

Université de Montréal

Une évaluation de l'approche constitutiviste pour fonder l'anti-pragmatisme
à propos des raisons de croire

Par

Félix-Antoine Gélinau

Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de
Maîtrise ès Arts (M.A.) en philosophie, option recherche

Août 2019

© Félix-Antoine Gélinau, 2019

Université de Montréal

Unité académique : Département de philosophie, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Une évaluation de l'approche constitutiviste pour fonder l'anti-pragmatisme

à propos des raisons de croire

Présenté par

Félix-Antoine Gélneau

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Molly Kao

Présidente-rapporteuse

Daniel Laurier

Directeur

Aude Bandini

Membre du jury

Résumé

Ce mémoire, qui appartient au domaine de l'éthique de la croyance, un champ d'enquête philosophique situé au confluent de la philosophie de l'esprit, de l'épistémologie et de l'éthique, cherche à évaluer la viabilité d'une certaine approche influente en faveur de l'anti-pragmatisme, qui est la thèse selon laquelle il n'existe aucune raison pratique normative de croire. Cette approche, que l'on peut qualifier de « constitutiviste », se fonde sur l'idée que certaines caractéristiques intrinsèques à la croyance feraient en sorte qu'il ne pourrait exister de raisons pratiques de croire. Les objectifs de ce mémoire sont : 1) sur le plan descriptif, de donner une topographie de l'approche constitutiviste 2) sur le plan normatif, d'évaluer si l'approche constitutiviste pour fonder l'anti-pragmatisme est une démarche viable ou si elle doit être rejetée. Je procède à cette évaluation par une analyse critique des arguments constitutivistes à la lumière de la littérature récente portant sur la cible de la croyance, les raisons de croire et les normes épistémiques. Je conclus que l'approche constitutiviste souffre de problèmes sérieux qui remettent en question sa viabilité.

Mots-clés : philosophie ; normativité ; éthique de la croyance ; épistémologie ; raisons de croire ; norme de la croyance ; cible de la croyance ; délibération doxastique.

Abstract

This thesis, which pertains to the philosophical domain of inquiry called the ethics of belief, at the crossroads of philosophy of mind, epistemology and ethics, aims at assessing the viability of an influent argumentative strategy in favour of anti-pragmatism about reasons for belief. According to anti-pragmatism, there are no practical normative reasons for belief. The constitutivist strategy, as I call it, purports to show that anti-pragmatism is true by appealing to constitutive, intrinsic features of belief. The aim of this thesis is double: first, it is to give a portrait of the landscape of constitutivist arguments against practical reasons for belief. Second, it is to evaluate the merits of these arguments. In order to do so, I present a critical analysis of the two main constitutivist arguments that is grounded in recent works about the aim of belief, reasons for belief and epistemic norms. My conclusion is that the constitutivist strategy suffers from serious defects which threaten its viability.

Keywords : philosophy; normativity; ethics of belief; reasons for belief; epistemology; norm of belief; aim of belief; doxastic deliberation.

Table des matières

Introduction.....	1
Chapitre 1 : Clarifications conceptuelles et positions en jeu	5
1.1. La notion de croyance	5
1.2. Les raisons	7
1.2.1. Raisons explicatives, motivantes et normatives	8
1.2.2. Raisons épistémiques et raisons pratiques de croire.....	12
1.3. Les positions en jeu : anti-pragmatisme et pragmatisme.....	17
1.3.1. L’anti-pragmatisme	17
1.3.2 Le pragmatisme	19
1.4. Précisions supplémentaires : raisons et rationalité	21
1.5. Une topographie des arguments anti-pragmatistes.....	22
1.5.1. La stratégie constitutiviste.....	22
1.5.2. Autres arguments anti-pragmatistes	23
Chapitre 2 : Y a-t-il une normativité propre à la croyance ?	25
2.1. Introduction : normativité doxastique et cible de la croyance.....	25
2.1.1. La normativité doxastique	25
2.1.2. Qu’est-ce qu’une norme constitutive ?.....	29

