonnable d'avoir confiance peuvent avoir tort » (p. 162).

Locke a entièrement raison quant aux exigences, doit-on concéder : il faut, d'une part, s'assurer que ceux auxquels on se réfère sont bien compétents dans le domaine sur lequel ils se prononcent, mais ces assurances-mêmes ne garantiront pas de l'erreur car il peut arriver au plus compétent lui-même de se tromper, voire de faillir moralement en mentant, ne serait-ce que par omission. La *vigilance* épistémique s'impose donc toujours.⁴ Ce que l'épistémologie sociale fait valoir toutefois aujourd'hui contre Locke, c'est, d'une part, que le *principe d'un nécessaire rapport personnel* à « *la nature des choses* » est inapplicable et que, d'autre part, la vigilance érigée en un *principe de méfiance* risque elle-même d'entraver la découverte de la vérité.

Ces deux principes sont *inapplicables* et le seront toujours plus, en raison de l'extension continue des connaissances. Cela est vrai, même en sciences, où l'on ne peut faire parfois autre chose que de s'en remettre à l'autorité de quelqu'un dans le domaine qui lui est propre et qui ne nous est, au contraire, pas familier. Les épistémologues contemporains aiment, de ce point de vue, citer l'exemple saisissant rapporté par Russell Hardin (2004), de ce que les mathématiciens eux-mêmes appellent l'« *enormous theorem* », un théorème de théorie des nombres qui requiert tant de démonstrations particulières (il faut prendre sinon un certain type de nombres un à un du moins certaines séries de nombres une à une) qu'il a requis la collaboration d'une centaine de mathématiciens (sans parler de l'aide d'ordinateurs) et que sa forme complète occupe 15000 pages. Ce raisonnement est si long que chaque mathématicien a contribué à démontrer tel ou tel chaînon du théorème sans relire l'ensemble de ce qui précédait, chacun considérant qu'il avait de bonnes raisons de croire suffisamment compétents ses prédécesseurs, c'est-à-dire de bonnes raisons de croire à leur « autorité » suffisante dans le domaine de la théorie des nombres. Paul Thagard (1998) a mis en évidence,

⁴ Kant (1947), très proche de Locke sur cette question, ajoute à la nécessaire vigilance épistémique, le *courage épistémique*, à l'encontre de toute forme de timidité (*verecundia* aussi), et a fortiori de lâcheté : « Aie de le courage de te servir de ton entendement. Voilà la devise des lumières » (p. 47).

de son côté, comment la découverte du rôle d' *Helicobacter pylori* dans la genèse de l'ulcère à l'estomac, découverte qui a valu le prix Nobel de médecine aux deux principaux protagonistes, Warren et Marshall, avait requis des dizaines de chercheurs de dizaines de pays différents appartenant à des disciplines elles-mêmes diverses, telles que la gastro-entérologie, la bactériologie, l'épidémiologie, la pharmacologie, les statistiques et qu'aucun des chercheurs ne maîtrisait toutes les disciplines ni n'aurait pu, de toute façon, refaire tous les raisonnements et toutes les expériences. Chacun faisait « confiance » à l'autre sans son propre domaine, c'est-à-dire chacun pensait l'autre fiable et lui reconnaissait *autorité* dans son domaine, les uns et les autres étant ainsi pris dans un enchevêtrement d'interdépendances épistémiques et d'autorités épistémiques réciproques. L'accès *personnel* direct à la « nature des choses », que ce soit celle des nombres ou celle des êtres physiques et biologiques, est décidément impossible : nous dépendons des autres et il n'est pas possible de ne pas s'en remettre à leur autorité, en restant évidemment vigilant puisque les grosses erreurs existent et les faiblesses morales ordinaires (sans même penser à celles, extraordinaires, des véritables faussaires) aussi. C'est vrai aussi d'autres domaines : même un juriste chevronné ne connaît pas toute la jurisprudence dès lors qu'il s'agit d'un domaine spécialisé du droit qui n'est pas le sien, a fortiori s'il a à traiter une affaire complexe dont les divers pans relèvent de la législation de plusieurs pays ; même un ingénieur des ponts polytechnicien n'aura pas la connaissance de proximité des paysans « du coin » requise pour mesurer adéquatement si la nouvelle ligne de train à grande vitesse qui rend impraticables les petits chemins de desserte ne rendra pas la vie vraiment insupportable aux paysans qui ont des champs distribués de chaque côté de la nouvelle ligne. Celui qui a autorité sur ces questions, c'est le paysan, qui n'est pourtant pas un « expert » en ponts et chaussées. On notera, au demeurant, que l'appel à l'autorité dans la sphère du savoir de proximité n'est pas réductible à l'appel à l'expert, en tout cas au sens habituel de ce terme (Bouvier, 2007b).

Les principes de rapport personnel à la nature des choses et de vigilance si celle-ci se transforme en méfiance (et le glissement est aisé) ne sont pas seulement inapplicables ; ils peuvent aussi être *nuisibles* à la diffusion des connaissances. Les épistémologues sociaux rappellent (Goldman, 1999, 2002) ici l'œuvre originale d'un contemporain de Hume (1711-1776), Thomas Reid (1710-1796), longtemps oublié après avoir eu son heure de succès au XIX^e siècle, et qui a pris le contre-pied pour ainsi radical du principe de vigilance-méfiance. Le principal argument de Reid est d'ordre pédagogique. Reid fait remarquer que si les enfants apprennent si vite, c'est qu'ils sont crédules et comme animés par deux principes : un *principe de crédulité* et un *principe de véracité*. Ils croient a priori et sans aucune discrimination tout

ce que leur disent les adultes (ce qui suppose qu'ils leur reconnaissent spontanément « autorité » dans les domaines où ceux-ci s'expriment), qu'ils les croient en outre véraux (les parents ne mentent pas) et ils ont tendance eux-mêmes à être véraux, c'est-à-dire à dire la vérité. La méfiance et la vigilance critique à l'égard de ce qui vient d'autrui et, corrélativement, l'art du (petit ou gros) mensonge viendront plus tard et progressivement.⁵ La psychologie cognitive a repris les intuitions de Reid, les a reformulées et les a testées pour chercher à révéler l'ontogénèse de la confiance au cours de l'enfance.⁶ Mais tout enseignement efficace repose sur une disposition à accepter a priori ce que dit le professeur dans son domaine de compétence sans constamment soumettre ce qu'il dit au tamis de la vigilance critique. Reid est souvent jugé excessif dans son renversement de la position classique, mais le rééquilibrage qu'il aide à accomplir par rapport à Locke à l'égard du rapport aux « autorités » épistémiques et en faveur de l'incontournable dimension dépendance épistémique paraît, spécialement à notre époque, très salutaire.

