



Quelques réflexions autour de Knowledge in a Social World d'Alvin Goldman (paru dans la revue Implications Philosophiques, janvier 2014)

Olivier Ouzilou

► To cite this version:

Olivier Ouzilou. Quelques réflexions autour de Knowledge in a Social World d'Alvin Goldman (paru dans la revue Implications Philosophiques, janvier 2014). Implications philosophiques, Implications philosophiques, 2014, <<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/quelques-reflexions-autour-de-knowledge-in-a-social-world-dalvin-goldman/>>. <hal-01214287>

HAL Id: hal-01214287

<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01214287>

Submitted on 13 Oct 2015

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.

Quelques réflexions autour de *Knowledge in a Social World* d'Alvin Goldman (paru dans la revue *Implications Philosophiques*, janvier 2014)

Olivier Ouzilou

1/ Une épistémologie « véritiste »

1. a. l'approche épistémique

Knowledge in a Social World (1999) constitue l'un des ouvrages fondateurs de l'épistémologie sociale. Nous nous attacherons, dans cet article, à expliciter d'une part certains des points centraux de l'ouvrage et, d'autre part, à approfondir certaines des interrogations et des thèses de l'auteur. Tout d'abord, Goldman explicite les orientations de son projet : d'une part, l'épistémologie qu'il promeut est « sociale » en ce qu'elle s'intéresse au *mode d'acquisition* sociale des croyances, à la *distribution* sociale des connaissances et, enfin, à l'aptitude potentielle de certaines *entités collectives* à constituer des sujets cognitifs au sens strict. D'autre part, l'épistémologie qu'il tente d'élaborer est « véritiste » au sens où elle appréhende les pratiques, interactions, systèmes d'interaction et institutions sociales du point de vue de leurs *gains cognitifs éventuels* et donc de leur contribution hypothétique à l'accroissement des connaissances.

A ce stade de la présentation, deux remarques doivent être faites. D'un côté, ce type d'épistémologie suppose que la vérité est une valeur ou un bien. Il faut toutefois distinguer au moins deux cas de figure. La volonté d'acquérir des connaissances sur un sujet donné peut, tout d'abord, être subordonnée à certaines finalités instrumentales, l'acquisition de croyances vraies constituant alors la condition de réalisation de certaines fins pratiques : s'il est dans l'intérêt politique du candidat que je soutiens de révéler au grand public la vérité sur les pratiques frauduleuses de son adversaire, je dispose d'une bonne raison pragmatique de favoriser certaines pratiques épistémiques, en l'occurrence celle consistant à permettre d'accroître la diffusion d'informations sur ce sujet. De même, et plus simplement, si je cherche à obtenir des informations fiables afin de déterminer quel type d'action entreprendre, ma visée cognitive est là encore subordonnée à une fin pratique. Dans aucun de ces deux cas la finalité de mon action de promouvoir ou d'acquérir tel type de connaissance ne pourra être considérée comme *intrinsèquement* épistémique : la vérité ne m'importe qu'en tant qu'elle sert certains intérêts. En revanche, l'acquisition de vérités (ou de connaissances) est considérée comme un bien intrinsèque si la possession de croyances vraies est appréhendée comme une fin en soi, et ce indépendamment de ses effets instrumentaux ou sociaux hypothétiques. Nos visées cognitives ne sont pas toujours adossées à des finalités pragmatiques : telle question, corpus de savoir, etc. peuvent éveiller ma curiosité sans que j'anticipe à travers eux un quelconque profit matériel ou

symbolique et sans que je subordonne la visée cognitive qu'ils suscitent aux actions que pourra éventuellement catalyser l'acquisition d'informations qui en résultera. Le projet normatif de Goldman suppose donc certaines adhésions axiologiques : c'est parce que la connaissance est une valeur (parmi d'autres) que l'évaluation du profit cognitif de telle pratique sociale, système d'interaction, etc. est en général pertinente.

D'un autre côté, ce parti-pris véritiste est parfaitement compatible avec une forme de pluralisme axiologique : il est bien évidemment possible d'évaluer selon des critères autres qu'épistémiques nos pratiques, institutions, ou systèmes d'interactions sociaux. Considérons le cas de la torture. Nous avons là l'exemple d'une pratique visant la plupart du temps, et de manière explicite, à obtenir certaines informations. Son évaluation *épistémique* est dès lors possible : il ne s'agit en ce sens que de l'apprécier à l'aune de la finalité qu'elle est censée remplir. On peut alors légitimement douter de l'efficacité cognitive de la « religion de l'aveu »¹ qu'elle traduit et se demander si l'enquête n'est pas, en dépit des apparences, épistémiquement plus fiable. Mais le premier type d'évaluation (et de condamnation) qui nous vient à l'esprit lorsqu'une telle pratique est évoquée est bien plutôt, naturellement, *morale*. Autrement dit, ce mode de détection de la vérité nous semblerait illégitime quand bien même les gains cognitifs qu'il occasionnerait seraient assurés. D'une manière générale, l'évaluation épistémique n'est nullement exclusive d'autres modes d'appréciation. De plus, la dimension véritiste de l'épistémologie sociale ne préjuge nullement de la hiérarchisation de ces différentes finalités, valeurs et modes d'évaluation. Il ne s'agit ainsi pas de contester, par exemple, le fait que le système judiciaire poursuive des finalités épistémiques (produire des jugements vrais) et non-épistémiques (préserver et défendre les droits des accusés, etc.) ni de s'opposer à l'idée selon laquelle il peut être légitime que les finalités non-épistémiques l'emportent, eu égard à certains aspects, sur les finalités épistémiques - comme l'indique, par exemple, le fait que les preuves obtenues illégalement soient considérées comme non-recevables, *et ce même lorsqu'elles sont jugées pertinentes* : il peut bien évidemment s'avérer nécessaire, pour des raisons morales, de mettre en place des pratiques épistémiquement sous-optimales. Il s'agit seulement de se focaliser sur les finalités épistémiques et d'affirmer leur irréductibilité. C'est donc de ce point de vue que seront abordées et évaluées, dans cet ouvrage, des réalités aussi diverses que la science, le journalisme, l'éducation, les systèmes judiciaires ou politiques. En ce sens, aucune réforme politique ne peut être *a priori* déduite de ce type d'évaluation véritiste.