2.1.3. La normativité doxastique et le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes .	31
2.1.4. La cible de la croyance	33
2.2. La croyance vise-t-elle vraiment la vérité ?	37
2.2.1. La conception normative	37
2.2.2. La conception téléologique de la cible de la croyance	48
2.3. Conclusion	62
Chapitre 3 : Les raisons pratiques peuvent-elles motiver la formation de croyances ?	65
3.1. Raisons normatives, motivation et anti-pragmatisme	65
3.1.1. La contrainte motivationnelle.....	67
3.1.2. L'exclusivité	69
3.1.3. L'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des données probantes	72
3.2. Les réponses pragmatistes	73
3.2.1. Les raisons pratiques en amont du processus de formation de croyances.....	74
3.2.2. Le rôle des raisons pratiques en présence de données probantes permettant, mais ne contraignant pas la formation de croyances	79
3.2.3. Conclusion.....	89
Conclusion : la stratégie constitutiviste est-elle viable ?	91
Bibliographie.....	95

Remerciements

Je tiens d'abord et avant tout à remercier mon directeur de recherche, Daniel Laurier, pour la grande patience et la disponibilité dont il a fait preuve depuis notre première rencontre il y a de cela trois ans et tout au long de la dernière année, qui fut pour moi effrénée et exigeante autant sur les plans personnel qu'académique. Sa lecture attentive, ses commentaires minutieux et toujours précieux tout comme la rapidité avec laquelle il a infailliblement répondu à chacun de mes courriels constituent un modèle de supervision que j'aspire à pouvoir un jour approximer.

Pour leur soutien financier, qui aura rendu matériellement possible la rédaction de ce mémoire, je remercie à nouveau monsieur Laurier, ainsi que le département de philosophie de l'Université de Montréal, le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC), le Groupe de recherche interuniversitaire sur la normativité (GRIN) et la Chaire Ésopé.

Un remerciement spécial va à madame Aude Bandini, dont l'humour et le souci tout particulier pour ma santé et mon bien-être psychologique m'ont aidé à repousser et à tenir à distance une anxiété envahissante ainsi qu'un syndrome de l'imposteur particulièrement tenace et accaparant. Dans le même esprit, la confiance immense affichées à maintes reprises par monsieur Louis-André Dorion ont été pour moi un véritable baume. S'il a douté de mes capacités, il ne l'a jamais montré, et je l'en remercie énormément.

Finalement, je veux souligner ma reconnaissance sans borne envers mes amis et amies, Erika, Justine, Marc-Kevin, Rémi, Fannie et Marie, pour le soutien psychologique et l'encouragement qu'ils et elles m'ont apporté tout au long des dernières années. Sans leur présence, je ne serais jamais sorti indemne des demandes de bourses, des soumissions de

candidatures doctorales, de la direction d'*Ithaque*, de la coordination générale de l'ADÉPUM ainsi que de la rédaction de ce mémoire. Mille mercis ne sauraient exprimer qu'une infime part de ma gratitude.

Félix-Antoine Gélneau

Introduction

Dans plusieurs familles, dont la mienne, repas ne rime pas avec repos :

« – (*de vive voix*) Mais tu sais bien que c'est faux!

– (*par-dessus tout le monde*) Pas de politique à table!

– Pourquoi ça?

– Assez! J'ai dit assez!

– Ce sont de fausses nouvelles! Tu vois, ici, la chaîne qui l'avait publiée s'est rétractée!

– C'est pas grave! En tout cas, moi, je le crois quand même; ça me fait du bien! »

À l'ère des fausses nouvelles, des faits alternatifs et de la post-vérité, il n'aura échappé à personne que nul n'est un agent épistémique idéal ; consciemment ou non, nous sommes toutes et tous, dans une certaine mesure, insensibles à certaines données probantes auxquelles nous sommes confrontés, et préférons nous accrocher à certaines de nos croyances plutôt que de les ajuster à de nouvelles informations. Dans la grande majorité de ces cas, nous partageons l'intuition qu'il y a là quelque chose de blâmable et que nous ne devrions pas croire sans données probantes ou à l'encontre de celles-ci. Qu'une certaine croyance nous conforte ne nous semble pas peser dans la balance lorsque nous disposons de preuves montrant qu'elle est fausse. Par exemple, la personne qui persiste à croire de fausses nouvelles parce que cela lui apporte un certain confort (ne serait-ce que celui de ne pas devoir changer d'opinion) après qu'on lui ait présenté de multiples sources d'information les infirmant peut légitimement être blâmée pour ses croyances : il est clair qu'elle ne devrait pas croire ce qu'elle croit. Pourtant, certaines situations

dans lesquelles le bien-être le plus profond de l'agent doxastique est en jeu semblent mettre à mal cette intuition.