Voilà pour les principes. Mais comment tenir cette position d'équilibre dans les faits et apprécier correctement la validité de l'appel à l'autorité ou de l'argument d'autorité dans tel ou tel cas particulier? Ayant fixé le cadre général de notre analyse, nous nous proposons pour ce faire, dans les deux parties suivantes, d'établir pas à pas un certain nombre de distinctions conceptuelles qui nous paraissent éclairer dans le détail l'analyse du sens et de la validité de l'argument d'autorité et des formes discursives qui lui sont apparentées, distinctions que nous mettrons à l'épreuve sur quelques exemples historiquement significatifs à des titres divers

II.

POSITION D'AUTORITE, APPEL A L'AUTORITE, ARGUMENT D'AUTORITE ET ARGUMENT FONDANT L'AUTORITE.

La distinction élémentaire qu'il nous paraît le plus important d'introduire, et en quelque sorte préalable à toutes les autres, est celle qui existe entre une *position* d'autorité établie - impliquant a priori dépendance et déférence effectives - d'un côté, et un *appel* à l'autorité, de l'autre, l'appel à l'autorité pouvant lui-même à la fois *fonder* un argument, un argument dit d'autorité, et *être fondé* sur un argument.

⁵ Il est très plausible qu'il y ait aussi, dans l'esprit, une disposition symétrique, laquelle met seulement un certain temps à s'exprimer, ce que Kant appelle une « disposition à la libre pensée », c'est-à-dire à penser par soi-même. Cf Kant, 1947 [1784] p.55.).

⁶ D'après R.D. Pea (cité par Origgi, 2007, p. 129), les enfants commencent toutefois à montrer des rudiments de méfiance sélective dès 2 ans. Pour une phylogénèse plausible de la faculté d'argumentation elle-même, voir Sperber (2007), qui discute notamment la thèse de Reid.

Quelqu'un qui est en *position d'autorité* n'a pas besoin d'en appeler à sa propre autorité, et il n'est pas besoin non plus pour un tiers d'en appeler à l'autorité de celui-ci. Mais une position d'autorité n'est pas forcément bien établie. L'autorité en matière de connaissances (autorité « épistémique »), en effet, n'est pas identique à la compétence objective. L'autorité, c'est la compétence reconnue et, plus exactement encore, *la compétence crue* : quelqu'un peut être compétent dans un domaine donné sans, pour une raison ou une autre, être reconnu comme tel : il n'aura pas d'autorité. Inversement, quelqu'un pourra ne pas avoir de compétence dans un domaine donné, mais son auditoire ou ses interlocuteurs, abusés de quelque manière, pourront pourtant croire qu'il est compétent, de sorte qu'il exercera de l'autorité sur eux.⁷ L'autorité en matière de connaissance est donc une position soumise à la croyance des autres et elle est très labile : il faut la construire, elle peut s'effondrer, elle peut aussi se reconstruire.⁸ C'est sur cet arrière-fond qu'il faut comprendre l'existence de ces formes discursives que sont l'appel à l'autorité et l'argument d'autorité.

On doit distinguer, en effet, entre une position d'autorité qui est reconnue par tous et qu'il n'est nullement besoin de rappeler : elle *se montre* d'elle-même en ce que celui qui parle est écouté et qu'est accepté ce qu'il dit - l'orateur ou l'écrivain *montre* qu'il a autorité - et une position d'autorité qu'il est nécessaire, au contraire, de *mentionner* non pour l'établir mais pour la rappeler à l'attention de l'auditoire ou d'une partie de l'auditoire et pour *appeler* l'auditoire à la respecter ou à y *déferer*.

A/ Un exemple typique.

Nous prendrons comme premier exemple, qui aura fonction d'exemple-type à partir duquel nous ferons apparaître des variations possibles, un texte qui fait autorité en matière religieuse depuis deux millénaires sur un public étendu, et un des textes mêmes dont la beaucoup de philosophes du XVIII^e siècle *récusait* l'autorité : les Evangiles. Au XVII^e siècle, Descartes comme Pascal s'en prenaient à Aristote et à la scolastique mais la Bible était relativement épargnée. Kant, au contraire, plus emblématique ici encore que Locke, ne voulait plus d'une religion que « dans les limites de la simple raison » (Kant, 1979 [1793]) et le déisme triomphant exprime un point de vue du même type.

⁷ Il existe des exemples spectaculaires (plusieurs ont donné lieu à des films) de ce genre de situation d'autorité épistémique problématique: chirurgien exerçant sans avoir même réussi l'examen de première année de médecine, ingénieur dirigeant une entreprise de construction d'une autoroute sans avoir ni diplôme ni expérience dans le domaine.

⁸ Nous permettons de renvoyer ici à Bouvier (2007 b) pour une étude de cas détaillée.

Nous sommes avec Jésus le nazaréen au début d'une chaîne ininterrompue de dépendances épistémiques qui s'étend jusqu'à nos jours, les premiers apôtres s'en étant remis à l'autorité de Jésus, les premiers chrétiens à celle des apôtres, et ainsi de suite de génération en génération. Jésus lui-même usait de l'argument d'autorité ou, au moins, en appelait à l'autorité, la sienne ou celle de son père.

Voici quelques passages des Evangiles, en l'occurrence tirés de Matthieu, où l'on perçoit aisément les diverses dimensions que nous voulons clarifier dans cette rubrique. Lorsque Jésus le nazaréen prononce le discours connu sous le nom de *Béatitudes*, il commence (ou plutôt il est censé avoir commencé) simplement ainsi, sans autre précision : « Heureux les pauvres... ». Jésus parle ici en position d'autorité (que celle-ci ait été réelle ou qu'elle ait été reconstruite a posteriori par les évangélistes). On pourrait dire encore qu'il parle *comme* s'il avait déjà autorité (et qu'il savait qu'il l'avait); et selon le récit évangélique, il semble qu'il l'ait en effet réellement eu sur l'auditoire des Béatitudes, les évangélistes ne relatant aucune réaction négative à son endroit (ce qui n'était pas le cas face aux soldats romains devant lesquels Jésus manifestait au contraire malgré lui qu'il n'avait aucune autorité puisque ceux-ci pouvaient ironiser sans vergogne à son propos). La séquence commence en effet : « Et, prenant la parole, il les enseignait : 'Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux, etc. » (Matth., 5, 2-3). L'autorité en question est un état de fait établi (ou présenté comme tel par les évangélistes). Jésus fait preuve ici, en l'occurrence, d'une autorité de type *épistémique*, au sens où il s'agit d'un savoir : Jésus sait ou prétend savoir ce qui se passera au Royaume des Cieux après la mort.