Une ambiguïté, liée à l'idée même d'« évaluation épistémique », doit cependant être ici levée. Deux types d'évaluation, présents dans l'ouvrage, doivent à mon sens être mentionnés :

(1) l'évaluation épistémique des croyances

1 Serge Portelli, *Pourquoi la torture*, Paris, VRIN, 2011.

(2) l'évaluation qu'on peut nommer "pragmatico-épistémique" de certaines pratiques, institutions ou activités sociales

Si (1) porte sur la rationalité épistémique de la possession et/ou de la formation des croyances, c'est-à-dire la conformité des états doxastiques des sujets sociaux aux données dont ils disposent, (2) évalue certaines réalités eu égard à la *finalité* cognitive qu'elles sont censées poursuivre. L'étude de la rationalité des croyances obtenues par témoignage, formées en situation de désaccord ou face à des discours contradictoires d'experts entre dans le cadre de (1) ; en revanche, la question de savoir si, par exemple, tel système éducatif favorise de manière optimale la diffusion de connaissances et, en cas de réponse négative, quels pourraient être les moyens de l'améliorer implique (2). Comme on le voit, (2) se réfère à une forme de rationalité *pragmatique*, c'est-à-dire orientée vers certaines fins (fins qui sont naturellement, à leur tour, dépendantes de croyances elles-mêmes épistémiquement évaluables) à ceci près que la finalité poursuivie en question est ici épistémique (acquérir des croyances vraies). Mais, comme on a pu le montrer², les raisons épistémiques de croire que *p* (autrement dit, les données en faveur de la croyance que *p* dont je dispose) peuvent dans certains contextes entrer en contradiction avec certaines raisons pragmatico-épistémiques de croire que non *p* (par exemple, s'il est avéré que la possession de telle croyance irrationnelle aura des effets épistémiques positifs sur le long-terme) : s'il est vrai que les biais peuvent avoir des effets à long terme optimaux pour la recherche scientifique³, on voit que l'évaluation épistémique d'une croyance, hypothèse, idée scientifique, etc. peut parfaitement différer de son évaluation pragmatico-épistémique.

1. b. la critique de la « vériphobie »

Comme on le voit, le modèle de Goldman n'est pas sans présupposé. C'est précisément à la clarification de ces soubassements conceptuels que s'attache l'auteur dans la première partie de son ouvrage. Nous focaliserons ici notre attention sur la réfutation que livre Goldman de ce qu'il nomme la « vériphobie ». Selon ce dernier, est vériphobe toute pensée qui considère que la seule analyse légitime de la connaissance sociale est *descriptive* et qu'elle doit essentiellement prendre la forme d'une étude portant sur les déterminants socio-culturels des croyances. Une approche strictement descriptive de nos états cognitifs refuserait ainsi de considérer la connaissance comme une (ou un ensemble de) croyance(s) vraie(s) et justifiée(s) mais comme une (ou un ensemble de) croyances *instituée(s)* ou *acceptée(s)* comme telle(s). C'est pourquoi une telle entreprise devrait plutôt être nommée « doxologie sociale »⁴. Le lecteur trouvera, dans la première partie, certaines réponses aux objections habituellement faites à toute entreprise véritiste. Ces objections prennent

2 Peter Railton, « Truth, Reason and the Regulation of Belief », *Philosophical Issues*, 5, 1994, pp. 71-93.

3 Miriam Solomon, « Scientific Rationality and Human Reasoning », *Philosophy of Science*, 59, 3, 1992, pp. 439-455.

4 Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, *Op.cit.*, p. 7.

souvent la forme de thèses ou d'arguments particuliers. Enumérons-les :

(a) la thèse constructiviste eu égard à la notion de « vérité » (qui consiste à penser que ce que nous nommons "vrai" n'est que le produit d'une construction sociale)

(b) la thèse de la détermination de la réalité par le langage

(c) la thèse de l'inaccessibilité des vérités objectives et transcendantes

(d) le refus relativiste de toute position épistémique privilégiée sur un quelconque sujet donné

(e) l'« argument de la domination »⁵ (qui consiste à affirmer que toute forme de savoir est intégralement réductible à une forme de pouvoir et que la notion de « vérité » est intrinsèquement répressive)

(f) l'idée selon laquelle notre accès à la réalité serait nécessairement biaisé (entre autres, par nos intérêts sociaux à croire)