Considérons le cas suivant : Philippe est atteint d'une maladie grave. Son médecin l'informe qu'étant donné son âge et sa condition physique générale, ses chances de survie sont minces. Or, Philippe sait également que s'il croit avec fermeté qu'il va s'en sortir, il aura de bien plus grandes chances de survie. Dans cette situation, où la vie du patient est en jeu, que devrait croire ce dernier? Devrait-il, à l'encontre des informations véhiculées par son médecin, croire qu'il s'en sortira? Devrait-il plutôt croire le témoignage du médecin, qu'il sait fiable? Le conflit apparent entre des considérations prudentielles importantes et des considérations épistémiques génère un problème épineux, qui se reproduit également lorsque des considérations morales remplacent les considérations prudentielles.

Considérons un cas de ce type. Au cours d'une formation obligatoire, on informe les agents de police d'une certaine grande ville américaine que le taux d'arrestations pour homicide chez les personnes racisées dans leur ville est près de dix fois supérieur à celui des personnes blanches¹. Or, s'ils et elles forment la croyance que les personnes racisées de leur ville sont plus enclines à commettre des homicides, leur comportement sera modifié de manière prévisible : cela renforcera chez eux des stéréotypes envers les personnes racisées, augmentant ainsi les risques qu'ils effectuent du profilage racial tous azimuts, qu'un objet quelconque tenu en main par une personne racisée soit pris pour une arme et même, que les agents ouvrent le feu sur une personne racisée de manière injustifiée. Dans ce cas, les agents devraient-ils former la croyance soutenue par les données probantes dont ils disposent, malgré toutes les injustices qui en résulteront? Les

¹ Cette mise en situation reflète une statistique présentée par Tamar Szabó Gendler. Tamar Szabó Gendler, « On the epistemic costs of implicit bias », *Philosophical Studies* 156, no 1 (septembre 2011): 56, doi:10.1007/s11098-011-9801-7..

conséquences morales de leurs croyances ne font-elles pas plutôt en sorte que les policiers ne devraient pas former les croyances en question?

Bien que fictifs, ces cas servent néanmoins d'illustrations pour la multitude de situations bien réelles dans lesquelles les croyances que tout un chacun forme, entretient ou abandonne ont des conséquences importantes et parfois néfastes sur soi-même et sur autrui. De prime abord, ils remettent en cause la maxime évidentialiste abondamment répandue chez les épistémologues voulant que l'on ne doive croire que ce que nos données probantes soutiennent, dont l'on doit la plus célèbre formulation au philosophe et mathématicien anglais W. K. Clifford : « It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence² ». Il serait cependant hâtif de conclure à sa fausseté : celui ou celle qui veut défendre que nous devrions, à l'occasion du moins, former ou entretenir des croyances qui ne sont pas fondées sur des données probantes ou qui vont à l'encontre de celles-ci se heurte à des obstacles théoriques formidables ainsi qu'à de nombreux arguments convaincants en défaveur de sa position.

Les questions entourant les obligations auxquelles nous sommes soumis en tant qu'agents doxastiques³ appartiennent à l'éthique de la croyance, un champ d'enquête philosophique situé au confluent de la philosophie de l'esprit, de l'épistémologie et de l'éthique. La question qui guidera ce mémoire sera la suivante : y a-t-il des raisons normatives de croire, comprises comme des raisons militent en faveur d'une croyance, qui sont de nature *pratique*, ou les raisons normatives de croire sont-elles exclusivement d'ordre épistémique? D'un côté, on retrouve ceux et celles qui admettent l'existence de raisons normatives de croire de nature pratique : ce sont les tenants du *pragmatisme*. De l'autre côté se trouvent ceux et celles qui nient l'existence de raisons

² W. K. Clifford, cité dans Andrew Chignell, « The Ethics of Belief », dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>.