Un peu plus loin, en revanche, Jésus trouve nécessaire de préciser ou de *mentionner* qu'il a cette autorité et même qu'elle est supérieure à celle d'autres personnes ou instances dans le même domaine ; et il est nécessaire pour lui de la mentionner précisément parce qu'elle entre en conflit, au moins partiel, avec une autre. Il s'agit d'un passage à peine moins connu que le précédent et dans lequel Jésus dit notamment : « Vous avez appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. *Et moi, je vous dis* : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent (...) » (Matth, 5, 43-44, italiques de moi-même, AB). Jésus trouve nécessaire ici de préciser que c'est lui qui « prend en charge », selon une expression souvent utilisée en théorie de l'argumentation et en pragmatique, par exemple par Grize mais aussi parfois par Ducrot⁹ - l'énoncé normatif qui suit, alors que cette mention

⁹ Cf. Grize, 1982, p. 200, 203-204, 232-6. Ducrot, 1984, p. 167. Ducrot préfère souvent celle de responsabilité : cf Ducrot 1984, p. 153 note et p. 193.

n'était pas nécessaire dans les Béatitudes.¹⁰ Mais Jésus ne cherche pas à *établir* son autorité ; il suppose aussi ici qu'elle est déjà acquise, y compris dans sa supériorité par rapport à celle de la Loi et des prophètes, autorité qu'il ne vient cependant pas abolir, dit-il, mais « accomplir » (Matth. 5, 17). Il va de soi que, dans ce contexte, le « je vous dis » n'a pas valeur de simple énonciation d'une opinion parmi d'autres comme dans un tour de table (« et toi, que dis-tu ? »), mais d'une déclaration solennelle. Celle-ci consiste elle-même en un *appel à l'autorité*, en l'occurrence la sienne - et dans le contexte d'un conflit d'autorités dans une matière qui relève de l'éthique (comment doit-on se comporter par rapport à ses ennemis ?).

Ce qu'on pourrait appeler proprement « argument d'autorité » dans le contexte que nous venons d'examiner consisterait en une autre forme discursive, la troisième que nous envisageons ici ; on n'en trouve pas d'exemple patent dans les *Evangiles* mais elle aurait consisté en une forme de ce type :

1. Je dis que vous devez aimer vos ennemis et prier pour ceux qui vous persécutent
2. Donc vous devez aimer vos ennemis et prier pour ceux qui vous persécutent

L'argumentation comprend ici une seule prémisse, celle qui exprime une position d'autorité : « je dis que ». On pourrait bien sûr en donner une reconstruction syllogistique un peu plus canonique mais nous nous en dispenserons car elle n'est pas problématique.

Mais une quatrième attitude est encore possible, celle qui consisterait à justifier l'autorité en question elle-même. La forme discursive complète serait alors du genre :

1. Je suis dans le Père et le Père est en moi¹¹
2. Donc ce que je dis est crédible et vous devez croire ce que je dis
3. Or je dis que vous devez aimer vos ennemis et prier pour ceux qui vous persécutent
4. Donc vous devez croire que vous devez aimer vos ennemis et prier pour ceux qui vous persécutent

L'argumentation intégrant le conflit d'autorités pourrait, quant à elle, prendre la forme suivante, par substitution de 2 bis à 2 : « Donc ce que je dis est plus crédible que ce que disent la Loi et les Prophètes et vous devez plutôt croire ce que je dis que ce qu'ils disent ». ¹² Bien entendu, on peut mettre en doute la première prémisse et demander à ce qu'elle soit justifiée –

¹⁰ Comparer : « ° Et moi, je vous dis : Heureux... »

¹¹ Cf. « Croyez-moi, je suis dans le Père et le Père est en moi » (Jean, 14, 11).

¹² Jésus n'invoque pas la Loi et les Prophètes dans le fragment cité ; mais il l'invoque juste avant.

voire demander au préalable ce qu'elle veut réellement dire.¹³ La première prémisse ne repose plus elle-même sur aucune justification.¹⁴ Et c'est précisément ce genre de situation, une question à laquelle il n'y a pas de réponse, qui aboutira chez Locke et chez Kant non seulement à récuser la divinité de Jésus comme reposant sur une croyance sans fondement solide, mais plus généralement, le refus, pour ainsi dire, de *toute* déférence épistémique et de *toute* dépendance épistémique.

B/ Variantes

Des variantes de l'argument d'autorité peuvent aisément être construites à partir du cas de figure précédent. Ainsi, au lieu que l'argument d'autorité soit fondé sur un appel à la propre autorité de celui qui parle, il peut renvoyer à *l'autorité d'une tierce personne*. Par exemple : 1. Jésus est dans le Père et le Père est en lui ; 2. Donc ce que Jésus dit est crédible et vous devez (on doit) croire ce qu'il a dit, etc. De même, au lieu de renvoyer à ce qu'une personne (éventuellement soi-même) a *dit*, une personne peut renvoyer à ce qu'elle a *fait*. Lorsque Jésus dit : « Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car c'est un exemple que je vous ai donné : ce que j'ai fait pour vous, faites le vous aussi » (Jean, 13, 14-15), il faut probablement y voir un exemple d'un principe plus général : 1. Si je (moi, Jésus) fais quelque chose, vous devez le faire. 2 Or je vous ai lavé les pieds, donc vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres. La variante énoncée par une tierce personne donnerait : 1. Si Jésus a fait quelque chose, vous devez le faire. 2. Or Jésus a lavé les pieds de ses disciples, donc vous devez vous laver les pieds les uns aux autres.¹⁵

Les distinctions précédentes peuvent être utilisées dans des cas très différents et qui n'auront plus rien de religieux et ne présenteront plus la difficulté initiale du manque de fondement. Ainsi, Jésus peut être remplacé par Aristote (Aristote a dit que), voire par Kant

¹³ Une analyse plus fine soutiendra qu'il est nécessaire ici d'introduire l'idée d'une *autorité épistémique en matière sémantique* (voire l'idée d'autorité proprement sémantique et de déférence proprement sémantique), c'est-à-dire que le public chrétien, qui ne comprend pas l'énoncé, supposera que Jésus, lui, sait forcément ce que veut dire cet énoncé. Voir, par ex. de Brabanter et al., 2007.