Nous n'entrerons pas dans le détail des réponses de l'auteur à ces objections. Remarquons toutefois, d'une part, que la réfutation de (a) permet à Goldman de déceler le *réalisme sélectif* de certaines doctrines qui combinent, sans le justifier réellement, une approche à la fois constructiviste des faits physiques et (hyper)réaliste des faits sociaux : cette inégalité ontologique fonderait ainsi l'asymétrie entre le pouvoir explicatif effectif des sciences sociales et l'absence de toute pertinence explicative authentique des sciences de la nature. D'autre part, Goldman ne se contente pas de brandir, face à de telles objections, l'argument classique, et certes en lui-même légitime, de la *réflexivité* qui consiste à souligner la contradiction qui existe entre les contenus affirmés par ces objections et les assertions elles-mêmes que constituent ces objections (en soulignant par exemple, que le point de vue qui dénie à tout discours le statut de position épistémique privilégiée s'arroge lui-même de manière injustifiée ce même privilège). Enfin, dans la dernière partie de ce chapitre, Goldman s'interroge sur des problèmes critériologiques (quels sont les critères qui permettent de détecter les pratiques épistémiquement optimales ?) et de circularité (ne suis-je pas contraint, afin d'identifier ces pratiques épistémiquement optimales, de mobiliser certaines d'entre elles ?) qui semblent spécifiquement affecter l'épistémologie véritéiste.

⁵ Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, *Op.cit.*, p. 33.

2/ l'évaluation des différentes activités ou systèmes sociaux

2.a. Le « marché » des idées

L'intérêt majeur de l'ouvrage réside à mon sens en ce que Goldman se livre, après ces remarques méthodologiques et conceptuelles, à l'analyse concrète de certains systèmes sociaux. Nous mentionnerons, de manière non-exhaustive, et approfondirons ici certaines des interrogations de l'auteur ainsi qu'un certain nombre de distinctions centrales qu'il propose.

Goldman s'interroge tout d'abord sur cette pratique sociale essentielle qu'est la *diffusion d'idées* et plus particulièrement sur l'un des principes qui la sous-tend, à savoir la liberté d'expression. Force est de remarquer que l'existence de cette dernière n'est pas seulement adossée à des justifications épistémiques : on peut ainsi promouvoir la liberté d'expression même si l'on considère qu'elle favorise davantage la diffusion de croyances fausses. Toutefois, l'approche véritiste de l'auteur exclut, malgré leur légitimité, de telles considérations ainsi que, comme on l'a vu précédemment, la question de la compatibilité et/ou de la hiérarchisation entre les différentes finalités, en l'occurrence ici morales et cognitives. Les questions que l'auteur aborde portent dès lors sur la vertu épistémique de la liberté d'expression : cette dernière favorise-t-elle la découverte et/ou la transmission de vérités ? Quelle est la valeur cognitive de la censure ? Comme il le remarque, la censure peut porter sur le contenu de tel discours (par exemple, parce qu'il est en lui-même jugé stigmatisant, diffamant, etc.) ou sur ses propriétés extrinsèques (du fait de la nature, des propriétés sociales, etc. de l'émetteur). Une forme de ces deux censures est-elle épistémiquement justifiable ? La question de la place des débats est également centrale : le fait de débattre est-il nécessairement bénéfique d'un point de vue véritiste ? Plus généralement, la concurrence entre idées est-elle cognitivement positive ? On peut penser ici à la thèse défendue par Bronner, selon laquelle « à un certain niveau de concurrence [sur le marché cognitif], la pression à diffuser une information est telle, que la probabilité de sa fiabilité tend à décroître »⁶.

Nous n'exposerons pas dans le cadre de cet article les conclusions provisoires auxquelles parvient Goldman. Remarquons simplement qu'il mentionne les bénéfices épistémiques d'une loi contraignant à révéler l'identité social des émetteurs d'idées, lorsque leur appartenance et leurs intérêts sociaux hypothétiques entretiennent des rapports étroits avec le type de question qu'ils abordent - ce qui n'est pas sans rappeler, par exemple, l'adoption en 2012 de la charte déontologique par le comité exécutif de l'AEA (American Economic Association) demandant à chaque auteur d' « identifier chaque partie intéressée de laquelle il a reçu un soutien financier

6 Gérald Bronner, *La démocratie des crédules*, Paris, PUF, 2013, p. 185.

substantiel, pour un total d'au moins 10000 dollars au cours des trois dernières années » (cf. http://www.aeaweb.org/PDFfiles/PR/AEA_Adopts_Extensions_to_Principles_for_Author_Dis closure_01-05-12.pdf) et rejoint, par ailleurs, toute une tradition française de critique des médias. Les critiques « anti-conspirationnistes » de telles approches semblent de peu de valeur, à moins qu'elles justifient soit l'idée, très peu plausible, selon laquelle la seule manière pour l'intérêt de contaminer la formation de nos opinions est de nature stratégique, soit l'idée selon laquelle toute forme de pensée critique implique, en tant que telle, ce type d'idées. Or, non seulement les journalistes, économistes peuvent simultanément croire former des opinions objectives et avoir des jugements en réalité contaminés par des biais socialement conditionnés mais il est, de plus, fort délicat d'attribuer l'adhésion à cette thèse fallacieuse à toute pensée critique des médias.

Enfin, les arguments dénonçant la suspicion généralisée à laquelle serait censée mener cette pratique ainsi que la stigmatisation sociale potentielle qu'elle contiendrait semblent de peu de poids puisque, si on la met correctement en oeuvre, cette même pratique est censée exclusivement enrichir l'*évaluation des raisons* avancées par les divers émetteurs d'idées. On ne saurait, bien évidemment, réfuter un argument qui résiste aux diverses tentatives de réfutations qu'on lui oppose en arguant du fait que celui qui l'énonce avait un intérêt à l'énoncer ou à croire en son contenu : la réalité peut s'avérer parfaitement conforme à ce qu'on aimerait qu'elle soit.