³ Je traduis l'anglais « believe » par « agent doxastique ».

de croire de cette nature, et qui soutiennent, en contrepartie, que seules les raisons épistémiques constituent des raisons normatives de croire : ce sont les tenants de l'*anti-pragmatisme*, communément appelé *évidentialisme*⁴.

Je m'intéresserai plus précisément à la viabilité d'une certaine approche influente en faveur de l'*anti-pragmatisme*, qu'on peut dire « constitutiviste ». Cette approche se fonde sur l'idée que certaines caractéristiques intrinsèques à la croyance feraient en sorte qu'il ne pourrait exister de raisons pratiques de croire. Les objectifs de cette recherche sont : 1) sur le plan descriptif, de donner une topographie de l'approche constitutiviste 2) sur le plan normatif, d'évaluer si l'approche constitutiviste pour fonder l'*anti-pragmatisme* est une démarche viable ou si elle doit être rejetée. Je procéderai à cette évaluation par une analyse critique des arguments à la lumière de la littérature récente portant sur la cible de la croyance, les raisons de croire et les normes épistémiques.

Dans le premier chapitre de ce mémoire, je présente et clarifie les concepts et les positions en jeu dans le débat entre les pragmatistes et leurs adversaires, pour ensuite établir un tableau d'ensemble des arguments constitutivistes. Un premier type d'arguments, faisant appel à l'idée que la croyance aurait une cible constitutive, la vérité, en vertu de laquelle les raisons pratiques ne pourraient être d'authentiques raisons de croire, est abordé dans le deuxième chapitre. Dans le troisième chapitre, je me penche sur un second type d'arguments constitutivistes qui, eux, prennent appui sur des faits psychologiques concernant la formation de croyances pour soutenir que le pragmatisme est faux.

⁴ Le terme « évidentialisme » provient de l'anglais « evidentialism ». Tout au long de ce mémoire, je traduirai « evidence » par « données probantes ». Je conserve cependant l'adjectif anglais « evidential », que je rends par « évidentiel », pour signifier « relatif aux données probantes ».

Chapitre 1 : Clarifications conceptuelles et positions en jeu

Résumé – Ce chapitre est consacré à l'explicitation des notions et des positions en jeu dans le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes en éthique de la croyance. En premier lieu, je précise ce qu'on entend par « croyance ». En second lieu, je présente la conception la plus couramment acceptée des raisons, pour ensuite établir une distinction entre raisons épistémiques et raisons pratiques. En troisième lieu, je présente les positions en jeu à la lumière des clarifications qui les précèdent. Finalement, je brosse un portrait global des arguments anti-pragmatistes.

1.1. La notion de croyance

La notion de croyance en jeu dans ce mémoire correspond à celle utilisée de manière générale en philosophie analytique. Dans cette tradition, la croyance est conçue comme appartenant à la catégorie des attitudes propositionnelles. Une attitude propositionnelle est un état mental qu'entretient un agent envers une proposition p . Désirer, vouloir, imaginer et espérer ne sont que quelques exemples d'attitudes propositionnelles : on désire que *Rémi obtienne son diplôme*, on veut que *Marie soit heureuse*, etc. Lorsqu'on croit, on croit toujours une certaine proposition. Plus précisément, la croyance est l'attitude propositionnelle que l'on a lorsqu'on se représente une proposition comme étant le cas dans le monde réel. Par exemple, je crois que je réside à Montréal, que ma colocataire s'appelle Fannie et que les changements climatiques ont une cause anthropique. Il s'agit d'une attitude cognitive, par opposition aux attitudes conatives, comme le

désir, qui représentent une proposition, non pas comme étant le cas, mais comme devant être réalisée.