¹⁴ Pour croire que Jésus est dans le Père et le Père et Jésus en lui, ce qui constitue la première prémisse, il faut croire que ce dit Jésus est crédible, ce qui constitue la seconde prémisse, mais cette prémisse est fondée elle-même sur la première, ce qui constitue un cercle vicieux, dont l'inconvénient est qu'il ne peut convaincre qui n'est pas déjà convaincu.

¹⁵ On pourra remarquer que Jésus donne ici le point de départ à la rhétorique des « *exempla* » dans le christianisme. Jésus se pose en effet en autorité épistémique en matière morale : il sait ce qu'il est bien de faire ; tantôt il le dit, comme ici, en commentant ce qu'il vient de faire et la valeur que son geste doit avoir, tantôt il se contente de faire, comme en maints passages des Évangiles (par exemple par rapport à la femme adultère). Voir notamment la voie ouverte par Jacques Le Goff (Schmitt, 2005).

lui-même ou par Wittgenstein.¹⁶ De même, l'appel à la propre autorité personnelle de celui qui parle peut ne pas être du tout religieuse et les conflits d'autorité épistémiques concerner eux-mêmes des expériences personnelles non religieuses. Citons, pour nous en tenir à cette seule figure, un passage du discours même de Robert Badinter dont nous sommes parti. Il ne s'agissait pas alors pour Badinter de justifier l'abolition de la peine de mort par sa propre autorité, supérieure à celle des églises et des institutions évoquées précédemment ou plus acceptable devant le Parlement, mais de justifier son autorité – en *mentionnant* ce que chacun sait mais pourrait avoir oublié - à parler de la souffrance humaine en connaissance de cause et d'y être même plus autorisé que nombre de ceux qui voulaient que la souffrance des victimes assassinées (et éventuellement de leur famille) soit compensée par la souffrance du coupable (et de sa famille) en le condamnant à mort (Badinter a notamment assisté à l'exécution de Buffet et Bontemps).

« Soyons clairs. Cela signifie simplement que la loi du talion demeurerait, à travers les millénaires, la loi nécessaire, unique de la justice humaine. Du malheur et de la souffrance des victimes, *j'ai, beaucoup plus que ceux qui s'en réclament, souvent mesuré dans ma vie l'étendue*. Que le crime soit le point de rencontre, le lieu géométrique du malheur humain, *je le sais mieux que personne*. Malheur de la victime elle-même et, au-delà, malheur de ses parents et de ses proches. Malheur aussi des parents du criminel. Malheur enfin, bien souvent, de l'assassin. Oui, le crime est malheur, et il n'y a pas un homme, pas une femme de coeur, de raison, de responsabilité, qui ne souhaite d'abord le combattre (*Débats à l'Assemblée nationale*, 1981) ».

Mais l'expérience personnelle peut aussi, à la différence de celle de Robert Badinter, *ne pas* être présentée du tout comme devant faire autorité. Et exemplaire d'une telle posture est précisément la manière dont Descartes, figure historique entre tous du rejet de toute autorité par l'exercice héroïque du doute radical, introduit les *Méditations Métaphysiques*. Descartes ne dit pas : « °j'ai découvert Dieu (ou Dieu m'a parlé), et donc suivez moi » ni non plus : « plus qu'aucun autre, je m'y connais en métaphysique et donc suivez moi ». Descartes se propose a priori seulement en *exemple épistémique* et à la différence de Jésus le nazaréen, sans prétendre lui-même occuper une posture d'autorité. Ainsi écrit-il dans la préface de l'auteur au lecteur qui précède les *Méditations* : « je ne conseillerai jamais à personne de le lire sinon à ceux qui voudront *avec moi* méditer sérieusement » (Descartes, 1967 [1641], p. 392-3, ital. d'A.B). Nous verrons plus loin que la posture effective de Descartes est en réalité

¹⁶ C'est à ce genre de variantes que Ducrot (1984) pense lorsqu'il parle du « raisonnement par autorité » (p. 158- 169).

sensiblement plus complexe, lui aussi se trouvant confronté au problème de la communication et donc de la socialisation de sa pensée.

Pour conclure sur ce sujet au niveau des seules distinctions conceptuelles introduites ici, nous dirons d'abord que *l'argument* d'autorité en bonne et due forme est probablement très rare, notamment parce qu'il est rhétoriquement très lourd; mais la fonction du simple *appel* à l'autorité est cependant bien de suggérer implicitement un argument. L'avantage, en revanche, de la forme discursive explicite est de mettre à découvert les prémisses et d'inviter par là à remonter de justification en justification et d'éprouver ainsi la valeur de l'autorité revendiquée. La fonction propre de l'appel à l'autorité, c'est de susciter une déférence à l'égard de celui qui a autorité dans le domaine qui le concerne, quand cette déférence n'est pas garantie (déférence qui peut s'inscrire éventuellement elle-même dans une longue chaîne de dépendances et de déférences épistémiques).

III.

AUTORITE EPISTEMIQUE ET AUTORITE INSTITUTIONNELLE.

AUTORITE EPISTEMIQUE ET CONFIANCE EPISTEMIQUE.

Dans les analyses précédentes, nous avons laissé dans une certaine indétermination quelques notions sur lesquelles il nous faut maintenant revenir.

A. Autorité épistémique et autorité institutionnelle.

La plus importante de ces distinctions est une distinction que nous avons utilisée chemin faisant et qu'il convient maintenant de préciser, entre autorité épistémique et autorité institutionnelle. Locke lui-même ne fait pas nettement la distinction.¹⁷ Walton fait remarquer que Bentham, au contraire, y a été sensible (Walton, 1997). Bentham cependant ne distingue pas bien, en revanche, le *pouvoir* de l'*autorité institutionnelle*, c'est-à-dire du pouvoir reconnu – ou plus exactement cru. Cette distinction pourtant s'impose, comme s'imposait la distinction entre la compétence ou le *savoir* objectifs, d'un côté, et le savoir ou la compétence reconnus ou, plus exactement crus, et donc l'*autorité épistémique*, de l'autre. Quelqu'un peut en effet avoir objectivement du pouvoir sans que les autres le sachent : il n'aura pas d'autorité

¹⁷ Locke traite tout à la fois des « opinions des personnes qui par leur esprit, par leur savoir, *par l'éminence de leur rang, par leur puissance* ou par quelque autre raison, se sont fait un nom, et ont établi leur réputation sur l'estime commune avec une certaine espèce d'*autorité* » (Locke, 1972, IV, § 19, p. 573) (italiques d'AB).

sur eux (ses menaces ne seront pas prises au sérieux, alors même qu'il aura le pouvoir de les faire suivre d'effets). Inversement, quelqu'un peut ne pas avoir de pouvoir objectif mais un certain public croire qu'il en a : il pourra exercer en conséquence une certaine autorité sur ce public. Comme dans le cas de l'autorité épistémique, l'appel à l'autorité institutionnelle et le recours à l'argument d'autorité institutionnelle supposent que la position d'autorité institutionnelle n'est pas bien établie ou qu'elle est ébranlée.