2. b. *l'autorité épistémique de la science*

Goldman aborde également la question de la science, activité explicitement orientée vers la découverte de vérités et l'accroissement de connaissances. L'attribution d'autorité épistémique à la science est-elle légitime ? On peut constater que l'idée d'une supériorité cognitive de la science n'est pas nécessairement présupposée par le projet de fonder une épistémologie sociale véritiste : il est possible d'évaluer épistémiquement l'activité scientifique sans lui attribuer d'autorité quelconque en ce domaine. L'auteur examine les objections habituelles à la thèse de l'autorité épistémique de la science. Nous nous arrêterons sur un argument, déjà mentionné : « l'argument des biais », consistant à dire que tout point de vue (et donc également le point de vue du chercheur) est situé et *donc* biaisé. Comme le remarque d'ailleurs Goldman, les critiques postmodernes de l'autorité scientifique ont à ce propos tendance à se focaliser sur l'irrationalité *motivée*, c'est-à-dire affective, et délaissent souvent le champ exploré par les psychologues sociaux de l'irrationalité cognitive.

On peut d'ores et déjà constater que l'idée selon laquelle le fait qu'un point de vue soit socialement situé implique qu'il soit biaisé semble, sans même invoqué l'argument de la réflexivité, plus que contestable. Penchons-nous toutefois sur la réponse que fournit l'auteur. Face à l'argument du

biais, on peut rappeler, en se basant en grande partie sur les arguments de Goldman, que :

- l'existence de biais n'entame pas la *possibilité* de former par ailleurs des croyances épistémiquement rationnelles
- l'influence des biais peut être *neutralisée* de manière prospective (par l'anticipation de justifications publiques de nos opinions) ou rétrospective (autrement dit, l'explicitation des biais permet, dans de nombreux cas, de les corriger)
- certaines contraintes épistémiques *objectives* pèsent sur les processus motivationnels biaisés de formation de croyances⁷ - ces derniers consistant d'ailleurs très souvent à interroger de manière asymétrique (c'est-à-dire orientée vers la confirmation d'une idée préalable) notre environnement évidentiel⁸
- les biais peuvent avoir des effets épistémiques *positifs* à long terme⁹ et constituer, sous certaines conditions, des indicateurs fiables de vérités¹⁰

Toutefois, si l'on doit attribuer une autorité cognitive et même, comme le prône l'auteur, une supériorité épistémique comparative à la science, en quoi consiste cette autorité ? Est-elle liée au fait que le corpus de savoir scientifique « contient » un grand nombre de vérités, au type de méthode que la science met en oeuvre lorsqu'elle interroge la réalité ? L'approche véritéiste de la science peut également porter sur des questions plus structurelles : les caractéristiques intrinsèquement sociales de la science accroissent-elles sa dimension « véritéiste » ? Quel type d'organisation de la division du travail cognitif permet-il l'optimisation épistémique ? L'auteur s'interroge ensuite sur les hypothétiques effets épistémiques des motivations non-épistémiques typiques des chercheurs, telles que la quête de profit économique ou symbolique. Contribuent-elles en tant que telles au progrès de la connaissance ? On a, à ce propos, souvent dénoncé le fameux « sophisme de composition » qui consiste à transférer de manière illégitime les propriétés des parties à celles du tout qu'elles sont censées produire. L'une des conséquences d'un tel sophisme serait de ne pas voir les effets involontaires et contre-intuitifs de l'agrégation de comportements individuels. Si l'agrégation de vices privés est ainsi susceptible de contribuer au bien public, on peut dès lors penser qu'il existe un phénomène équivalent dans le domaine scientifique : la combinaison des « vices » cognitifs privés (la formation de croyances irrationnelles) pourrait avoir, comme nous le remarquons plus haut, des effets épistémiques optimaux (l'accroissement des découvertes et donc des connaissances sur le long terme). Remarquons toutefois que, quel que soit le domaine concerné, ce type de raisonnement doit être

⁷ Ziva Kunda, *Social Cognition, Making Sense of People*, Cambridge, MIT Press, 1999.

⁸ Thomas Gilovich, *How We Know What Isn't So*, New York, Free Press, 1991.

⁹ Miriam Solomon, « Scientific Rationality and Human Reasoning », *Ibid.*

¹⁰ Robert E. Goodin, « The Epistemic Benefits of Multiple Biased Observers », *Episteme*, 2006.

nuancé, dès lors qu'il devient une forme d'automatisme mental.

S'il est vrai que le sophisme de composition existe, on peut parfois entrevoir dans certains raisonnements un « sophisme d'agrégation », consistant à considérer que les effets émergents sont *nécessairement* contre-intuitifs et antithétiques aux comportements individuels qui les produisent. L'une des conséquences d'une telle erreur de raisonnement est visible lorsqu'on constate l'empressement avec lequel certains essayistes utilisent par exemple l'idée, devenue dans certains milieux un dogme, selon laquelle les bonnes intentions auraient, en politique, des résultats nécessairement catastrophiques d'un point de vue moral. Aux sarcasmes convenus à l'égard des « bonnes âmes » qui se drapent dans leur vertu pourrait légitimement répondre une critique de ces esprits prétendument dotés d'une lucidité supérieure, qui se drapent quant à eux dans une vision cynique et non moins confortable de la réalité, vision tout aussi naïve malgré sa prétention au réalisme. En ce domaine, le démystificateur ou le pourfendeur lucide des "intentions pures" pourrait bien succomber à un biais que l'on peut qualifier d'« émergentiste », biais dont Hirschmann a tenté d'explicitier la métaphysique implicite¹¹, et qui constitue comme l'antithèse du biais intentionnaliste si souvent décrié.