Il importe de spécifier trois aspects par lesquels l'usage du concept de croyance en philosophie analytique s'éloigne de l'usage ordinaire du terme. D'abord, dans l'usage commun, « je crois » implique souvent une incertitude à l'égard d'une proposition, au même titre que « je pense ». Si, au sens technique, une croyance peut être incertaine, on peut tout aussi bien être certain de la vérité de la proposition crue. On peut très bien croire, en ce sens, que $2 + 2 = 4$. Ensuite, l'usage ordinaire du terme « croyance » le réserve souvent pour désigner des attitudes perçues comme fausses ou irrationnelles, en opposition au savoir (et particulièrement, à la connaissance scientifique). Par exemple, on attribue à Voltaire un dicton affirmant que « lorsqu'une question soulève des opinions violemment contradictoires, on peut assurer qu'elle appartient au domaine de la croyance et non à celui de la connaissance ». De même, une contributrice au journal *Le Devoir* utilisait le mot ainsi lorsqu'elle écrivait il y a peu que « la croyance est une entrave à la connaissance⁵ ». Or, au sens où on l'entendra ici, la croyance n'a pas ce caractère intrinsèquement vicié : elle peut en effet être rationnelle comme irrationnelle, justifiée ou injustifiée, et est une composante de la connaissance. Finalement, le mot « croyance » évoque souvent la spiritualité, la foi ou la conviction religieuse, comme dans l'expression « afficher ses croyances ». Au sens philosophique du terme, les croyances religieuses ne constituent qu'un sous-ensemble de croyances : on peut tout à fait entretenir des croyances à l'égard de propositions bien plus banales, telle que « la neige est blanche » ou « le premier ministre du Québec est François Legault ».

⁵Denise R. Robert, « La croyance religieuse à l'école », *Le Devoir*, 10 mai 2019, section Opinions.

Par ailleurs, il est possible d'avoir des croyances sans que celles-ci ne fassent explicitement l'objet de notre attention. En fait, c'est même le cas de la plupart d'entre elles. Une croyance peut très bien venir à l'esprit de celui ou celle qui l'a, comme lorsque je formule dans ma tête « Le département de philosophie est situé au 2910, boulevard Édouard-Montpetit ». Cependant, je possède cette croyance même si je ne la suscite pas en ma conscience; je suis, par exemple, disposé à y faire appel si on me demande d'aller remettre un travail au département de philosophie. Lorsque ces croyances sont convoquées à l'esprit, on les dit « occurrentes ». Une croyance occurrente cesse de l'être dès qu'elle quitte la conscience : elle n'est alors plus que dispositionnelle⁶.

1.2. Les raisons

Dans notre vie personnelle comme sociale, intellectuelle comme pratique, nous accordons une place prépondérante aux raisons. Nous les invoquons et les considérons lorsque nous tentons d'identifier les motifs derrière les agissements d'autrui ou de décider quoi faire entre plusieurs actions possibles, lorsque nous cherchons à expliquer un certain phénomène, ou que nous voulons soutenir qu'une croyance d'autrui est incorrecte : le fait que les insecticides néonicotinoïdes soient abondamment utilisés est la *raison* derrière le déclin massif dans la population mondiale d'abeilles; Chrystia Freeland choisit de se rendre au Parlement du Canada à vélo en *raison* du fait s'agit d'un moyen de transport efficace et écologique; les croyances climatosceptiques de Maxime Bernier sont injustifiées en *raison* du consensus scientifique sur la cause anthropique du réchauffement climatique.

⁶Eric Schwitzgebel, dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta, 2015, s. v. « Belief ».

Le concept de « raison » – que l’on doit distinguer de « la Raison », comprise comme faculté – est central aux débats en éthique de la croyance. Le terrain d’entente sur ce que sont précisément les raisons et sur la manière de les classifier est cependant exigü. Je tenterai ici de présenter une conception minimale, consensuelle et plausible des raisons afin de ne pas présumer en faveur de l’une ou l’autre des positions théoriques étudiées dans ce mémoire. J’exposerai d’abord la division tripartite des raisons, pour ensuite présenter une conception de ce qu’est une raison normative en faveur d’une attitude ou d’une action. À partir de cette conception générale des raisons, je définirai les concepts de « raison épistémique » et de « raison pratique » de croire.

Le vocabulaire des raisons est invoqué dans trois grandes familles d’énoncés. En premier lieu, on utilise les raisons pour expliquer pourquoi certaines choses sont le cas. En second lieu, on invoque les raisons pour expliquer pourquoi un agent a posé un certain acte ou a formé une certaine attitude. En dernier lieu, on utilise les raisons pour déterminer si une certaine action ou attitude était correcte ou bonne. Ces trois types d’énoncés permettent de distinguer trois types de raisons : les raisons *explicatives*, les raisons *motivantes* et les raisons *normatives*.

