Modes de pensée, modes de croyances et modes d'argumentation. Un point de vue d'épistémologie sociale rationaliste

Modes of Thought, Modes of Belief and Modes of Argumentation. A Rationalist Viewpoint in Social Epistemology

Alban Bouvier

Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/aad/4396>

DOI: 10.4000/aad.4396

ISSN: 1565-8961

Publisher

Université de Tel-Aviv

Electronic reference

Alban Bouvier, « Modes de pensée, modes de croyances et modes d'argumentation. Un point de vue d'épistémologie sociale rationaliste », *Argumentation et Analyse du Discours* [Online], 25 | 2020, Online since 15 October 2020, connection on 17 October 2020. URL : <http://journals.openedition.org/aad/4396> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aad.4396>

This text was automatically generated on 17 October 2020.

Argumentation & analyse du discours est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Modes de pensée, modes de croyances et modes d'argumentation. Un point de vue d'épistémologie sociale rationaliste

Modes of Thought, Modes of Belief and Modes of Argumentation. A Rationalist Viewpoint in Social Epistemology

Alban Bouvier

Introduction

- ¹ On oppose souvent de façon radicale des « visions du monde » globales (des « Weltanschauungen », comme on disait au 19^e siècle et au début du 20^e siècle), qui pourraient conduire un jour, notamment lorsqu'elles ont une dimension politico-religieuse, à « un choc de civilisations » (Lewis 1990), ou sur un ton moins dramatique, des modes de pensée de portée plus locale présentés comme incompatibles et menant à des dialogues de sourds, parfois eux-mêmes prémisses de conflits plus violents¹. Ces incompatibilités, parfois métaphysiques mais essentiellement morales et politiques, s'observeraient au niveau international et national aussi bien qu'à celui des villes, des quartiers, ou des entreprises, comme Michael Walzer (1997 [1983], 1999 [1977]) – sur les analyses duquel nous reviendrons plus longuement – le montre de façon pour ainsi dire idéal-typique. Elles concerneraient notamment, comme dans ce dernier cas, la question de savoir si la justice et l'égalité doivent l'emporter sur la liberté ou l'inverse et celle même de savoir s'il n'y a pas des interprétations très sensiblement différentes, au point d'être contradictoires, de la justice, de l'égalité et de la liberté ; ou celle de savoir encore si et dans quelle mesure les affiliations religieuses et / ou politiques, par nature porteuses de visions globales, ne modifieraient pas en profondeur les débats précédents, par exemple sur la question de savoir s'il y a ou non des guerres justes et, si oui, lesquelles.

- 2 Je soutiendrai dans cet article un point de vue un peu plus optimiste concernant les possibilités de communiquer ou de « dialoguer » et de réduire par-là les désaccords entre des interlocuteurs ayant des modes de pensée différents – pour peu que cette volonté existe chez l'un au moins des interlocuteurs virtuels et qu'une situation d'interlocution puisse être mise en place. J'adopterai, pour ce faire, un point de vue de théorie sociale de la connaissance ou d'« épistémologie sociale » (*social epistemology*) (Goldman 1994, 1999 ; Bouvier 2018)² au sens où je me soucierai d'examiner les conditions d'un accord fondé non pas seulement sur des compromis accessibles par une négociation requérant que chacun fasse des concessions, mais sur la reconnaissance mutuelle d'une certaine vérité objective communicable à tous³.
- 3 Je supposerai donc qu'une certaine objectivité du jugement est en principe accessible même en éthique et en politique, à la suite de nombreux philosophes rationalistes et notamment d'un certain nombre de partisans de ce que Karl Popper appelait le « rationalisme critique » et qui consiste à soumettre toutes les pensées, les siennes ou celles des autres, à la critique de la raison. J'adopterai plus précisément un point de vue « argumentativiste » au sens où j'aurai pour souci d'envisager quel pourrait être le rôle de l'argumentation (et, plus allusivement, de la rhétorique) dans la réduction des désaccords en question.
- 4 Je proposerai toutefois une autre conception des rapports aussi bien entre argumentation et démonstration qu'entre argumentation et rhétorique, que celle que Chaïm Perelman, pionnier de ces recherches, a défendue. Cette dernière conception demeure toujours aujourd'hui une référence incontournable⁴; elle me semble reposer pourtant sur une conception trop rudimentaire de la démarche scientifique (renvoyée sans distinction à la seule « démonstration », elle-même identifiée au raisonnement *more geometrico*) et manquer, du même coup, tous les bénéfices que l'on peut tirer des analogies entre celle-ci et la démarche éthique du point de vue d'une recherche d'un jugement le plus objectif possible sur ce que sont le juste et l'injuste, l'équitable et le non équitable⁵.
- 5 Pour étayer ce point de vue, il me semble pertinent de distinguer, dans ce qu'on appelle communément et de façon trop indéterminée « modes de pensée », trois aspects, que j'examinerai successivement : les modes de pensée *stricto sensu*, les modes de croyance et enfin les modes d'argumentation par lesquels on peut espérer – si certaines conditions très restrictives sont réunies – modifier ce que pense un individu ou un groupe de personnes en même temps que voir se modifier, dans la direction d'une plus grande justesse, ce que nous pensions nous-mêmes.

1. Modes de pensée *stricto sensu*

- 6 Dans la littérature sociologique des trente dernières années, notamment francophone, l'idée qu'il y aurait différentes axiologies et donc différentes hiérarchies des valeurs (ou différentes « logiques d'action » [Dubet, 1995] différents « régimes d'action » [Boltanski et Thévenot, 1991⁶] en concurrence dans un même espace, par exemple concernant ce que sont justice, égalité et liberté, a été beaucoup explorée au sein de traditions de recherche originellement très différentes, mais partageant finalement un point commun : l'exigence de rechercher les raisons de ces différences axiologiques. Ces études sociologiques sont à peine postérieures – et elles en sont même parfois débitrices – à des critiques relevant de la philosophie morale et politique dont la plus

marquante et la plus influente est assurément celle de Michael Walzer (1997a [1983]). Ces critiques avaient été adressées quelques années plus tôt à l'encontre de la magistrale théorie de la justice élaborée par John Rawls (1987 [1971]), une théorie qui a complètement renouvelé le champ de la philosophie morale et politique au 20^e siècle. Le contexte général n'était pas alors celui, plus dramatique, des conflits « de civilisation » que j'ai évoqués pour commencer et qu'abordera Walzer (2015) lui-même plus tard (sur un ton assez militant), mais celui des inégalités sociales dans le monde occidental et celui des conflits sociaux au sein des entreprises.