La différence entre ces différentes notions est facile à saisir sur un exemple emprunté à la pédagogie élémentaire. A l'adolescent un peu provocateur qui demande pourquoi il devrait croire vrai un théorème que le professeur de mathématiques invite à utiliser dans un exercice, tout en ayant indiqué qu'il faudra l'accepter comme tel car sa démonstration requiert des connaissances en mathématiques que les élèves ne possèdent pas et qui sont d'un niveau trop élevé pour être exposées, si le professeur répond, sur un ton un peu agacé : « c'est vrai parce que je vous le dis et que je suis professeur de mathématiques », il use d'un argument d'autorité *épistémique*. Si l'adolescent poursuit en mettant en doute les compétences de son professeur avec ironie, que le professeur exaspéré réagit en disant : « Prenez la porte ! », que l'élève répond : « Et pourquoi devrais-je vous obéir ? » et que l'enseignant réplique alors : « parce que je suis le professeur et que vous êtes l'élève », l'enseignant use cette fois d'un argument d'autorité *institutionnelle*.

La valeur d'un appel à l'autorité institutionnelle ou d'un argument d'autorité institutionnelle ne relève plus de l'épistémologie sociale, mais de la philosophie politique et dépendra notamment de la question de la légitimité de l'institution en place. Si l'expression de ses opinions est interdite par un pouvoir despotique, l'argument d'autorité rappelant cet interdit pourra être dit illégitime, par exemple parce qu'il transgresse les valeurs de liberté au fondement des droits de l'homme et que ces droits sont jugés comme s'imposant dans l'évidence.

Mais l'épistémologie est à nouveau concernée quand il s'avère, ce qui est fréquent, qu'autorité épistémique et autorité institutionnelle se trouvent combinées ou qu'il est difficile de déterminer, dans tel cas donné, à laquelle il est fait appel, voire s'il n'est pas fait appel aux deux à la fois. L'autorité épistémique a en effet souvent besoin d'être *certifiée* par une autorité institutionnelle : la compétence des mathématiciens qui ont participé à l'élaboration de l'*enormous theorem* avait été reconnue antérieurement par d'autres mathématiciens qui avaient été leurs professeurs et avait été certifiée par des diplômes délivrés par des universités elles-mêmes reconnues. Celle des juristes par des diplômes délivrés par d'autres universités ; de même pour celle des théologiens. Parfois une autorité institutionnelle intervient dans des

domaines qui sont bien de sa compétence, mais pour interdire un certain type de recherches jugées, par exemple, contraire à l'idéologie politique générale du pays. Le cas le plus célèbre est probablement celui de la très officielle Académie des Sciences de l'URSS qui interdit les recherches sur la génétique parce qu'un programme de recherche qui est centré sur ce qu'il y a d'inné dans le comportement humain oriente la recherche dans un sens exactement opposé à ce que souhaite un gouvernement révolutionnaire, soucieux de mieux comprendre en effet, au contraire, ce qui peut être modifié (affaire Lyssenko, voir Lecourt, 1995).

1. Un exemple d'appel mélangé à plusieurs types d'autorités.

Dans le cas des passages cités des Evangiles, Jésus le nazaréen ne s'autorise que de lui-même et de son père. Il ne se fonde sur aucune institution. Son autorité épistémique est, en ce sens, pure. En revanche, des institutions se fonderont sur son autorité. Dans l'exemple d'argument d'autorité par lequel nous avons commencé cet article, Badinter ne se réfère pas à des personnalités qui auraient des compétences reconnues en éthique ou à des experts reconnus en éthique mais à des institutions et uniquement à des institutions. Et la première série est précisément constituée d'institutions religieuses, dont plusieurs reconnaissent l'autorité de Jésus, la seconde d'institutions laïques. Robert Badinter se réfère ici à des autorités correspondant à des auditoires différents (et parfois mutuellement exclusifs : ce qui est autorité épistémique pour l'un ne l'est pas forcément pour l'autre) et couvre ainsi un espace d'opinions et de croyances très larges. Mais il est évidemment très différent d'appeler à l'autorité de l'« église catholique de France » et au « conseil de l'église réformée » et d'en appeler à l'autorité de Jésus ou à l'autorité de la Bible elle-même.¹⁸ Ce que suggère un tel mode d'argumentation, c'est que Badinter ne veut pas - et ne peut pas, vu l'hétérogénéité, réelle ou supposée, de son auditoire - remonter aux auteurs respectifs qui font autorité pour chacune de ses institutions (Jésus ne fait pas autorité pour « le rabbinat » ni pour les athées). Mais ce faisant, il en appelle non à des autorités épistémiques qui ne s'autorisent que d'elles-mêmes (que ce soit explicitement comme quand il invoquait sa propre autorité en matière de connaissance de la souffrance humaine ou que ce soit implicitement comme Jésus) mais à des autorités institutionnelles en matière épistémique. Badinter aurait pu aussi renvoyer à des autorités épistémiques en matière morale, des personnalités dont l'autorité épistémique en

¹⁸ Cela n'aurait pas été possible en France en raison du principe de la stricte séparation des églises et de l'Etat. Mais ce ne serait pas choquant aux Etats-Unis, où le Président prête serment sur la Bible.

matière morale aurait été reconnue par tous et qui auraient condamné la peine de mort. Il ne l'a pas fait, pour des raisons que nous ne chercherons pas à approfondir ici.¹⁹

On notera toutefois que Badinter ne fait pas seulement référence à des institutions (ni à sa propre expérience) dans son discours. Il se réfère aussi, à un autre moment de son discours, à certaines personnalités. Mais il est difficile alors de déterminer s'il les présente comme des autorités épistémiques en matière morale, juridique ou politique ou comme des autorités institutionnelles.²⁰ Il a été patent, en tout cas, vu le cours du débat, que leur *position* d'autorité épistémique n'était pas reconnue puisque l'appel à leur autorité a provoqué une fronde - sans que l'on puisse décider si la position d'autorité *institutionnelle* que l'une ou l'autre des personnes invoquées se trouvait avoir occupée dans le passé n'avait pas interféré.