1.2.1. Raisons explicatives, motivantes et normatives

1.2.1.1. Les raisons explicatives et motivantes

Les raisons explicatives sont les raisons qui figurent dans l’explication d’un événement, d’un phénomène ou d’une action. Par exemple, pour rendre compte du déclin massif de la population mondiale d’abeilles, on fera appel à diverses raisons, dont le fait que les insecticides néonicotinoïdes soient abondamment utilisés et le fait que ces insecticides soient particulièrement néfastes pour les abeilles.

Les raisons motivantes constituent une classe particulière de raisons explicatives. Il s'agit des raisons à l'aune desquels, ou pour lesquelles, un agent agit ou forme une certaine attitude. Ce sont les considérations qui apparaissent à l'agent comme de bonnes raisons de poser cette action ou de former cette attitude et sur lesquelles il prend appui lorsqu'il pose cette action ou forme cette attitude.

(Raison motivante) Un fait f , ou ce qui apparaît comme un fait, est une raison motivante pour A de Φ si et seulement si $A \Phi$ au moins en partie sur la base de ce fait.

1.2.1.2. Les raisons normatives

Les raisons normatives constituent les raisons qui nous occuperont le plus au cours de ce mémoire. Il s'agit des raisons que l'on invoque lorsqu'on juge du statut normatif d'une croyance ou d'une action : c'est à l'aune de celles-ci qu'on détermine si une action ou une croyance est correcte, bonne, juste, obligatoire, permise, ou au contraire incorrecte, mauvaise, injuste ou interdite. Supposons par exemple qu'une professeure repère un cas de plagiat dans la copie d'un étudiant qui en est à sa première session universitaire. En discutant avec l'étudiant, elle se rend compte que celui-ci était ignorant des exigences universitaires en matière de propriété intellectuelle, est véritablement déconfit et entend être extrêmement vigilant à l'avenir afin que cela ne se reproduise plus. Pour déterminer quelle sanction est appropriée dans cette situation, on considérera plusieurs raisons, notamment le fait que le règlement universitaire prescrit des sanctions sévères, le fait que l'étudiant était ignorant des exigences, que cela mettra en péril son succès universitaire, etc.

Les raisons normatives sont donc des raisons qui justifient les actions ou les croyances d'un agent. Chez les philosophes de la normativité, le consensus est qu'il s'agit de *faits*. Il est d'usage de décrire les raisons normatives comme des faits qui militent en faveur d'actions, de

croyances ou d'autres états mentaux tels que des intentions ou des émotions (ci-après Φ)⁷. Puisqu'elle *compte en faveur* de Φ , toute raison normative de Φ est *ipso facto* une *bonne* raison de Φ .

Comme le soulignent Maria Alvarez et Andrew Reisner, « être une raison en faveur de », ou autrement dit, « compter en faveur » ou « militer en faveur » d'une attitude, d'une action ou d'une croyance, est une propriété relationnelle qui lie des faits à certaines réponses⁸. En effet, toute raison normative est un *fait* qui compte en faveur d'une *action* ou *croyance* d'un *agent* particulier. Par exemple, le fait qu'une sanction sévère mettra en péril le succès d'un étudiant est une raison pour la professeure de ne pas donner une sanction sévère. Cette relation est dite « relation de raison » [*reason relation*]⁹. On peut donc définir ainsi les raisons normatives :

(Raison normative) Un fait *f* est une raison normative pour un agent *A* de Φ au temps *t* et dans les circonstances *c* si et seulement si, au temps *t* et dans les circonstances *c*, *f* milite pour que *A* Φ .

⁷Maria Alvarez, « Reasons for action: Justification, motivation, explanation », dans *The Stanford encyclopedia of philosophy*, dir. Edward N. Zalta, 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>; John Broome, *Rationality through reasoning* (Wiley-Blackwell, 2013), 54; Jonathan Dancy, *Practical reality* (Oxford University Press, 2000), 1; Derek Parfit, *On What Matters*, vol. 1 (Oxford: Oxford University Press, 2011), 31, <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572809.001.0001>; Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), 17. Broome rejette cependant l'idée que le concept de raison est fondamental, puisqu'il considère qu'on peut définir ce concept à partir de la notion de devoir [*ought*]. Voir John Broome, « Reason Fundamentalism and What Is Wrong With It », dans *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, dir. Daniel Star (Oxford: Oxford University Press, 2018), doi:10.1093/oxfordhb/9780199657889.013.14.