1.1. Pluralité générale des conceptions (et « sphères ») de la justice et de l'égalité ?

- 7 L'idée première de Walzer est très simple. Rawls pense que l'on devrait pouvoir s'entendre sur une conception universelle de la justice sociale en usant d'une expérience de pensée qui consiste à imaginer une situation initiale (ce qu'au 18^e siècle on appelait un « état de nature ») dans laquelle chacun aurait à choisir la répartition des tâches et des revenus dans une société à construire, dans l'ignorance de ce qui lui incomberait finalement personnellement (ce « voile de l'ignorance » sur ce qui adviendrait finalement conduirait chacun à ne pas chercher son seul intérêt particulier, devenu tout à fait opaque, mais l'intérêt de tout un chacun). Contre Rawls, Walzer soutient que les intuitions morales concernant la justice – ou l'égalité – varient trop considérablement selon les domaines particuliers de la vie sociale et selon les contextes pour que l'expérience de pensée proposée par Rawls, abstraite précisément de tout contexte, ait quelque chance de nous éclairer réellement sur les choix les meilleurs pour une organisation de la société conforme à l'éthique. Et il résulte, comme le montre Walzer, de la prise en compte des contextes effectifs et des intuitions morales des acteurs sociaux réellement situés dans ces contextes, des hiérarchies de valeurs (ou des axiologies) très variées ou, comme disait Pascal (1963 [1670]), que cite Walzer, des « ordres » de « grandeurs » très différents⁷. Perelman (1990, chap. 1, § 1, p. 13-86⁸) avait lui-même clairement identifié ce problème, mais sans l'envisager dans le cadre d'une critique d'un système aussi puissant que la théorie de Rawls et sans décrire ces situations avec autant d'attention sociologique que Walzer.
- 8 Ainsi, Walzer, concernant l'exemple (auquel je me limite ici) de ce qui est perçu comme travail pénible selon les groupes sociaux (chap. 6 : « Les travaux pénibles »), fait remarquer que, si parfois l'activité du soldat des troupes de combat est perçue comme très pénible, à la fois physiquement et psychologiquement (en raison notamment du risque considérable qu'il comporte) et comme donnant droit, de ce fait, à des compensations financières (mais transgressant, du coup, le principe d'égalité stricte : « A chacun la même chose »), elle semble au contraire plus souvent considérée comme hautement valorisante (le soldat est jugé héroïque) et trouvant dès lors sa compensation en quelque sorte en elle-même (chacun atteint le même degré de satisfaction et donc en ce sens « la même chose » quoique par des voies différentes). Tandis que la pénibilité du travail de l'éboueur et son caractère jugé intrinsèquement dégradant sont en général perçus comme ne pouvant être compensés que par des salaires plus élevés, sauf circonstances spéciales que Walzer examine de près en contrastant, sur la base d'une enquête sociologique documentée (Perry 1978) les micro-

contextes des éboueurs de San Francisco, qui ont la satisfaction de s'autogérer, et ceux des éboueurs de New York, qui ne l'ont pas.

1.2. Pluralité des conceptions de la justice (ou des « cités ») au sein même du monde des entreprises ?

- 9 On retrouve au fondement des analyses de Luc Boltanski et Thévenot (1991), la même idée « pascalienne » fondamentale – avec reconnaissance de dette intellectuelle à l'égard de Walzer – d'ordres de grandeur à la fois différents et pourtant également légitimes, de sorte que celui qui peut être « grand » dans un domaine peut être « petit » dans un autre et inversement, chacun ayant droit à une reconnaissance selon l'échelle propre à son ordre de grandeur mais aucun n'ayant droit de revendiquer cette reconnaissance selon une échelle propre à un autre ordre. Le domaine considéré par Boltanski et Thévenot est, comme chez Walzer, le seul domaine éthique et celui, plus restreint encore, des seuls conflits de justice au sein des entreprises (Walzer envisage, quant à lui, d'autres « sphères » comme l'éducation et le temps libre). Le contexte théorique immédiat n'est, par ailleurs, plus celui, philosophique, des fondements de la justice mais celui de débats sociologiques alors en cours, sensiblement différents. Boltanski et Thévenot prenaient en effet, dans cet ouvrage, le contre-pied de leur maître Pierre Bourdieu (2000 [1966]). Celui-ci, dans la lignée marxiste de la critique des idéologies, qui voileraient toujours les vrais rapports sociaux, dévaluait systématiquement les justifications que les acteurs pouvaient donner de leur comportement. Il suspectait, par exemple, le « sens de l'honneur » invoqué par les Kabyles dans leur manière de gérer les conflits de voisinage (ou dans leurs rites entourant le versement d'une dot lors d'un mariage), de cacher ce qui les motivait souterrainement, à savoir leur seul intérêt personnel matériel. Boltanski et Thévenot caractériseront ces valeurs comme étant celles de la seule « cité marchande », en usant d'une métaphore empruntée à Saint Augustin (Augustin d'Hippone) (1994 [413-426]), qui opposait « cité terrestre » et « cité céleste ». La cité marchande (« terrestre ») a son axiologie propre, différente de celle d'autres « cités », par exemple de celle de la « cité d'opinion », caractérisée par la valorisation non pas de l'intérêt matériel mais de l'honneur (ce pourrait être donc la « cité » des Kabyles, prise cette fois au sérieux, mais aussi bien celle des éboueurs de San Francisco, fiers de s'autogérer) et, plus généralement, de l'opinion que les autres ont de vous. Les auteurs pensent, en effet, contre Bourdieu, que si on ne reconnaît pas un certain crédit à la variété des justifications axiologiques invoquées ou au moins suggérées par les acteurs sociaux sur ce qui est juste et injuste, on n'arrive à rendre compte ni des conflits sociaux effectifs, par exemple aux prud'hommes, ni de la manière dont ces conflits sont finalement résolus, en l'occurrence par des compromis entre les différentes axiologies en question (chap. IX à XI) auxquels on parvient au terme de négociations.
- 10 Boltanski et Thévenot cherchent en outre à identifier des systèmes philosophiques historiques qui pourraient constituer des types-idéaux des justifications des valeurs invoquées sans en être pour autant forcément à l'origine, historiquement parlant, de celles-ci. Par exemple, le *Contrat Social* de Rousseau est repéré comme système de justification virtuel de la « cité civique », souvent invoquée par les représentants syndicaux, tandis que *La Richesse des nations* d'Adam Smith le serait de la « cité marchande ». Ces raccourcis sont plus ou moins convaincants, et ils laissent franchement dubitatifs quand les auteurs identifient une « cité inspirée » qui

constituerait l'axiologie – caractérisée par des valeurs comme le droit à « l'inspiration » ou à l'imagination créatrice (1991 : 200, 210-212) – à laquelle se réfèreraient certains cadres pour justifier leur pratique quand elle est contestée par les employés (par exemple pour son aventurisme), axiologie qui pourrait trouver la matrice idéal-typique de sa justification dans *La cité de Dieu* elle-même. Malgré sa grande fragilité, cette idée reste suggestive car, d'une part, si Saint Augustin lui-même n'est plus guère directement invoqué pour justifier quoi que ce soit dans la vie sociale et si la doctrine sociale de l'Eglise catholique romaine, pourtant régulièrement mise à jour depuis la fin du 19^e siècle, n'a plus aujourd'hui qu'une influence très limitée, ce n'est pas le cas de la théologie islamique, arabe ou persane, régulièrement sollicitée depuis notamment la révolution islamique iranienne de 1979, laquelle a constitué un tournant politico-religieux majeur au niveau mondial en revitalisant l'islam. Nous y reviendrons.

1.3. Unicité et objectivité contextuelles des conceptions de la justice ?

- 11 Raymond Boudon (1995) a développé, indépendamment de Walzer, et dans le cadre d'un programme sociologique depuis longtemps centré sur la recherche des « bonnes raisons » des acteurs, des idées fort voisines, en reprenant parfois les mêmes exemples que Walzer, leurs sources sociologiques étant manifestement à peu près les mêmes. La spécificité la plus nette de Boudon par rapport tant à Walzer qu'à Boltanski et Thévenot est de soutenir avec force l'idée qu'il y a une objectivité contextuelle des valeurs (c'est la dimension philosophique de la démarche de Boudon) et que, en conséquence, les acteurs sociaux seraient probablement largement d'accord pour reconnaître les valeurs des uns et des autres s'ils partageaient la même situation.
- 12 Boudon (1977 : chap. VI) critique donc explicitement, comme Walzer, la situation originelle de Rawls comme « opérateur de pensée » pertinent susceptible de permettre l'identification de valeurs qui pourraient être partagées par tous au motif que cette expérience de pensée est par trop abstraite des réalités contextuelles concrètes. En revanche, c'est avec la position philosophique de Rawls que la thèse boudonienne d'une objectivité des valeurs est congruente tandis que le relativisme est sous-jacent tant à la position de Walzer qu'à celle de Boltanski et Thévenot.