Le chapitre se termine sur une réflexion concernant l'*attribution* d'autorité épistémique. Comment un novice peut-il imputer une forme d'autorité épistémique à un individu x eu égard à telle question q s'il est inapte, du fait de son ignorance concernant le domaine auquel appartient q , à évaluer les énoncés produits par x , et plus particulièrement s'il est inapte à évaluer le contenu des raisons que livrent les experts ou producteurs de discours ? Comment peut-il, ainsi, parvenir à identifier leur « qualité » de bonnes raisons ? C'est donc la question des *conditions de détection de la compétence* qui est ici en jeu, question d'autant plus cruciale qu'une forme de « transitivité » opère à ce niveau : le fait d'attribuer une autorité épistémique à x permet en effet très souvent d'attribuer une autorité aux attributions d'autorité épistémique elles-mêmes qu'effectue à son tour x ¹². En ce sens, l'imputation d'autorité cognitive fournit aux agents sociaux un nombre potentiellement indéfini de points d'appui épistémiques mais aussi pragmatiques si l'on songe au fait que nos croyances ont aussi pour fonction d'orienter nos actions.

2. c. *l'approche véritiste de la démocratie*

Après un chapitre sur le système judiciaire américain où est abordée, entre autres, la question de la vertu épistémique des jurys populaires, Goldman se livre à l'analyse épistémique de la démocratie. Quelle est la place de la connaissance en démocratie ? Quelle connaissance est requise chez les citoyens pour le bon fonctionnement des institutions démocratiques ? Plus

11 Albert O. Hirschmann, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991.

12 Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, *Op.cit.*, p. 271.

particulièrement, de quel type d'informations minimales doivent disposer les électeurs ? Le vote peut en effet, à première vue, être considéré comme l'expression d'une préférence, elle-même adossée à un ensemble de croyances axiologiques, prescriptives et descriptives. Or, dans leurs choix, les individus sont susceptibles de commettre différents types d'erreurs. Ces derniers peuvent à première vue, et entre autres, se tromper concernant la question de savoir :

(a) ce qu'ils *désirent* réellement d'un point de vue politique

(b) ce qui constitue (lorsqu'ils évaluent tel programme, proposition de réforme, etc.) leur *intérêt véritable* et/ou l'intérêt véritable de la société

(c) quel candidat, programme, etc. *correspond* le mieux soit à leur désirs, à leurs intérêts et/ou à l'intérêt de la société, soit à ce qu'ils se représentent, même faussement, comme leur désir, leur propre intérêt et/ou à l'intérêt de la société

La première possibilité, (a), peut concerner plusieurs cas de figure : lorsque le sujet réfléchit insuffisamment à ses désirs et à leur conséquences, lorsqu'il est en proie à des désirs contradictoires et ne parvient pas à les hiérarchiser, autrement dit lorsqu'il ne parvient pas à déterminer ce qu'on appelle ses désirs « de second niveau »¹³ - et donc à établir une séparation claire entre ce qu'il désire « seulement » et ce qu'il valorise réellement. (b) porte sur ce qu'il *devrait* désirer, que ce soit eu égard à son propre intérêt "objectif" ou à celui de la société. Cependant, (b) semble difficile à détecter : quels sont, par exemple, les critères permettant de déterminer *quel* est mon intérêt objectif ? Lorsqu'on dit que certaines personnes votent "contre" leur intérêt ou que certains politiques détournent les individus de la quête de leur intérêt « véritable », on sous-entend souvent que cet intérêt authentique est "matériel" ou économique. Mais pourquoi devrait-on considérer que notre véritable intérêt est nécessairement économique ? Est-il nécessairement irrationnel (et en quel sens ?) pour un individu d'opter pour un programme dont la réalisation conduira à une dégradation de son intérêt matériel mais permettra en retour, et de son point de vue, d'éviter ce qu'il se représente, même faussement, comme une déchéance morale de la société dans laquelle il vit ? Comme on le voit, c'est le phénomène de l'« aliénation » qui demande ici à être conceptuellement exploré sous cet angle (et qui l'a d'ailleurs été). Enfin, (c) permet d'introduire une idée intéressante : on peut en effet se tromper sur ce qui *selon nos propres critères conscients* constitue le meilleur candidat. Il s'agit dès lors d'un type d'erreur spécifique : je me trompe ici sur ce qui permettrait de réaliser ce que je me représente (même faussement) comme mon désir ou mon intérêt. (c) est susceptible de conduire aux jugements erronés suivants : je peux, par exemple, interpréter de manière fallacieuse le programme d'un candidat en croyant que telle mesure implique telle autre, etc., m'illusionner sur sa capacité et/ou son désir de réaliser

13 Cf. Harry Frankfurt, « Freedom of the Will and the Concept of a Person », *The Journal of Philosophy*, 68, 1, 1971, pp. 5-20.

ce même programme, etc.

Ce problème nous amène à celui de la *communication politique* et des distorsions cognitives qu'elle peut créer. L'expérience en est faite chaque jours : sans même parler des mensonges en tout genre, deux partis rivaux tenteront par exemple, la plupart du temps, de déceler unilatéralement les failles des programmes des autres partis, en gommant les convergences éventuelles (l'impératif étant souvent de chercher « tout » ce que l'on peut attaquer dans le programme du parti adverse). Bien que mise en oeuvre de façon parfaitement intentionnelle, cette communication facilite ainsi certaines distorsions cognitives en ce qu'elle contribue à transmettre et/ou à produire des biais dans l'appréhension des programmes. La communication politique peut ainsi fausser le jugement des individus concernant (b) et (c) : elle peut ainsi tenter de faire croire aux individus, d'une part, qu'il est dans leur intérêt et/ou dans l'intérêt de la société de voter pour tel candidat et, d'autre part, que telle proposition p du programme implique ou n'implique pas q , sera effectivement réalisée¹⁴, etc.