⁸ Alvarez, « Reasons for action: Justification, motivation, explanation »; Andrew Reisner, « The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem », *Philosophical Studies* 145, no 2 (2008): 260, doi:10.1007/s11098-008-9222-4.

⁹ Jonas Olson, « The Metaphysics of Reasons », dans *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, dir. Daniel Star (Oxford University Press, 2018), 255-74.

Cette définition peut être adaptée au cas particulier des raisons normatives de croire. On obtient alors la définition suivante :

(Raison normative de croire) Un fait f est une raison normative pour un agent A de croire que p au temps t et dans les circonstances c si et seulement si, au temps t et dans les circonstances c , f milite pour que A croie que p .

Pour être une raison normative, un fait doit pouvoir être une raison motivante, c'est-à-dire qu'il doit être en mesure de disposer un agent à poser l'action ou former la croyance pour lequel il est une raison¹⁰. Il va cependant de soi que toutes les raisons pour lesquelles nous agissons ne sont pas pour autant de bonnes raisons d'agir : par conséquent, toute raison motivante n'est pas une raison normative.

1.2.1.3. Les raisons normatives et la normativité

Les raisons normatives, comme l'indiquent leur nom, déterminent s'il nous est *permis* ou si l'on *doit* Φ . Selon la conception standard des raisons normatives, que j'adopterai ici, celles-ci sont en quelque sorte les « unités » ou les « éléments atomiques » de la normativité. Ces unités ont des poids variés, qui se cumulent et se combinent de façon à générer des permissions et des obligations pour les agents. On peut utiliser la métaphore de la balance pour illustrer ce phénomène. Toutes les raisons normatives qu'a un agent de Φ sont placées d'un côté de la balance, tandis que les raisons en faveur de ne pas Φ et des alternatives à Φ sont placées de l'autre côté. En vertu de la somme des poids respectifs de chacune des raisons, la balance peut pencher en faveur de Φ ou de ne pas Φ .

¹⁰Alvarez, « Reasons for action: Justification, motivation, explanation ».

On appelle les raisons qui, prises individuellement, contribuent à déterminer si un agent peut ou doit Φ « raisons *pro tanto* »¹¹. Lorsque la balance des raisons penche en faveur de Φ , c'est-à-dire que nos raisons *pro tanto* de Φ sont plus fortes ou pèsent plus lourd que nos raisons en faveur de toutes les alternatives à Φ , on dira que l'on a une « raison *décisive* » de Φ . Lorsque la balance des raisons ne penche pas davantage en faveur de Φ qu'en faveur d'une ou plusieurs de ses alternatives, c'est-à-dire que nos raisons *pro tanto* de Φ ne sont pas plus faibles ou moins lourdes que nos raisons en faveur d'alternatives à Φ , on dira que l'on a une « raison *suffisante* » de Φ .

C'est à partir des notions de « raison suffisante » et de « raison décisive » que l'on peut déterminer ce que l'on peut ou doit faire. D'abord, lorsqu'un agent a une raison suffisante de Φ , alors il lui est *permis* de Φ . Ensuite, lorsqu'un agent a une raison décisive de Φ , alors il *doit* Φ . En dernier lieu, lorsqu'un agent n'a ni raison suffisante (et, par conséquent, ni raison décisive) de Φ , alors il lui est *interdit* de Φ .

1.2.2. Raisons épistémiques et raisons pratiques de croire

Considérons à nouveau les situations présentées dans l'introduction.

(Maladie) Philippe est atteint d'une maladie grave. Son médecin l'informe qu'étant donné son âge et sa condition physique générale, ses chances de survie sont maigres. Or, Philippe sait également que s'il croit avec fermeté qu'il va s'en sortir, il aura de bien plus grandes chances de survie.