1.4. Unicité et objectivité contextuelles (ou situationnelles) des conceptions éthiques et scientifiques ?

- 13 Pour étayer épistémologiquement sa position, Boudon prend appui sur la notion d'objectivité dans les sciences et se réfère à diverses reprises à la conception poppérienne de la rationalité, notamment à l'idée d'une objectivité contextuelle des propositions explicatives du monde, y compris dans les sciences de la nature.
- 14 Karl Popper (1956 [1944 et 1945] : 145-7) a notamment introduit avec force en philosophie des sciences sociales l'idée d'« analyse situationnelle » pour expliquer que ce qui nous paraît parfois absurde dans le comportement et les croyances des gens apparaît pourtant, au contraire, rationnel dès lors qu'on les resitue dans leur contexte ou leur « situation ». Et il ne s'agit pas, ou pas d'abord, d'empathie, c'est-à-dire de la capacité à se mettre à la place de l'autre émotionnellement parlant, mais de la capacité à s'y mettre cognitivement parlant.

- 15 Dans cette première partie, j'ai essayé d'introduire, pas à pas, l'idée de rationalité contextuelle objective en l'opposant à une rationalité objective a-contextuelle aussi bien en éthique (et en politique considérée ici sous la seule dimension de l'éthique du bien public) qu'en sciences, une rationalité sur laquelle des acteurs sociaux, se référant pourtant initialement à des modes de pensée différents, voire antagonistes, pourraient s'entendre. Je n'ignore pas, bien sûr, que la notion de rationalité contextuelle est récusée par certains acteurs sociaux contemporains, et de façon particulièrement manifeste actuellement, dans le monde islamique, par certains « fondamentalistes » (les sunnites salafistes, par exemple) qui veulent considérer que le *Coran*, en tant que divinement inspiré, a une valeur intemporelle et doit donc être pris à la lettre. Mais ce n'est évidemment pas non plus le seul rapport que des croyants peuvent avoir avec un texte sacré et il faudrait pouvoir examiner de plus près aussi quelle est l'attitude de croyance intime des différents acteurs à l'égard de ce qu'ils professent et qui peut être différente de la croyance affichée.

2. Modes de croyance

- 16 Dans cette seconde partie, précisément, je m'intéresse à une dimension des modes de pensée (*lato sensu*) qui me semble avoir été presque entièrement laissée de côté dans les études précédentes, malgré son importance, laquelle apparaît tout spécialement lorsqu'on adopte un point de vue non plus simplement statique mais dynamique dans l'analyse des modes de pensée : comment modifier éventuellement le mode de pensée de nos interlocuteurs ? Et comment, symétriquement, notre propre mode de pensée pourrait-il se trouver modifié par ceux-ci ?
- 17 J'emprunterai ici mes principaux repères conceptuels à une tout autre tradition que précédemment puisque je considérerai ici l'apport de la philosophie de l'esprit et de l'épistémologie anglo-saxonne du « sens commun » (c'est-à-dire de la raison ordinaire par opposition à la raison scientifique). Il s'agit, en fait, d'une sorte de psychologie phénoménologique « en discours » doublée d'un souci d'estimer épistémologiquement la validité des procédures mises en œuvre par l'esprit¹⁰. Et je prendrai ici mes exemples dans les débats contemporains, déjà évoqués, sur l'islam religieux et politique en Europe et au Proche-Orient. D'une part, parce que ces conflits religieux ont pris depuis quelque temps un caractère plus dramatique que les conflits sociaux traditionnels sur le monde de l'entreprise ; d'autre part et plus fondamentalement parce que les croyances religieuses ou politico-religieuses (islamiques ou pas) illustrent de façon plus manifeste la diversité des modalités de la *croyance*.

2.1. Une vision globale religieuse ou politico-religieuse du monde : « Cité inspirée » et « Cité vertueuse »

- 18 Le cas à la fois le plus flagrant et le plus influent d'invocation d'une cité inspirée au sens proprement religieux du terme dans l'histoire récente est évidemment celui de l'ayatollah Khomeiny, instaurant après son retour en Iran non seulement un État islamique, mais un « gouvernement des clercs », celui des mollahs. La source essentielle de Khomeiny est le grand théologien islamo-persan des 9^e et 10^e siècles, Al-Farabi. Celui-ci concevait, à la manière d'Augustin, quelques siècles après lui, une « cité vertueuse » idéale (Mahdi 2000) devant servir de référence aux gouvernants. Khomeiny

réhabilite également la « guerre sainte », pendant de l'idée de « guerre juste » (élaborée notamment par Augustin pour justifier la guerre défensive contre les hordes de Wisigoths qui, déferlant sur l'empire romain, avaient mis Rome à sac en 410). Mais dans la tradition islamique et chez Khomeiny (2008 [1995]) lui-même, la guerre sainte ou Djihad de l'épée, dirigée par l'ayatollah contre les impérialismes américain et soviétique et dont le terrorisme est une forme, n'est que le « petit Djihad » par opposition au « grand Djihad », le combat contre soi-même, aux tonalités toute différentes, très stoïciennes¹¹.

- 19 L'iman Khomeiny était incontestablement en mesure de justifier ses croyances et ses pratiques en les appuyant sur une argumentation sophistiquée, appuyée sur une très longue tradition théologique, en partie commune aux chrétiens. Mais il est non moins manifeste que la plupart des musulmans ne sont pas en mesure de justifier de cette façon leurs croyances et leurs pratiques, pas plus que les croyants d'autres religions. Ils entretiennent à l'égard de ces modes de pensée des rapports plus rudimentaires théoriquement parlant. C'est pourquoi il semble pertinent de se doter d'une analyse des diverses modalités de la croyance à l'égard d'un même mode de pensée et de disposer d'une classification raisonnée de quelques attitudes « doxastiques » (du grec *doxa*, opinion, croyance) élémentaires. Je me fonderai, dans ce qui suit, sur l'ouvrage de L. Jonathan Cohen, *Belief and Acceptance*, paru en 1992, qui est devenu un classique de la philosophie de l'esprit et de la théorie de la connaissance (et dont je ne peux donner ici qu'un bref aperçu) et sur quelques-unes des discussions et prolongements auxquels il a donné lieu, notamment chez Margaret Gilbert.
- 20 Un dialogue argumenté serait à la limite possible avec des interlocuteurs manifestant l'un ou l'autre des quatre genres de modalités que je vais envisager (si un certain nombre de conditions extérieures additionnelles étaient remplies) ; mais ce dialogue ou parfois cette simple amorce de dialogue ne pourrait assurément pas être du même genre. J'examinerai plus précisément ce point dans la dernière partie de cet article. Je me contente ici de suggérer comment on peut faire correspondre à chacune des diverses modalités doxastiques identifiées différents types de croyants (et d'interlocuteurs potentiels) en prenant l'exemple particulièrement dramatique du terrorisme islamiste contemporain : un même mode de pensée (*stricto sensu*) mais des attitudes de croyance différentes à son endroit¹².

2.2. « Croyance » (*belief*) au sens de croyance passive (croyance*)

- 21 Cohen distingue d'abord, de façon générale, ce qu'il appelle « *belief* », que l'on peut traduire par « croyance », d'« *acceptance* », qui est souvent traduit en français par « acceptation » mais qui le serait probablement mieux par « assentiment » (Bouvier 2016). « Croyance » en ce sens technique, que je noterai « croyance* », ne renvoie pas spécialement, comme c'est souvent le cas dans les usages ordinaires du terme, aux croyances religieuses ni aux croyances populaires opposées au savoir scientifique ; d'un côté, en effet, le terme est tout à fait approprié dans le domaine scientifique lui-même et de l'autre il ne rend pas compte de toutes les modalités de la croyance religieuse. La croyance* ne se caractérise en effet pas du tout, au sein des croyances au sens large (ou des états mentaux « doxastiques »), par un rapport au critère de la vérité et de la fausseté (les « croyances » seraient fausses ou, au moins, douteuses) mais par rapport au critère de la passivité et de l'activité mentales : la croyance est un état mental passif,

auquel on opposera l'assentiment comme un état mental actif. Ce qu'on croit*, c'est ce qui paraît si évident que l'on ne peut *a priori* même pas imaginer en douter, par exemple que 2 et 2 font quatre, que la mer est bleue (ou éventuellement verte) tandis que l'herbe est verte (en tout cas au printemps et sous les latitudes tempérées) – ou, pour beaucoup de personnes, qu'il y a un dieu. L'évidence peut être de degrés d'intensité différents et même être d'intensité assez faible, ce qui est souvent le cas, dans nos sociétés, de la croyance en Dieu, comparée au degré d'évidence beaucoup plus intense des exemples arithmétique ou perceptif précédents.