Badinter dit ainsi, à un certain moment de son discours : « Comment, dans cette enceinte, ne pas penser aussi à Gambetta, à Clemenceau et surtout au grand Jaurès ? Tous se sont levés. Tous ont soutenu la cause de l'abolition. Alors pourquoi le silence a-t-il persisté et pourquoi n'avons-nous pas aboli ? ». ²¹ Mais si on peut supposer que Jaurès est perçu comme une figure morale (quelqu'un qui a une compétence épistémique en matière morale) en raison de son engagement dans l'affaire Dreyfus (il a perçu où était le bien moral en cette affaire), il se trouve que c'est aussi une figure politique et qui a eu (comme Gambetta et Clémenceau) une certaine autorité politique. Et quand Badinter insiste sur cette dimension : « « Jaurès - que je salue en votre nom à tous - a été, de tous les orateurs de la gauche, de tous les socialistes, etc. », il est aussitôt interrompu à droite et l'un des députés de droite, Michel Noir, lui crie même « Provocateur ! ». Badinter ne semble pas du tout ici avoir voulu rassembler l'ensemble des députés de l'Assemblée sur un vote, mais les seuls députés de gauche. Il y a donc un appel à l'autorité très explicite ici chez Badinter, sans les précautions oratoires de la séquence citée au début de cet article. Mais cet appel à l'autorité semble mêler autorité épistémique et autorité institutionnelle. Cet appel ne semble guère non plus *disposer* à recevoir la vérité, selon la formule de Locke, et s'avère en revanche générer un conflit d'autorités. Celui-ci est clos, en quelque sorte dans l'œuf, par la personnalité qui a la plus grande autorité institutionnelle dans l'hémicycle, à savoir le Président de l'Assemblée Nationale : « Messieurs

¹⁹ Nous ne cherchons pas à rendre compte de l'ensemble de l'argumentation de R. Badinter.

²⁰ On notera que quelqu'un qui jouit d'une *autorité épistémique* en matière politique (on pense, par ex., qu'il perçoit mieux que d'autres où est le bien public) ne jouit pas forcément d'une *autorité institutionnelle* en politique (il est supposé n'avoir aucun pouvoir). Et inversement.

²¹ On notera que l'appel à l'autorité est ici fait sans précaution oratoire ; la réticence à reconnaître l'usage de l'argument d'autorité dans le passage cité au début de cet article peut signifier que Badinter n'entendait pas clore le débat par ce seul appel ; mais il entendait bien disposer les esprits à accepter la conclusion qu'il voulait soutenir par d'autres arguments (inspirés notamment, en partie, de Cesare Beccaria).

de l'opposition, je vous en prie. Jaurès appartient, au même titre que d'autres hommes politiques, à l'histoire de notre pays ». Ce qui est indiqué alors comme étant digne de *déférence*, c'est le statut passé d'homme doté d'une autorité politique (donc institutionnelle) plus étendue que la seule autorité d'homme politique de gauche. Nous avons là une séquence qui pourrait correspondre à ce que Perelman avait en vue lorsqu'il parlait de la légitimité du recours à l'argument d'autorité pour maintenir « la paix sociale ». Avec cette différence que le Président de l'Assemblée Nationale a seulement eu à accomplir un acte d'autorité sans avoir à mentionner celle-ci («° Moi, Président de l'Assemblée Nationale »), ni a fortiori à la justifier («° ... régulièrement élu », etc.) parce que sa position d'autorité était assurée.

2. *Un exemple d'appel de convention à une autorité.*

Le cas Descartes, que nous avons plusieurs fois évoqué, est plus intéressant encore à divers titres. D'une part parce que c'est Descartes qui rejette le plus radicalement dans toute l'histoire de la philosophie tout recours à l'autorité épistémique. Mais aussi parce que, fait qui n'est en général guère remarqué, il est pourtant arrivé à Descartes lui-même d'utiliser l'argument d'autorité, et dans l'avant-propos même des *Méditations*, en l'occurrence une forme d'argument d'autorité qui constitue apparemment un appel à une autorité institutionnelle en matière épistémique, ce qui ne laisse pas d'être à la fois tout à fait paradoxal et a priori particulièrement digne d'intérêt.

Descartes, au début de sa lettre aux « doyens et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris » indique en effet que les *Méditations* s'adressent aux « infidèles » car il suffit à ceux qui sont « fidèles » de croire qu'il y a un Dieu et que l'âme est immortelle. Mais il ajoute plus loin : « Quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effort (*sic*) sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection. Mais l'estime que tout le monde fait de votre compagnie étant si grande, et le nom de Sorbonne d'une telle *autorité* que non seulement en ce qui regarde la Foi, après les sacrés Conciles, on n'a jamais tant *déféré* au jugement d'aucune autre compagnie, mais aussi en ce qui regarde l'humaine philosophie, chacun croyant qu'il n'est pas possible de trouver ailleurs plus de solidité et de connaissance, ni plus de prudence et d'intégrité pour donner son jugement » (Descartes, 1967 [1641], p. 387-8, italiques de nous-même, A.B.).

Descartes en appelle explicitement à l'autorité de la Sorbonne, comptant explicitement sur la déférence à son égard. Pourtant il est certain, par tout ce que Descartes a écrit par

ailleurs, que Descartes ne croyait nullement en la légitimité de la Sorbonne à « certifier » l'autorité épistémique de qui que ce soit. Et Descartes s'est en quelque sorte toujours désintéressé de ces « autorisations » puisqu'il n'a pas soutenu de thèse en Sorbonne (ni ailleurs) et qu'il n'a jamais recherché la reconnaissance épistémique que par des relations interpersonnelles avec les autres savants et philosophes de son époque. Davantage : la démarche même du doute radical et de reconstruction de tout ce qu'il est possible de reconstruire par le développement des seules pensées que suppose l'exercice même du doute sape toute déférence que ce soit à l'égard de quelque autorité que ce soit. Descartes est plus radical encore que Locke (la vigilance critique à l'égard des autorités épistémiques n'est pas même suffisante) et, en un sens, aussi radical que le sens commun (c'est historiquement évidemment l'inverse) qui refuse en général *tout* recours à l'argument d'autorité, mais pour d'autres raisons que lui.