Comment, dès lors, neutraliser ces possibilités ? C'est ici que l'auteur aborde le problème du rôle de la presse dans la contribution à l'élévation du niveau de connaissance des citoyens. Une question descriptive s'impose : la presse fournit-elle des informations aptes à éclairer les choix politiques des individus ? Force est de constater, remarque Goldman, que les médias contribuent à augmenter le niveau de connaissance politique des citoyens. Mais de quel type de connaissance s'agit-il ? Sa réponse rencontre, là encore, certains éléments centraux d'une certaine critique française des médias : la grille de lecture médiatique de la vie politique est essentiellement *stratégique* (ce qu'on nomme souvent l'« approche politicienne » de la politique). Toute position est dès lors réduite à un positionnement et l'évaluation épistémique de son contenu à l'appréciation de ses effets socio-politiques : selon cette perspective, une idée est avant tout ce qu'un politicien *affirme*. Il est alors nécessaire d'explicitier la tactique qui préside à cette action, ce que l'on nomme parfois son « décryptage » - d'où la pauvreté ordinaire de l'analyse des programmes. Le comble de l'absurdité est atteint lorsque certains journalistes (qui, en mobilisant une étrange conception du journalisme, affirment la plupart du temps face à ce type de critique qu'ils se contentent de retranscrire la réalité politique telle qu'elle existe) déplorent ou feignent de déplorer la politique politicienne dont ils s'alimentent et se permettent même le luxe d'entretenir une distance ironique à l'égard de ce sur quoi ils se focalisent - ironie apte à entretenir un tel conformisme dans la pratique (c'est-à-dire la persistance de l'exégèse « tacticienne ») tout en s'arrogeant les profits symboliques d'une posture démystificatrice : la capacité de « ne pas être dupe » semble ainsi parfois être devenue la principale garantie de la compétence d'un journaliste politique¹⁵. On pourrait d'ailleurs s'interroger sur les effets de la banalisation de ces grilles de

14 Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, *op.cit.*, p. 338.

15 La palme d'une telle ironie superficielle semble d'ailleurs devoir être décernée à la chaîne Canal Plus. Pour une analyse plus approfondie de ce phénomène, on peut lire avec profit l'article du sociologue Patrick Champagne intitulé « Jean-Michel Apathie et la mise en scène politicienne de la politique » :

lecture démystificatrices de la vie politique sur le personnel politique ainsi que sur le comportement politique effectif des individus.

Il existe ainsi plusieurs manières de *ne pas* évaluer épistémiquement les idées politiques ou autres tout en prétendant le faire ou en donnant l'impression de le faire. Il est possible d'énumérer au moins trois procédés extrêmement prisés chez bon nombre de chroniqueurs, éditorialistes ou essayistes :

(1) la réduction du contenu d'un ensemble d'idées exprimées à (ou la focalisation sur) ses *conditions* (sociales ou économiques) de production

(2) la réduction du contenu d'un ensemble d'idées exprimées à (ou la focalisation sur) ses *motivations* (conscientes ou non, inavouables ou non¹⁶)

(3) la réduction du contenu d'un ensemble d'idées exprimées à (ou la focalisation sur) ses *effets* sociaux, politiques, culturels, économiques, etc.

Il faut, à chaque fois, distinguer la réduction explicite de la seule focalisation, qui constitue une réduction de fait : si je m'oppose à un discours en me contentant de souligner l'appartenance sociale de celui qui l'émet, je le réduis *de fait* à cette appartenance et manque l'appréciation cognitive de son contenu (même si je ne soutiens pas, par ailleurs, une position réductionniste sur cette question). Le point (3) est intéressant en ce qu'il semble être devenu une forme d'automatisme mental chez certains intellectuels et essayistes. Il n'est pas rare d'entendre les critiques de telle idée politique, sociétale, économique, etc. déclarer qu' « elle fait le jeu » ou « sert

<http://www.acrimed.org/article3165.html>.

16 Que l'on songe à l'attrait qu'exerce sur un certain nombre d'essayistes et d'intellectuels l'idée, souvent mobilisée de manière purement polémique, de « déni des réalités ». La psychologisation superficielle des adhésions (passer de la question de ce que *pense* tel intellectuel, représentant politique, etc. à celle de ce qu'il ne *veut* pas voir) est ici une arme dont la force de frappe rhétorique n'a d'égal que la faiblesse argumentative. Elle permet, d'une part, de glisser de l'analyse d'un argumentaire à la détection d'une réalité affective prétendument sous-jacente et laisse donc totalement intacte la question débattue – notamment celle de savoir si les contenus que les individus incriminés sont censés ne pas vouloir voir constituent réellement des *objections* décisives aux positions que l'on a si sauvagement décryptées. On passera alors, si l'humeur est à la spéculation gratuite, de l'« évidente » fausseté des discours, revendications, etc. censés procéder d'un tel déni à la prétendue « fonction », tout aussi arbitrairement imputée, qu'ils rempliraient. La tribune de l'essayiste Robert Redeker intitulée "la retraite, agonie d'un mythe français" (http://www.lemonde.fr/retrospective/article/2010/10/20/la-retraite-agonie-d-un-mythefrancais_1428758_1453557.html) offre, à cet égard, un bel exemple de combinaison de tels automatismes exégétiques. Mais elle permet également, d'autre part, de ne pas s'interroger sur cette étrange capacité distinctive d'accès au réel que s'attribuent les si courageux pourfendeurs auto-proclamés du déni – aptitude très rarement justifiée, on s'en doute, par des arguments épistémologiques, mais bien plutôt par l'invocation de vertus psychologico-morales aussi vagues que gratifiantes : la faculté de ne pas se laisser intimider par le « politiquement correct » (l'anti-bien-pensance d'un propos devenant subrepticement une preuve de sa pertinence), la capacité de résister vaillamment au conformisme et à la "pensée unique", etc. La réalité sociale est, comme chacun sait, sous nos yeux. Il suffit, bien évidemment, de vouloir *sincèrement* la voir.