- 22 On peut ainsi penser, pour en venir à l'exemple du terrorisme islamiste, que les « bombes humaines » (*suicide-bombers*) de la bande de Gaza (entre 1989 et 2008), dont l'action semble avoir été le plus souvent commanditée par des groupes organisés divers (Fatah, Hamas, etc.) – dont ils n'étaient pas eux-mêmes membres¹³ – avaient une « croyance » en l'islam de ce genre (donc une croyance*), c'est-à-dire une croyance qui n'était pour ainsi dire en rien justifiée par quelque théologie que ce soit (ni même, semble-t-il, par quelque doctrine politique que ce soit). D'après les enquêtes, en effet, aucun d'entre eux, souvent très jeunes, n'avait, sauf exception, quitté son milieu d'origine et aucun n'avait non plus dépassé les études primaires ; or des études un peu poussées facilitent évidemment la prise de distance par rapport aux simple croyances* et rendent en général davantage demandeur de raisons de croire et d'agir. Le fait qu'une croyance* soit un état mental passif, quelque chose qu'on subit donc, en un sens, n'exclut pas qu'elle puisse être associée à des comportements particulièrement « activistes » (mais perpétrés par soumission à une autorité).

2.3. « Croyance » au sens d'assentiment pragmatique (*pragmatic acceptance*)

- 23 En revanche, ceux qui ne croient plus au premier sens ou qui croient faiblement en leur religion parce qu'ils ont pris progressivement de la distance avec leur milieu d'origine ou parce qu'ils vivaient dans un milieu déjà « pas très croyant », c'est-à-dire dans lequel la croyance* en question était de faible intensité (de sorte qu'on n'en parlait guère, qu'on ne pratiquait les rites que partiellement et qu'irrégulièrement, etc.) peuvent pourtant invoquer des motifs d'ordre religieux pour justifier leur action. Il ne s'agit donc plus de croyance au sens passif du terme : il s'agit bien désormais d'un assentiment, c'est-à-dire d'une adhésion consciente et délibérée. L'assentiment est cependant guidé ici par des considérations extérieures au contenu de la croyance : il peut s'agir d'un conformisme délibérément assumé par souci de ne pas avoir de problèmes avec l'environnement, ou bien d'un intérêt plus substantiel.
- 24 C'est ce genre de relation à l'islam que semblent avoir les trafiquants d'armes ou de drogue qui se présentent comme musulmans. Cet état doxastique peut accompagner lui-même une forme de terrorisme, comme cela semble avoir été le cas dans le sud de la Lybie, après la mort de Mouammar Kadhafi, de la part d'« islamistes » se réclamant de la guerre sainte dans le but essentiel, voire unique, de faire du profit auprès de militants musulmans du Sahel, qui avaient probablement, pour certains d'entre eux au moins, un rapport tout différent à l'islam.

2.4. « Croyance » au sens d'assentiment épistémique (*epistemic acceptance*)

- 25 Il est manifeste, d'après les références initiales que j'ai faites antérieurement à la théologie islamique (notamment à Al Farabi et Khomeiny), qu'il y a encore au moins un troisième type de « croyants », ceux qui se sont longuement informés sur les fondements de leur religion et qui donnent leur assentiment parce qu'ils y croient sincèrement (comme les croyants*) mais en étant capables, cette fois, de justifier ce à quoi ils croient par des raisons intrinsèques. Il s'agit notamment des théologiens et des mollahs et, en général, des imams. Mais cette modalité de la croyance, qui semble implicitement présumée dans toutes les études que j'ai mentionnées dans la première partie de cet article, n'est que l'une parmi d'autres. Et il en reste au moins une.

2.5. « Croyance » au sens d'engagement conjoint (*joint commitment*).

- 26 Gilbert (1989, 2002) propose en effet, toujours dans ce même cadre de la philosophie de l'esprit, de faire un pas supplémentaire par rapport à Cohen pour rendre compte des croyances « proprement » collectives. Gilbert montre en effet qu'il y a des croyances partagées par des groupes qui ne sont pas seulement l'addition de croyances individuelles (dans l'un ou l'autre des trois sens déjà répertoriés), mais présentent des traits spécifiques. Relisant Durkheim sur l'arrière-fond du *Contrat Social* de Jean-Jacques Rousseau et s'inspirant également de la micro-sociologie de Georg Simmel, elle s'attache à montrer, en multipliant les exemples, que nous nous engageons les uns et les autres, dans la vie quotidienne la plus élémentaire, dans une multitude de micro-contrats tacites (qu'elle appelle « engagements conjoints », *joint commitments*) sans même y prêter attention, de sorte que se constituent des micro-groupes¹⁴. Il peut s'agir de quelques personnes qui ne se connaissent guère et qui prennent l'habitude banale de se retrouver régulièrement pour boire un verre au point de se sentir de ce fait, banalement aussi, un peu « obligés » de se rendre à chaque rendez-vous ultérieur, ou de s'excuser s'ils sont absents, et qui éprouvent réciproquement, ne serait-ce que furtivement, que ceux qui manquent auraient dû aussi s'excuser. Et ces micro-groupes informels peuvent aussi finir par se donner un objectif, par exemple militant (au niveau du quartier, de l'entreprise, de l'université, etc.) sans que cela ait été l'intention initiale de ses membres, le contenu de l'engagement s'élargissant et la force de ce dernier s'accroissant en conséquence.
- 27 Ce schéma correspond assez bien à la façon dont Mohamed Atta semble avoir rencontré ses futurs compagnons terroristes à Hambourg (au point qu'on a parlé après coup de « cellule de Hambourg ») avant de perpétrer l'attentat du 11 Septembre 2001 : tous avaient une éducation musulmane (sunnite, en l'occurrence), mais au sein de milieux peu investis (croyance*), ils avaient tous pris de la distance avec leur milieu, souvent à la faveur d'études universitaires. Aucun n'avait cependant fait d'étude théologique ni politique poussée (Atta avait achevé à Hambourg un doctorat en architecture commencé au Caire) et leurs justifications proprement épistémiques jouaient donc un rôle très secondaire dans leur rapport à l'islam. Mais ils se sont découverts tous également insatisfaits des communautés islamiques institutionnalisées et révoltés contre l'impérialisme américain. Ils en sont venus à vouloir constituer le noyau d'une

nouvelle communauté islamique et révolutionnaire, une néo-Umma, fondée sur cet engagement conjoint contracté entre eux¹⁵.

- 28 Dans cette partie, j'ai cherché à montrer sur un exemple précis qu'au même mode de pensée (au sens étroit de la première partie), en l'occurrence islamiste, pouvaient être associés des modes de croyance sensiblement différents, que j'ai entrepris de nettement distinguer. Et il n'y a guère de raison de penser que ces modes de croyance, très élémentaires et non associés à des contenus de pensée plus qu'à d'autres, ne soient pas universels. Leurs différences vont, comme on l'a déjà suggéré, forcément avoir des incidences sur la façon dont un échange argumentatif pourra se tenir avec ces interlocuteurs, si tant est qu'il puisse l'être, forcément en dehors de toute proximité immédiate avec des actes de violence. C'est ce que nous allons examiner dans la dernière partie.

3. Modes d'argumentation

- 29 Dans cette partie, je considère de façon plus frontale la troisième dimension des « modes de pensée » (*lato sensu*), que j'ai annoncée en introduction, en l'occurrence leur dimension « formelle ». Il s'agit de la façon dont les modes de pensée (*stricto sensu*) et les modes de croyance (tels que caractérisés précédemment) sont mis en forme dans un discours pour être socialisés, c'est-à-dire transmis mais aussi éventuellement construits par le dialogue et le débat avec certains interlocuteurs et remis en cause et contestés par d'autres. C'est une autre tradition encore qu'il faut ici solliciter, celle des théories de l'argumentation.