Comment comprendre alors l'appel cartésien à l'autorité des docteurs de la Sorbonne et de quel type d'attitude plus général cet appel est-il une illustration ? Une conjecture plausible est la suivante, laquelle n'a, à ma connaissance, guère été envisagée jusque là, du simple fait qu'on ne s'intéresse guère à ce texte. La déférence d'ordre épistémique que Descartes manifeste publiquement est, en substance, celle-ci : « vous avez davantage d'autorité épistémique que moi sur un public étendu parce que vous êtes docteurs en Sorbonne et que je ne le suis pas ; je vous soumetts donc mon travail pour que vous en jugiez en espérant qu'il vous plaira et que vous pourrez le recommander ». Mais vu ce qu'on sait par ailleurs de Descartes, vu la nature de la démarche des *Méditations*, qui prétend ne laisser *aucune* place à ce qui vient de la tradition et de la longue chaîne des dépendances épistémiques en quoi celle-ci réside, l'acte de déférence épistémique accompli publiquement par Descartes *ne peut pas être sincère*. Mais il est douteux aussi que cette absence de sincérité n'ait pas été très clairement perçue. La Sorbonne devait fort bien percevoir la force du doute, en effet, et savait fort bien que Descartes s'était bien gardé de tout hommage aux scolastiques dans la *Géométrie*, la *Dioptrique* et les *Météores*. Elle ne pouvait pas ne pas percevoir que Descartes ne croyait qu'en la lumière naturelle, qu'en l'accès à ce que Locke appellera « la nature des choses ». Quant aux libres penseurs que Descartes disait vouloir convaincre (ce qui a pu effectivement avoir été sincèrement son intention), ils ne pouvaient qu'être indifférents à une « certification » (autorisation) de la Sorbonne puisque celle-ci n'exerçait plus du tout d'autorité épistémique sur eux.

Il ne reste donc à voir, dans la déférence de Descartes, qu'une *déférence de convention* qui rentrerait elle-même dans un jeu social visant à préserver la paix sociale (en y incluant la

quiétude même de Descartes) dont Perelman parlait. Autrement dit, Descartes ne reconnaît pas, en fait, l'autorité institutionnelle de la Sorbonne en matière épistémique, sa déférence explicite est feinte et il est plausible que chacun des acteurs sociaux concernés ait compris cette feinte, voire même s'en soit accommodé. Descartes semble souscrire à la valeur de l'argument d'autorité institutionnelle en matière épistémique mais ce n'est que déférence à l'égard de ce que Pascal (1970 [1670]) appellera un peu plus tard des « grandeurs d'établissement », auxquelles malheureusement, ce que Pascal n'avait pas envisagé, peuvent en partie être soumises les « grandeurs naturelles » elles-mêmes (dont relèverait pour Pascal l'autorité épistémique). En parodiant le mot de Pascal, on pourrait dire que l'appel à l'autorité de la Sorbonne pourrait correspondre à une sorte de constat du type suivant : « Il n'est pas nécessaire parce que vous êtes *docteurs de la Sorbonne* que je vous estime, mais il est nécessaire que je vous salue ».

Il faudrait donc faire une place à une *déférence institutionnelle de convention en matière épistémique* et en conséquence, à un appel *de convention* à l'autorité et à un argument d'autorité *de convention*. Il s'agit là néanmoins d'une convention que Descartes prend très au sérieux parce qu'il y va de sa quiétude, dans un monde qui n'est toutefois déjà plus aussi despotique qu'il a pu l'être à l'époque de l'exécution de Vanini et dans lequel ce genre de « jeu » est possible. C'est déjà un monde d'hypocrisie sociale qui s'étend au-delà de celui de la Cour, bien décrit par Saint Simon un peu plus tard, et dont il y a eu d'autres exemples bien postérieurs dans des pays dans lesquels le despotisme subsistait mais était ébranlé.²²

B. Autorité épistémique et confiance épistémique ou confiance morale en matière épistémique.

La dernière question importante qui reste en suspens est celle de la différence entre autorité épistémique et confiance épistémique. La même question pourrait être aussi posée concernant les rapports entre autorité institutionnelle et confiance institutionnelle. L'exemple cartésien a déjà mis en évidence sa pertinence de façon détournée puisque Descartes lui-même *ment* quand il laisse entendre qu'il reconnaît l'autorité épistémique de la Sorbonne comme supérieure à la sienne. Mais, comme nous l'avons suggéré, il peut s'agir là d'un mensonge social et d'une nature telle que, puisque personne n'y croit et que Descartes sait que personne

²² Elster (1990) a modélisé ces mécanismes de duplicité ou d'hypocrisie sociales au fondement de la permanence de certaines croyances collectives et de certaines institutions, notamment dans les dernières années de l'URSS, à partir d'une relecture des analyses toquevilliennes de la religion américaine.

n'y croira, il ne peut plus être dit réellement un mensonge, mais une manière respectable de préserver la « paix sociale ».

Cette question de la confiance et du mensonge était plus crucialement sous-jacente aux analyses de Thomas Reid. Selon Reid, en effet, le principe de crédulité est associé à un principe de véracité. Les parents ne sont pas seulement supposés par leurs jeunes enfants compétents en tous les domaines (ou au moins en beaucoup d'entre eux), ils n'ont donc pas seulement une autorité épistémique mais ils sont supposés aussi ne pas mentir. Or compétence et honnêteté ne sauraient être confondues.

La distinction en question n'est pourtant pas très souvent clairement faite. La portée sémantique du terme « confiance » (et celle de « *trust* ») est ici trompeuse. Quand on parle de faire confiance à quelqu'un en matière de connaissance, on vise en général une *fiabilité* générale, laquelle comporte les *deux* dimensions de la compétence et de l'honnêteté.²³ Dans un débat public de type démocratie de proximité, il est fréquent ainsi de voir un grand projet défendu par des ingénieurs dont la compétence n'est nullement mise en cause par les opposants : ces ingénieurs ont une autorité épistémique. En revanche la suspicion est pour ainsi dire de rigueur quant à leur complète honnêteté ; on les soupçonne de ne pas tout dire des intentions du promoteur et éventuellement de tricher quelque peu sur les chiffres ; c'est une question de confiance morale même si c'est en matière épistémique.²⁴ La même dualité de dimensions se retrouve dans le cas de la confiance morale s'agissant de la religion. Tous les fondateurs de religion n'ont pas la qualité morale de Jésus et, comme on sait, il existe beaucoup de purs charlatans.

Mais quand Jésus, quand Badinter disent chacun dans un contexte différent « croyez-moi », il ne s'agit pas seulement d'un appel à leur « compétence » supposée reconnue dans le domaine où ils s'expriment, un appel à leur autorité épistémique mais aussi un appel à leur caractère comme digne de confiance morale dans leur domaine de compétence : ni l'un ni l'autre ne sont supposés vouloir sciemment tromper leur auditoire.²⁵ Il faudrait donc distinguer un appel à l'autorité *stricto sensu* et un appel à la confiance morale *stricto sensu* et finalement, un *argument d'autorité épistémique stricto sensu* et un *argument de confiance épistémique* (qui devrait avoir comme corollaire un argument de confiance institutionnelle).