les intérêts » de x (la classe dominante, le libéralisme, l'auto-détestation de la France, etc.). Puisqu'il ne peut s'agir d'effets intentionnels (ce qui nous ramènerait à l'une des formes de (2)), deux options théoriques, très rarement justifiées par des arguments épistémologiques, sont ici possibles. On peut d'une part considérer que ces conséquences sont des effets secondaires émergents reliés plus ou moins systématiquement à leurs causes et dont il s'agirait de comprendre les mécanismes de production. Mais il est également possible, d'autre part, de concevoir que ces effets sont *fonctionnellement* reliés à leurs causes : le fait de servir certains intérêts constituerait la raison d'être ou la « fonction » de tel système d'idées et cette même fonction expliquerait ainsi en retour son existence et/ou sa permanence. La seconde option semble plus difficile à justifier que la première car il faudrait, pour ce faire, exhiber un mécanisme de rétroaction de la conséquence sur la cause, ce qui n'est pas aisé¹⁷: comment, sinon, les effets *non-intentionnels* de l'expression et/ou de l'adhésion à telle idée pourraient-ils expliquer de manière plausible son existence ou sa persistance ? Quoi qu'il en soit, aucune de ces deux possibilités ne peut légitimement se substituer à l'évaluation épistémique du contenu de ces mêmes idées.

Qu'en est-il toutefois des idées politiques qui portent en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur contenu, un projet de transformation de la réalité (comme la croyance en la nécessité de telle réforme) ? La description de leurs effets ne peut-elle pas, ici, constituer une objection épistémique au contenu de l'idée en question ? Tout dépend, en réalité, des « effets » dont on parle : s'il s'agit des effets dus au simple fait d'adhérer à ces idées ou de les exprimer, aucune objection de ce type ne semble alors envisageable ; s'il s'agit en revanche des effets dus à la tentative de mise en oeuvre ou à la réalisation de telles idées, ce type d'objection semble *a priori* pertinent. Il semble toutefois qu'on ne puisse prétendre, comme on le fait souvent, réfuter tel projet de réforme p en arguant du fait que p sert les intérêts de tel système culturel, social, politique, etc. sans justifier au moins :

- l'idée selon laquelle s est *néfaste* ou comparativement plus néfaste que non- s (ou, au moins, que certaines formes de non- s)
- l'idée que p a *le plus de chances* de produire, maintenir, consolider, etc. s dans telles circonstances (ce qui contraint à expliciter les mécanismes de production en question et à tester la validité de certains énoncés contrefactuels, tels que « si p n'existait pas, s ne se serait pas produit, aurait eu moins de chances de se produire, serait plus aisément fragilisable, etc. »)
- l'idée que p ne peut *que* favoriser ou consolider p et non pas faire advenir ou consolider *simultanément* d'autres réalités désirables, voire même comparativement plus désirables

¹⁷ Jon Elster & Hélène Landemore, "Philosophie des sciences sociales", dans Anouk Barberousse, Denis Bonnay & Mikaël Cozic (eds.), *Précis de philosophie des sciences*, Paris, Vuibert, 2011, pp. 442-472.

que la non-existence ou la non-consolidation de p (ce qui contraint à se poser la question de la hiérarchisation des effets sociaux d'une réforme et, à travers elle, des valeurs auxquelles on adhère)

Sans cet effort argumentatif, le simple fait d'arguer qu'un projet de réforme « sert » telle réalité semble constituer un type d'objection certes apprécié mais assez superficiel.

2. d. l'approche véritéiste de l'éducation

La dernière partie de l'ouvrage concerne l'éducation, activité explicitement orientée vers la transmission de connaissances. Si, comme l'écrit Lasch¹⁸, le désir d'acquérir des connaissances est suscité par les débats, la question des rapports entre connaissance et intérêt (entendue au sens d' « être intéressé par » et non pas ici « d'avoir un intérêt à ») doit être posée. Goldman examine différentes relations possibles entre connaissance et intérêt, à partir de trois manières différentes de comprendre la notion d'intérêt : l'intérêt occurrent, l'intérêt dispositionnel et la disposition à être intéressé. L'enseignement peut dès lors s'ajuster aux intérêts préexistants des élèves, attirer leur attention sur des objets qui les intéressent dispositionnellement et/ou, enfin, susciter de l'intérêt pour telle réalité en diffusant certains contenus (vis-à-vis desquels les élèves seraient disposés à être intéressés).