3.1. La fonction argumentative du discours.

- 30 Je ne prendrai pas ici la conception de Perelman et Olbrechts-Tyteca (1970 : 12-13, 17-19) comme référence centrale parce que ces auteurs opposent d'emblée beaucoup trop radicalement le domaine de l'éthique, du droit et de la politique au domaine des sciences, y compris empirico-formelles. Je partirai plutôt de l'idée, souvent méconnue ou dont l'intérêt est sous-estimé dans le champ des études de l'argumentation d'inspiration perelmanienne, qu'il y a une « fonction argumentative » propre du langage (ou du discours)¹⁶. Karl Popper (1985 [1963] : 204-205, 432-433¹⁷) avait proposé d'ajouter cette fonction aux trois fonctions du langage déjà identifiées par son maître, Karl Bühler (1933)¹⁸. Et cette fonction argumentative se rencontre idéalement, soutient Popper, non pas hors des sciences, comme le suggère Perelman, mais au contraire dans les sciences de la nature en tant que les scientifiques acceptent de formuler de simples conjectures (ou de simples hypothèses) et de les présenter comme ouvertes à la réfutation (d'où le titre du recueil d'articles et de textes que je cite). Selon cette conception, l'argumentation au sens strict vise – idéal-typiquement – exclusivement la validité logique et empirique du discours, quitte à ne pas être pleinement efficace, tandis que la rhétorique vise symétriquement, prise elle-même idéal-typiquement, exclusivement l'efficacité, quitte de son côté à transgresser les normes de validité logique et empirique¹⁹. Une argumentation bonne des deux points de vue est à la fois valide et efficace et constitue donc une forme discursive hybride.
- 31 Popper ne s'est pas soucié du tout de rhétorique (au sens précédent). Mais comme l'un de ses anciens disciples, Paul Feyerabend (1979 [1975]), et bien d'autres après lui, l'ont

montré, parfois avec provocation et excès (induisant du même coup une forme de relativisme généralisé), les sciences, dans les faits, recourent elles-mêmes à la rhétorique pour faciliter leur diffusion parfois sans transgresser les normes épistémologiques de validité et parfois en les transgressant²⁰.

- 32 Je ne considérerai ici que la dimension argumentative au sens strict et ne dirai rien, sauf allusivement, de la dimension proprement rhétorique, en partie par manque de place et en partie parce que les débats contemporains qui visent la théorie de la justice de Rawls et dont je suis parti portent sur son mode d'argumentation (mais jamais sur sa rhétorique) et lui reprochent sa présentation axiomatique, un mode de présentation sur lequel je vais ici me concentrer. Je pense, comme je l'ai déjà suggéré, que ce qu'on reproche en fait implicitement, et à bon droit, à Rawls, c'est moins d'adopter une axiomatique qu'une axiomatique a-contextuelle.

3.2. Modalités de la croyance et modes d'argumentation

- 33 On doit d'abord considérer que, selon la modalité de croyance concernée (et dont j'ai proposé une classification ci-dessus), l'argumentation devra prendre des formes variées. Ainsi, si l'on a à faire, chez un interlocuteur, à une modalité doxastique de l'ordre de la croyance*, c'est-à-dire qui n'est pas étayée par des arguments, pas supportée par des justifications (si ce n'est du genre, pour reprendre un exemple de Bourdieu : « chez les kabyles, on fait comme ça », ou, pour prendre un exemple congruent avec ceux que j'ai examinés précédemment, « Allahu akbar »), il n'y a tout simplement pas de prise pour la discussion, c'est-à-dire avant que la croyance ne se soit formulée de façon propositionnelle. Et on peut peut-être aider un interlocuteur de ce type à le faire, hors évidemment contexte de violence immédiate, en adoptant une attitude en quelque sorte « maïeutique » à la manière du Socrate des dialogues platoniciens et ainsi esquisser une argumentation. Si l'on a à faire à un assentiment de type pragmatique, on peut cette fois proprement argumenter (c'est-à-dire échanger arguments contre arguments), mais cela n'aura guère de sens de vouloir discuter du contenu du mode de pensée puisque celui-ci n'est l'objet d'aucune attention et n'est en général connu, de ce fait, que de façon très rudimentaire. L'argumentation pertinente devra porter plutôt sur la question de savoir si le mode de pensée concerné, en l'occurrence ici l'islam, est le meilleur moyen idéologique, pour l'interlocuteur, d'aboutir à ses fins, ou sur la valeur des fins elles-mêmes (le gain d'argent, la conquête d'un territoire, etc.). Si l'on a à faire à un interlocuteur dont la croyance est fondée sur un engagement conjoint, le contenu du mode de pensée ne présentera là encore que peu d'intérêt puisque le but essentiel, voire unique, pour chacun des « croyants » en question est de se sentir lié aux autres membres du groupe et plus précisément « obligé » à leur égard et de sentir que les autres le sont réciproquement par rapport à soi. Ce à quoi, en revanche, pourra être sensible cet interlocuteur, c'est à la question de savoir si les membres du même groupe ont bien respecté eux-mêmes leur engagement : si l'on peut montrer qu'ils l'ont transgressé, alors le sentiment de se sentir soi-même engagé sera probablement fort ébranlé voire s'effondrera et la « croyance » se dissipera peut-être même en même temps d'un seul coup. C'est ainsi, au demeurant, que les experts de la C.I.A. ont, semble-t-il, réussi à convaincre certains terroristes membres de cellules islamistes impliqués dans des attentats de changer d'existence. Restent enfin les interlocuteurs qui assentissent épistémiquement à l'islam. C'est avec eux que l'argumentation sur le contenu du mode de pensée a un sens et avec eux seuls qu'elle

est possible si, du moins, ne se surimpose pas à cette modalité de la croyance une relation de co-engagement avec les co-religionnaires, comme c'est le cas lorsqu'un théoricien veut refonder la communauté, l'Umma (le cas de Khomeiny est ici encore typique, semble-t-il, d'une telle superposition de diverses attitudes de croyance). Dans ce qui suit, je considérerai exclusivement le mode d'argumentation adapté à une modalité d'assentiment épistémique. C'est seulement à son propos qu'il y a sens à parler des avantages ou non de la présentation axiomatique en comparaison d'autres modes de présentation. Je reprendrai toutefois préférentiellement, par commodité pédagogique, les exemples de modes de pensée plus locaux, considérés au début de cet article et qui concernaient la justice et l'égalité dans les entreprises. Mais la question de savoir s'il existe des guerres justes (ou saintes) et des guerres injustes et des différentes conceptions que l'on peut se faire de la justice en ce domaine (ou dans cette sphère) est du même ordre.

3.3. Argumentation par déduction, abduction et « tests » empiriques (infirmer / non infirmer) et équilibre réfléchi en éthique.