²³ La littérature sur la confiance épistémique en français (*epistemic trust*) porte même le plus souvent, en fait, sur la seule fiabilité en matière de connaissances, c'est-à-dire sur « l'autorité épistémique » ; en revanche, on dit généralement – et correctement – « déférence épistémique » pour l'attitude symétrique.

²⁴ On pourra également se reporter ici à Bouvier, 2007b.

²⁵ L'argument *ad personam* est précisément celui qui s'attaque à la qualité morale de l'interlocuteur.

Et bien entendu ces appels à la confiance morale ne concernent pas le seul domaine de la compétence morale, mais aussi ceux du juridique, du politique, du scientifique, etc.

CONCLUSION.

Nous récapitulerons en quelques points notre analyse : 1. La déférence épistémique est incontournable, elle n'est pas *en soi* négative et elle ne devrait donc pas susciter *en soi* la vigilance critique ; le coût de cette dernière est excessif en terme d'apprentissage et de transmission d'information. 2. C'est la notion d'appel à l'autorité (épistémique) qui est la notion la plus pertinente, comparée à celle d'argument d'autorité (épistémique). 3. La notion d'argument d'autorité, qui est dépendante de la notion d'appel à l'autorité, lui ajoute relativement peu parce que l'appel à l'autorité contient pour ainsi dire un argument d'autorité implicite ; mais l'explicitation de l'argument peut néanmoins permettre de déclencher un engrenage de justifications, en lui-même positif en ce qu'il engage à demander sur quoi l'autorité censée fonder l'argument est elle-même fondée (et qui peut, par ex., s'avérer être un cercle vicieux). 4. Il convient de distinguer l'appel à l'autorité épistémique de l'appel à l'autorité institutionnelle tout en sachant, d'une part, que les deux peuvent être entremêlés, d'autre part qu'on peut rencontrer des arguments d'autorité institutionnels même en matière épistémique, ce qui peut complexifier encore l'évaluation, enfin qu'on peut rencontrer, en outre, des arguments d'autorité institutionnels en matière épistémique de pure convention. 5. Les appels à l'autorité, institutionnels ou épistémiques contiennent souvent des appels à la confiance qu'il conviendrait eux-mêmes de distinguer. Nous espérons avoir contribué à la clarification de l'argument d'autorité en adoptant un point de vue d'épistémologie sociale.

BIBLIOGRAPHIE

- Bible*, 1997, trad. œcuménique (TOB), ed. intégrale, Paris, Ed. du Cerf.
- Bouvier A., 2007a, « Présentation » de Bouvier et Conein, 2007, pp. 9-52.
- Bouvier, A., 2007b, « La Dynamique des relations de confiance et d'autorité au sein de la démocratie dite 'participative' et 'délibérative'. », in *Revue européenne des sciences sociales*, T.XLV, n° 136, pp. 181-230.
- Bouvier A., et Conein, B. (dir.), 2007, *L'épistémologie sociale. Une théorie sociale de la connaissance*, Paris, EHESS.
- Brabanter (de), Ph., Nicolas, D., Stojanovic, I., Villanueva, N. (2007), « Les usages déférentiels », in Bouvier et Conein (2007), pp. 139-162.
- Débats à l'Assemblée nationale sur l'abolition de la peine de mort en France*, 1ère séance du 17 septembre 1981, <http://www.peinedemort.org/National/France/an-debats2.php>
- Descartes, R., 1967 [1641] *Méditations Métaphysiques* in Descartes *Œuvres Philosophiques*, Tome II, Ed. de F. Alquié, Paris, Garnier, 1967.

- Ducrot, O., 1984, *Le dire et le dit*, Paris, Ed. de Minuit.
- Elster, J., 1990, *Psychologie politique*, Paris, Minuit
- Grize, J.-B., 1982, *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz.
- Goodwin, J., 1998, "Forms of Authority and the Real Ad Verecundiam" in *Argumentation*, n° 12, pp. 267-280.
- Goldman, A., 1994, "Argumentation and Social Epistemology", in *The Journal of Philosophy*, 91, pp. 27-49.
- Goldman, A., 1999, *Knowledge in a Social World*, Oxford, O.U.P.
- Goldman, A., 2002, *Pathways to Knowledge. Private and Public*, Oxford, O.U.P.
- Hamblin, C.L., 1970, *Fallacies*, London, Methuen & Co Ltd.
- Hardin, R., 2004, "Why Know?" (website : Russell Hardin's Research Page)
- Hardvig, J. 1985, "Epistemic dependence", in *The Journal of Philosophy*, 82, pp. 335-349.
- Kant, E., 1947 [1784], *Qu'est-ce que les Lumières ?* in Kant, *La philosophie de l'histoire* (opuscules), Paris, Denoel-Gonthier.
- Kant, E., 1979 [1793], *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin.
- Lecourt, D., 1995, *Lyssenko. Histoire réelle d'une « science prolétarienne »*, Paris, PUF.
- Locke, J., 1972 [1690] *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Vrin.
- Origgi, G., 2007, « Le sens des autres. L'ontogénèse de la confiance épistémique » in Bouvier et Conein, 2007, pp. 121-137.
- Pascal, B., 1963 [1670], *Trois discours sur la condition des grands* in Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil.
- Perelman, Ch. et Olbrecht-Tyteca, L. 1970 [1^{ed.} 1958], *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- Reid, Th., 1828 [1764], *Recherches sur l'entendement humain, d'après les principes du sens commun*, Paris, Masson.
- Schmitt, J.-Cl., 2005, « Trente ans de recherche sur les *exempla* », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Archives, n° 35.
- Sperber, D., 2007, "Le témoignage et l'argumentation dans une perspective évolutionniste" in Bouvier et Conein, 2007, pp. 105-119.
- Thagard, P., 1998, "Ulcers and Bacteria II : Instruments, Experiments, and Social Interactions", *Studies in History and Philosophy of Science*, (sans numéro de volume), <http://cogprints.org/678/>
- Toulmin, St., 1993 [1958], *Les usages de l'argumentation*, Paris, PUF.
- Walton, D., 1989, *Informal Logic. A Handbook for Critical Argumentation*, Cambridge, C.U.P.
- Walton, D., 1997, *Appeals to expert opinion. Arguments from Authority*, University Park, Penn State U. P.
- Woods, J. & Walton, D., 1992, *Critique de l'argumentation. Logique des sophismes ordinaires*, Paris, Editions Kimé.