L'auteur affronte ensuite un certain nombre de questions épineuses, notamment la manière dont l'approche véritéiste doit évaluer le *multiculturalisme* en matière d'éducation. Le multiculturalisme dans l'enseignement implique-t-il l'adhésion, même implicite, à une forme de relativisme épistémique, c'est-à-dire à l'idée selon laquelle la validité des modes de justifications épistémiques est contextuellement déterminée et par conséquent relative ? Comme le remarque Goldman, qu'il soit *possible* de défendre une certaine forme de multiculturalisme d'un point de vue relativiste n'implique pas que cela soit nécessaire. Le fait que la vérité soit « objective » n'a rien d'incompatible avec celui de reconnaître que diverses traditions, systèmes de croyances, valeurs peuvent contenir un certain nombre de vérités et, *de ce fait*, être enseignés. On peut donc argumenter en faveur de la nécessité de diffuser des vérités, par exemple, non « occidentalocentrées » tout en mobilisant un concept fort et objectiviste de « vérité », voire même *au nom* d'une telle conception de la vérité¹⁹. L'auteur remarque de plus que quand bien même on considérerait que les diverses traditions seraient inégalement dotés de vérités, la question de l'enseignement de vérités de second niveau portant sur l'existence et les caractéristiques de ces mêmes traditions ne serait pas pour autant tranchée. Véritisme et multiculturalisme ne sont donc

18 Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Flammarion-Champs, 2010.

19 Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, *op.cit.*, p. 354.

nullement *a priori* contradictoires.

Ce type de question est important en ce qu'elle s'oppose à la confusion entre la morale et l'épistémologie qui caractérise de nombreux débats sur cette question : on confond en effet souvent la question du *respect* des modes de connaissances²⁰, valeurs, etc. culturellement différents et celle de leur égale *validité*. Même lorsque cette confusion n'est pas faite, il n'est pas impossible que des biais axiologiques (partant du principe de l'égale dignité ou du respect des croyances alternatives) s'infiltrerent dans l'évaluation du statut épistémique de ces mêmes croyances et nous conduisent soit à l'idée selon laquelle les différentes traditions sont épistémiquement égales, soit à une forme de relativisme épistémique qui affirme l'incommensurabilité des différents systèmes de justification. On peut cependant se demander si l'interdiction d'évaluer épistémiquement telle autre croyance, etc. au nom d'impératifs moraux n'est pas parfois une forme plus ou moins subtile de mépris - comme si certains discours, idées, etc. devaient, *du fait de leur contexte culturel d'origine*, être soustraits à toute appréciation en termes de vérité et de fausseté.

D'autres questions importantes sont abordées : l'aptitude au raisonnement critique est-elle une fin de l'enseignement ? Quel lien l'esprit critique entretient-il avec l'approche véritiste ? Quel doit être le rapport à l'autorité dans l'enseignement ? Nous retrouvons alors ici les débats liés à l'épistémologie du témoignage. Un enseignant ne peut pas justifier épistémiquement l'intégralité des contenus qu'il transmet. L'élève est-il dès lors épistémiquement justifiés à croire ce que dit l'enseignant quand bien même ce dernier n'exposerait pas les raisons qui sous-tendent le contenu de ce qu'il avance ? Cette question est d'autant plus cruciale que sa réponse doit nous aider à cerner les attentes légitimes des enseignants eu égard au comportement doxastique des étudiants. Concernant la question de l'esprit critique, Goldman aborde un débat qui a beaucoup agité le milieu politique ces derniers temps : la question du rapport à la nation. L'enseignement scolaire doit-il avant tout transmettre le respect ou l'amour de la patrie ? On retrouve ici toute l'ambiguïté des débats concernant la supposée repentance généralisée et la hiérarchisation des valeurs qu'il contient : l'enseignement ou l'absence d'enseignement des « pages sombres » de l'histoire d'une nation ou d'un Etat est-il, avant tout, *moralement* ou *épistémiquement* nécessaire ? De deux choses l'une : si cette nécessité est morale, il faut alors explicitement affirmer que la cohésion nationale prime sur la vérité, du moins en matière d'enseignement. Si on considère, au contraire, que cette nécessité est prioritairement épistémique, il suffit aux pourfendeurs de la repentance de démontrer que cet enseignement est faux ou biaisé – les tirades concernant l'atmosphère d'auto-détestation dans laquelle vivraient les français n'ayant dès lors, et de ce point de vue, aucune pertinence argumentative. Encore une fois, la plausibilité ou la vérité d'une croyance, opinion ou idée n'a logiquement rien à voir avec ses conséquences sociales - hormis,

²⁰ Il faudrait ici différencier le respect envers le *contenu* d'une opinion et le respect envers le *fait d'adhérer* à tel contenu ou d'avoir tel opinion.

bien sûr, dans les cas où les conséquences sociales de l'adhésion à cette idée sont incluses dans son contenu propositionnel.

Face à l'impossible exhaustivité en ce domaine, la question est donc bien de savoir *quelles* vérités il est nécessaire d'enseigner et à l'aune de quels critères l'évaluation de leur importance peut être déterminée²¹. L'auteur s'interroge enfin sur la nécessité d'enseigner les controverses (dont la vertu suggestive est souvent mentionnée) et considère, afin d'illustrer le type de problème sous-jacent à cette interrogation, le cas-limite de la controverse entre le darwinisme et le créationnisme « scientifique ». Doit-on enseigner darwinisme et créationnisme comme deux *théories* concurrentes, dont l'une serait seulement, pour l'instant, mieux établie par les faits ? Toutes les options ont-elles ici un même degré de légitimité ? Au contraire, doit-on (comme le soutient finalement Goldman) considérer que la supériorité épistémologique difficilement contestable de l'une sur l'autre *justifie* le fait de proscrire la seconde de l'enseignement ?

Comme on le voit, cet ouvrage tente, avant tout, d'offrir une présentation synthétique des différents problèmes que doit affronter l'épistémologie sociale. En cela, son originalité réside peut-être plus, à mon sens, dans les interrogations qu'il soulève que dans les thèses qu'il défend.

21 Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, *op.cit.*, p. 353.