- 34 Dans le débat sur la question de la variété des modes de pensée, on fustige souvent, notamment dans la tradition perelmanienne, ceux qui s'expriment discursivement sous une forme axiomatique (ou *more geometrico*) ou en tout cas présentent leur théorie comme reposant sur des axiomes (typiquement la théorie de Rawls). Ce mode de présentation, malgré ce qu'on lui reproche, n'est pas dénué de valeur, y compris dans les argumentations ordinaires, qui ne lui sont en fait pas étrangères. Son principal défaut est de donner l'impression de forcer l'adhésion du lecteur en imposant d'emblée des propositions présentées comme devant s'imposer dans l'évidence. Sa principale qualité, en revanche, est de contraindre à rendre d'emblée explicites ses présupposés. Les modes de pensée que présente Walzer (1997 [1983] : 46-53) se prêteraient eux-mêmes fort bien, au demeurant, à une telle présentation – et paradoxalement surtout si on les reformulait à la manière de Perelman lui-même (1990 : 19-23), c'est-à-dire sous la forme de principes : dans quel contexte (ou « sphère ») ou micro-contexte tel ou tel de ces principes serait-il pertinent : « à chacun selon ses besoins », « à chacun selon son mérite », « à chacun selon la loi du marché », etc. ?
- 35 En général, dans les conversations ordinaires elles-mêmes, on ne s'arrête pas à la formulation d'un de ces principes posé provisoirement comme axiome. Spontanément, on confrontera les conclusions, que l'on aura pu déduire des axiomes en question, par nature de portée générale, à nos intuitions morales spontanées concernant des cas particuliers. Ainsi, si le principe « à chacun selon son travail » nous semble *a priori* s'imposer, on doit en déduire que celui qui ne travaille pas du tout ne doit rien recevoir. Donc celui qui est lourdement handicapé, de naissance, par accident ou par vieillesse, ne doit rien recevoir. Mais ce genre de conséquences heurte en général profondément le sens moral intuitif et il est assez naturel de se demander si le principe dont on est parti ne devrait pas plutôt être amendé ou s'il n'en faudrait pas tout simplement changer. On remontera alors de nos intuitions morales vers le niveau des principes pour y chercher un principe dont on pourrait, cette fois, déduire que les handicapés ont droit à quelque chose – et ce pourrait être « à chacun selon son mérite ». Le mouvement symétrique de la déduction, celui qui remonte des conséquences logiques au principe, correspond à ce qu'on appelle en théorie de la

connaissance, depuis Peirce, une « abduction » (parfois aussi une inférence rétrograde ou régressive, la déduction pouvant être dite alors progressive).

- 36 Nous pratiquons ainsi régulièrement déduction et abduction dans nos échanges argumentatifs de la vie ordinaire dès lors que nous cherchons à mettre de l'ordre dans nos manières de nous comporter. Ce n'est donc pas une pratique réservée à la philosophie spécialisée, qui cherche seulement à raffiner l'analyse conceptuelle (qu'est-ce qui sera considéré comme un travail, comme un mérite, comme une guerre juste ?) et à contrôler plus scrupuleusement la validité des inférences (déductives ou abductives). Il nous arrive aussi de pratiquer cette démarche à plusieurs, avec le bénéfice que des interlocuteurs pourront nous faire apparaître des conséquences déductibles de nos principes mais imprévues par nous ou nous suggérer également, par abduction, un axiome plus pertinent. La remontée régressive vers les principes peut parfois aussi nous faire accéder à un principe qui nous semblera vraiment s'imposer et qui nous invitera dès lors à rectifier nos intuitions morales particulières initiales. Les principes généraux ne sont pas seuls révisables, les jugements particuliers le sont aussi.
- 37 John Rawls (1987 [1971]) lui-même a été très sensible, dans sa recherche d'identification d'un principe général (ou universel) de justice, à cette démarche d'ensemble, qui vaut aussi bien pour des principes contextualisés (comme chez Walzer) que décontextualisés (comme chez Rawls). Il l'a décrite comme « ajustement mutuel des principes et des jugements bien pesés » (79, n. 7) conduisant à un « équilibre réfléchi (*reflective equilibrium*) » (47) entre les uns et les autres.

3.4. Argumentation *more geometrico* ou argumentation sur le modèle des sciences de la nature ?

- 38 Rawls défend et promeut donc la méthode de l'équilibre réfléchi. Mais cette méthode, si on la prend dans son ensemble et qu'on ne la réduit pas à la simple déduction, est-elle bien décrite quand on la considère comme une méthode axiomatique ? On peut remarquer, en effet, que la démarche décrite dans la section précédente est en réalité prise dans sa totalité, non pas tant conforme au mode de présentation axiomatique ou euclidien du raisonnement mathématique, dans lequel les axiomes sont supposés évidents par eux-mêmes et ne peuvent, en principe, être l'objet d'aucune révision, qu'au mode de raisonnement des sciences de la nature. Les principes (tels que « à chacun son travail ») semblent en effet être l'équivalent, dans les sciences comme la physique ou la biologie, de simples hypothèses ou conjectures générales, par nature révisables, qu'il faut « tester » sur des cas particuliers : ces tests peuvent s'avérer négatifs (infirmer ou « falsification ») ou positifs (non infirmer sinon confirmation à strictement parler). Dans les sciences de la nature, en effet, on teste des hypothèses (explicatives) en en déduisant des conséquences observables ou expérimentables et si celles-ci ne sont pas conformes aux hypothèses générales, on abandonne ou on amende les hypothèses en question en recherchant par abduction une meilleure explication ou bien, si on a déjà déduit de ces hypothèses maintes propositions particulières testées positivement et qu'on a donc de bonnes raisons de penser qu'il en sera encore de même, on se contentera d'introduire des hypothèses auxiliaires. Rawls emprunte au demeurant explicitement la notion d'équilibre réfléchi (47 et 79, n. 7) à Nelson Goodman, qui l'avait introduite pour décrire plus finement et

plus complètement la méthode hypothético-déductive que Carl Hempel, qui n'envisageait pas explicitement ces va-et-vient²¹.

- 39 On peut donc montrer, me semble-t-il, que le raisonnement éthique tout comme le raisonnement scientifique (celui des sciences expérimentales) procèdent l'un et l'autre par argumentation et qu'ils peuvent même adopter les mêmes modes d'argumentation. Et il n'y a guère de raison de penser que ces modes discursifs ne sont pas universels même lorsque les contenus de pensée varient en fonction du contexte.

Conclusion

- 40 Dans cet article, j'ai cherché à distinguer plusieurs problèmes qui me semblent confondus lorsqu'on se contente de remarquer qu'il y a différents « modes de pensée », en identifiant ce qui concerne des contenus de pensée, ce qui concerne l'attitude de croyance que l'on peut entretenir à l'égard de ceux-ci et enfin la forme argumentative, donc discursive, que l'on peut donner aux uns et aux autres. J'ai considéré que les critiques de Walzer à l'égard de Rawls étaient un bon point de départ mais j'ai adopté un point de vue plus rationaliste que Walzer, un point de vue inspiré du rationalisme critique de Popper et de Goldman. Cela m'a conduit, après avoir circonscrit le type d'attitude de croyance accessible à une argumentation qui porterait sur le contenu de celle-ci, à réduire considérablement la distance que Perelman croit trouver entre théorie de l'argumentation et démarche scientifique. J'espère avoir ainsi suggéré que l'entente en éthique peut se faire non par simple établissement d'un compromis, mais par la reconnaissance de propositions qui s'approchent autant qu'il est possible de la vérité objective, même si les conditions d'un tel accord sont très étroitement circonscrites.

BIBLIOGRAPHY

- Amossy, Ruth. 2005. « De l'apport d'une distinction : dialogisme vs polyphonie dans l'analyse argumentative », Bres, Jacques, Pierre Patrick Haillet, Sylvie Mellet, Henning Nölke & Laurence Rosier (éds). *Dialogisme et polyphonie* (Bruxelles : De Boeck), 63-73
- Angenot, Marc. 2008. *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique* (Paris : Fayard)
- [Saint] Augustin. 1994 [413-426]. *La Cité de Dieu*, vol. I à III, trad. de Louis Moreau revue par Jaean-Claude Eslin (Paris : Seuil)
- Authier-Revuz, Jacqueline. 1982. « Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive : éléments pour une approche de l'autre dans le discours », *Documentation et Recherche en Linguistique Allemande* 26, 91-151 (U. Paris 8-Vincennes)
- Bakhtine, Mikhaïl. 1970 [1929]. *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*, trad. de Isabelle Kolitcheff (Paris : L'âge d'homme)
- Beller, Mara. 1999. *Quantum Dialogue. The Making of a Revolution* (Chicago: U. of Chicago Press)

- Boltanski, Luc & Laurent Thévenot. 1991. *De la justification* (Paris : Gallimard)
- Boudon, Raymond. 1977. *Effets pervers et ordre social* (Paris : PUF)
- Boudon, Raymond. 1995. *Le Juste et le Vrai* (Paris : PUF)
- Bourdieu, Pierre. 2000 [1966]. « Le sens de l'honneur », *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (Paris : Seuil)
- Bouvier, Alban. 1995. *L'argumentation philosophique. Étude de sociologie cognitive* (Paris : PUF)
- Bouvier, Alban, 1996. « La cohérence de l'argumentation philosophique et les normes de la communication. Étude de sociologie cognitive », Cossutta, Frédéric (éd.). *Descartes et l'argumentation philosophique* (Paris : PUF), 43-84
- Bouvier, Alban. 1998. « Histoire des idées, sociologie des croyances et processus argumentatifs. Scepticisme et modernité selon Richard Popkin », *Revue de synthèse* 119, 307-322
- Bouvier, Alban. 2016. « Croyances collectives, assentiments collectifs et argumentation en contexte religieux. Peut-on convaincre un "terroriste islamique" de ne pas accomplir ce qu'il projette ? » Bouvier, Alban & Raphaël Künstler (éds). *Croire ou accepter ? Analyses conceptuelles et études de cas* (Paris : Herman), 65-131
- Bouvier, Alban. 2018. « La théorie de l'argumentation comme épistémologie sociale naturalisée », *Philosophia Scientiæ* 22 : 1, 33-51
- Bühler, Karl. 1933. « Die Axiomatik der Sprachwissenschaft », *Kant-Studien* 38, 19-90
- Cohen, Leonard Jonathan. 1992. *An Essay on Belief and Acceptance* (Oxford: Clarendon)
- Corm, Georges, 2012. *Le Proche-Orient éclaté 1956-2012, I et II* (Paris : Flammarion)
- Dubet, François. 1995. *Sociologie de l'expérience* (Paris : Seuil)
- Eemeren, Frans H. van, B. Garssen, E. C. W. Krabbe, A. F. Snoeck Henkemans, B. Verheij & J.H.M. Wagemans. 2014. *Handbook of Argumentation Theory* (Dordrecht : Springer)
- Feyerabend, Paul. 1979 [1975]. *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, trad. Baudouin Jurdant (Paris : Seuil)
- Füller, Steve. 1988. *Social Epistemology* (Bloomington: Indiana U. P.)
- Füller, Steve & James Collier. 2004. *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge. A New Beginning for Science and Technology Studies* (London: Lawrence Erlbaum)
- Gilbert, Margaret; 1989. *On Social Facts* (Princeton: Princeton U. P.)
- Gilbert, Margaret. 1996. *Living together. Rationality, Sociality and Obligation*, (London: Rowman & Littlefield)
- Gilbert, Margaret. 2002. « Belief and Acceptance as Features of Group », *Protosociology* 16, 35-69
- Goldman, Alvin. 1994. « Argumentation and Social Epistemology », *Journal of Philosophy* 91, 27-49
- Goldman, Alvin. 1999. *Knowledge in a Social World* (Oxford: Oxford U.P.)
- Habermas, Jürgen. 1987 [1982 et 1984]. *Logique des sciences sociales et autres essais*, trad. Rainer Rochlitz (Paris : PUF)
- Jakobson, Roman, 1960. « Linguistique et poétique », *Essais de linguistique générale*, trad. Nicolas Ruwet (Paris : Minuit), 209-248

- Khomeiny, Ruhollah. 2008 [1995]. *The greatest Jihad: combat with the self*, Tehéran [The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works] (Teheran: International Affairs Department)
- Khosrokhavar, Fährad. 2002. *Les nouveaux martyrs d'Allah* (Paris : Flammarion)
- Larrère, Catherine, 1995. « Présentation » de Richard Popkin, 1995 [1979]. *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza* (Paris : PUF)
- Lewis, Bernard. 1990. « The roots of Muslim rage. Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified », *The Atlantic Monthly* Sept. 1990 (Boston)
- Meyer, Michel. 1979. *Découverte et justification en science. Kantisme, néo-positivisme et problématique* (Paris : Klincksieck)
- Meyer, Michel. 1993. *Questions de rhétorique* (Paris : Hachette)
- Mahdi, Mushdin. 2000. *La cité vertueuse d'Alfarabi* (Paris : A. Michel)
- National Commission On Terrorist Attacks Upon the United States. 2004, <http://govinfo.library.unt.edu/911/report/index.htm>
- Pascal, Blaise. 1963 [1670]. *Pensées, Œuvres complètes* (Paris : Seuil)
- Perelman, Chaïm et Lucie Olbrechts-Tyteca. 1970 [1958]. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, (Bruxelles : Editions de l'U. de Bruxelles)
- Perelman, Chaïm. 1990. *Ethique et Droit* (Bruxelles : Editions de l'U. de Bruxelles)
- Perry, Stewart E. 1978. *San Francisco Scavengers: Dirty Work and the Pride of Ownership*, (Berkeley: Berkeley U. P.)
- Popkin, Richard. 1995 [1979]. *Histoire du scepticisme d'Erasmus à Spinoza* (Paris : PUF)
- Popper, Karl. (1956 [1944 et 1945]). *Misère de l'historicisme*, trad. Hervé Rousseau (Paris : Plon)
- Popper, Karl. 1985 [1963]. *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, trad. Michelle-Irène et Marc B. de Launay (Paris : Payot)
- Rawls, John. 1987 [1971]. *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard (Paris : Seuil)
- Tindale, Christopher. 2004. *Rhetorical Argumentation: Principles of Theory and Practice* (London: Sage)
- Toulmin, Stephen. 1993 [1958]. *Les usages de l'argumentation*, trad. Philippe de Brabanter, (Paris : PUF)
- Toulmin, Stephen, Richard Rieke, Allan Janik. 1978. *An Introduction to Reasoning* (New York: Macmillan)
- Vannier, Guillaume. 2001. *Argumentation et Droit. Introduction à la Nouvelle Rhétorique de Perelman* (Paris : PUF)
- Walzer, Michaël. 1997 [1983]. *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. Pascal Engel (Paris : PUF)
- Walzer, Michaël. 1999 [1977]. *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, trad. Simone Chambon et Anne Wicke (Paris : Gallimard)
- Walzer, Michaël. 2015. « Cette gauche qui n'ose pas critiquer l'Islam », *Le Monde* du 8 Mai 2015, mis à jour 11 Mai 2015.

NOTES

1. Marc Angenot (2008) donne de nombreux exemples de « dialogues de sourds », depuis les débats religieux du 17^e siècle (entre humanistes dévots et jansénistes et entre molinistes et jansénistes, 19-20) jusqu'aux débats en philosophie politique du 20^e siècle (entre le rationalisme critique, de Karl Popper à Hans Albert, d'un côté, et l'Ecole de Francfort, de Theodor Adorno à Jürgen Habermas, de l'autre, 126-128), en considérant l'affaire pour établie, généralisant même à la « *philosophia perennis* » qui serait « tout entière et depuis toujours un dialogue de sourds » (108). C'est peut-être aller un peu vite en besogne. Angenot voit dans ce qu'il considère comme de simples constats une raison pour proposer une « rhétorique antilogique ». Je cherche au contraire à suggérer, notamment dans la III^e partie, qu'une certaine rhétorique ou un certain art d'argumenter loin de s'opposer à la logique ou de représenter une alternative à celle-ci peut être complémentaire de la logique. Pour le premier débat on pourra se référer (notamment concernant les « libertins érudits ») au remarquable ouvrage de Richard Popkin (1995) et à la préface de Catherine Larrère (1995), qui montre, en outre, la dimension politique du débat (et à Bouvier, 1998, pour un commentaire); concernant le second, je suggère dans l'article présent que l'on peut se référer de manière cohérente à la fois à Popper et à Habermas, ce dernier ayant manifestement tiré un excellent parti de la fréquentation de l'œuvre de Popper et notamment de l'idée d'une « fonction argumentative du discours » (voir *infra*). La « surdité » en ces matières relève parfois d'une résistance initiale, voire d'une certaine mauvaise foi dans le face-à-face, mais elle n'exclut ni que l'interlocuteur (ou, parfois, l'un de ses héritiers intellectuels) ait, au bout du compte, assez bien compris le point de vue de l'autre ni que, en conséquence, il laisse la « voix » de l'autre se manifester ultérieurement dans son propre discours, lequel prend dès lors une forme « polyphonique » (Bakhtine 1970, Authier-Revuz 1982, Tindale 2004, Amossy, 2005). Cette polyphonie s'observe en philosophie (Bouvier, 1995, 1996, sur le cas Descartes) comme en sciences (Beller 1999, sur le cas de la mécanique quantique).

2. Alvin Goldman, fondateur de la revue *Episteme*, initialement sous-titrée : *A Journal of Social Epistemology*, soutient une conception rationaliste de l'épistémologie sociale, par opposition (explicite) à celle de Steve Fuller (1988), fondateur de la revue *Social Epistemology*, relativiste. Goldman a esquissé, dans ce cadre, les principes d'une théorie de l'argumentation (notamment 1999, chap. 5) qui s'oppose (implicitement) à la rhétorique de Fuller (Fuller et Collier 2004), mais prétend surtout rectifier la pragma-dialectique de Van Eemeren (Van Eemeren *et al.* (2014). Celle-ci revendique le rationalisme critique de Popper et a pour objectif de formuler les règles en quelque sorte interactionnelles d'une bonne argumentation ; mais elle n'échappe pas non plus à une certaine forme de relativisme en subordonnant les normes épistémologiques elles-mêmes aux normes de la communication (Bouvier 2018).

3. Je laisse donc de côté ici les cas où le but de l'échange n'est pas de trouver un accord en s'approchant autant que possible de la vérité, mais de l'emporter sur l'interlocuteur (comme souvent dans les joutes judiciaires et politiques) et ceux où il s'agit bien, au contraire, de trouver un accord mais pour la simple vertu symbolique de celui-ci (comme parfois dans les relations internationales). Je laisse *a fortiori* de côté le cas du relativisme « post-moderniste », où les idées mêmes d'objectivité et de vérité sont récusées comme fallacieuses : il s'agit d'un méta-débat qui se surajoute aux questions que j'aborde ici sans contribuer comme tel à leur résolution.

4. Voir notamment la place de fondateur de la théorie de l'argumentation qui lui est assignée (en partage avec Stephen Toulmin) dans le récent *Handbook of Argumentation Theory* (Van Eemeren *et al.* 2014) qui tend à faire de la pragma-dialectique le *mainstream* du domaine. Voir aussi, très représentatif de la perspective pérelmanienne actuelle, Vannier (2001).

5. Un des héritiers les plus créatifs de Chaïm Perelman, Michel Meyer (1979), adopte un point de vue beaucoup plus subtil – « problématologique » – sur la nature de la démarche scientifique, qu'il a généralisé ensuite : voir, par exemple, Meyer (1993). La démarche de Popkin (1995), cité

plus haut, notamment telle que Larrère (1999 : 13) l'interprète, est très proche de l'idée « problématologique » : « elle consiste à rechercher la stratégie argumentative qui est à l'œuvre dans un texte, à considérer celui-ci comme une réponse délibérée à une question posée dans une situation donnée », y compris quand l'échange explicite ressemble à un dialogue de sourds.

6. La notion de régime d'action inclut, chez ces auteurs, une dimension axiologique.

7. Walzer (1997a [1983]) : 43) cite cette pensée : « On rend différents devoirs aux différents mérites : devoir d'amour à l'agrément ; devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science ».

8. Le texte que reprend ce chapitre est paru dès 1945.

9. Perelman et Olbrechts-Tyteca (1970 [1958]) formulent assurément de façon centrale la question de la croyance et du renforcement des convictions dès la p. 5 du *Traité* en écrivant que le l'objet de la théorie de l'argumentation est « l'étude des techniques discursives permettant de provoquer ou d'accroître l'adhésion des esprits aux thèses qu'on présente à leur assentiment » [italiques des auteurs], mais ils n'analysent guère plus ce qu'il faut entendre par « adhésion » et par « assentiment », pas davantage que, plus loin, par « engagement » (78-83).

10. Perelman (1990 : 287) avait perçu, quoique furtivement, l'intérêt de la philosophie anglo-saxonne du sens commun, mais cette tradition s'est énormément enrichie depuis le début des années 90.

11. Walzer (1999 [1977]) a contribué à restaurer en Occident l'intérêt pour le concept de « guerre juste /injuste » mais dans un tout autre contexte (notamment pour montrer que la guerre des Américains au Vietnam était injuste). Et il ne s'est guère intéressé aux traditions théologiques que j'évoque ici.

12. Dans ce qui suit, je tire largement parti de Khosrokhavar (2002) qui distingue différents types de terroristes islamistes et oppose notamment les auteurs d'attentats-suicides palestiniens aux auteurs des attentats du 11 Septembre 2001. Je développe longuement cette étude de cas dans Bouvier (2016), où je donne aussi de nombreuses références complémentaires sur mes sources.

13. Ce point est important dans notre classification. Voir *infra*.

14. Gilbert (1996) a indiqué que sa conception de ce qu'est l'appartenance de groupe était proche de celle de Walzer (1997 [1983] : chap. 2). Mais Gilbert est beaucoup plus analytique que Walzer dans sa description (ou dé-composition) des états mentaux impliqués.

15. Sur Mohamed Atta et la « cellule de Hambourg », voir notamment le très documenté rapport de la *National Commission on Terrorist Attack* (2004) du gouvernement américain.

16. Voir, par ex., Vannier (2001).

17. Le second de ces textes date en fait de 1953.

18. Cette proposition est symétrique de – mais à la fois tout à fait indépendante de – et tout à fait compatible avec – celle de Roman Jakobson (1963 [1960]), d'introduire une « fonction poétique » du langage.

19. Dans les faits, Perelman s'est surtout préoccupé de rhétorique (en ce sens-là).

20. La perspective « problématologique » de Meyer (1979), à laquelle j'ai déjà fait référence, prend elle-même sa source dans la tradition inaugurée par Popper et non chez Perelman.

21. Je n'ai pas la place pour le faire, mais on pourrait montrer que ce que l'on appelle le « modèle de Toulmin » (1993 [1958]) n'est qu'une généralisation du modèle de Hempel à la morale et au droit (Toulmin *et al.* 1978 : chap. 14). Habermas (1987 : 306-319) l'avait très bien perçu, sans s'y attarder cependant.

ABSTRACTS

One often speaks of “dialogues of the deaf” whose origin would be the too great difference between modes of thought, especially in ethics or in politics. In order to clarify this issue, I suggest to distinguish between three notions: modes of thought in a strict sense, modes of beliefs and modes of argumentation. I explain these notions at length by taking examples chosen either at the local level (e.g. social conflicts within companies) or at the global level (in particular religious and political conflicts involving references to Islamic doctrines). By adopting a critical rationalist viewpoint in social epistemology, I try to identify the conditions that would make agreements possible without restricting them to mere compromises.

On parle souvent de « dialogues de sourds », qui seraient dus à des modes de pensée trop différents. Cet article se propose de distinguer, dans ce qu'on appelle « mode de pensée » de façon un peu indéterminée, les modes de pensée proprement dits, les modes de croyance, et enfin les modes d'argumentation, qui ne se réduisent ni aux uns ni aux autres. J'expose ces différentes distinctions en prenant des exemples variés de conflits entre « modes de pensée » situés soit à un niveau local (notamment le monde de l'entreprise) soit à un niveau plus global (religieux) en lien notamment avec les conflits récents autour de l'islam. Et je cherche à identifier quelques-unes des conditions d'un accord possible qui ne soit pas un simple compromis en adoptant le point de vue d'une théorie sociale de la connaissance ou d'une « épistémologie sociale » rationaliste.

INDEX

Mots-clés: argumentation, épistémologie sociale, mode de pensée, rhétorique, rationalisme critique

Keywords: argumentation theory, critical rationalism, modes of thought, rhetoric, social epistemology

AUTHOR

ALBAN BOUVIER

Aix-Marseille Université et ENS de Paris, PSL-University