(Profilage) Au cours d'une formation obligatoire, on informe les agents de police d'une certaine grande ville américaine que le taux d'homicides commis par les personnes racisées

¹¹Ibid.

dans leur ville est supérieur au taux d'homicides commis par des personnes blanches. Or, s'ils forment la croyance qu'une personne racisée de leur ville a plus de chances d'être responsable d'un homicide qu'une personne blanche, leur comportement sera modifié de manière prévisible : cela renforcera chez eux (et peut-être malgré eux) des stéréotypes envers les personnes racisées, augmentant ainsi les risques qu'ils effectuent du profilage racial tous azimuts, qu'un objet quelconque tenu en main par une personne racisée soit pris pour une arme et même, que les agents ouvrent le feu sur une personne racisée de manière injustifiée.

Dans ces situations, deux types différents de considérations semblent entrer en jeu lorsqu'on tente de déterminer quelles croyances devraient former les agents doxastiques concernés. D'un côté, on trouve les considérations qui tendent à montrer qu'une certaine proposition est vraie : dans le cas de Philippe, les informations que le médecin lui donne ainsi que le fait que le témoignage du médecin est fort probablement hautement fiable soutiennent fortement la proposition que *Philippe a de très maigres chances de survie*. Dans le cas des agents en formation, la statistique présentée aux policiers sur les taux d'homicides soutient la proposition : il est plus probable qu'une personne racisée qu'une personne blanche soit responsable d'un homicide dans leur ville. De l'autre côté, il semble également y avoir des considérations qui, bien qu'elles ne tendent ni à montrer la vérité de ces propositions, ni à en montrer la fausseté, sont néanmoins pertinentes pour déterminer si on devrait ou ne devrait pas les croire. Le fait que Philippe aura de beaucoup plus grandes chances de survie s'il croit qu'il s'en sortira semble parler en faveur de la formation de cette croyance, tout comme le fait que les agents seront plus enclins à commettre du profilage racial s'ils croient qu'une personne racisée de leur ville a plus

de chances d'être responsable d'un homicide qu'une personne blanche semble impliquer qu'ils ne devraient pas former cette croyance.

Cette distinction entre les deux types de considérations parlant en faveur ou en défaveur d'une croyance que p correspond à la distinction entre raisons épistémiques et raisons pratiques.

1.2.2.1. Les raisons épistémiques

Comme l'a montré de manière convaincante Stewart Cohen, le terme « épistémique » est un terme technique dont le sens est obscur et varie énormément d'un contexte à l'autre¹². Tout en reconnaissant qu'on ne puisse préférer un de ses sens sans que cela n'écarte *ipso facto* certaines positions philosophiques, je m'en tiendrai à celui que je considère être le plus fondamental : par « épistémique », j'entendrai « lié à l'objectif d'avoir des croyances vraies ».

Une raison épistémique serait donc une raison normative de croire une certaine proposition en vertu du fait qu'elle indiquerait – d'une manière qui sera précisée – que cette proposition est vraie. À partir de la conception des raisons normatives préalablement présentée ainsi que de cette clarification à propos du sens du terme « épistémique », on peut donner une première définition des raisons épistémiques de croire :

(Raison épistémique de croire) Un fait f est une raison épistémique normative pour un agent A de croire que p au temps t et dans les circonstances c si et seulement si, au temps t et dans les circonstances c , f parle en faveur de la vérité de p .

Il reste cependant à clarifier ce que signifie « parler en faveur de la vérité ». Un fait « parle en faveur » de la vérité d'une croyance que p lorsqu'il rend plus probable aux yeux de l'agent la vérité de la proposition en question. Supposons par exemple qu'un jury doive délibérer sur la

¹² Stewart Cohen, « Theorizing about the epistemic », *Inquiry* 59, no 7-8 (2016): 839-57, doi:10.1080/0020174x.2016.1208903.

question « L'accusé est-il coupable ? ». Pour parvenir à un verdict, les jurys évaluent les faits présentés à la fois par la défense et par la Couronne. La relation entre ces faits et la proposition faisant l'objet du verdict est une relation probabiliste : ils rendent plus ou moins probable, dans la perspective des jurés, la culpabilité de l'accusé. Selon cette interprétation, la relation de « parler en faveur de la vérité », qui lie un fait f et une proposition p , correspond à la relation de confirmation utilisée par les tenants du bayésianisme :

(Confirmation) Un fait f parle en faveur de la vérité d'une proposition p si et seulement si $\Pr(p | f) > \Pr(p)$ ¹³.

Autrement dit, un fait f parle en faveur de la vérité d'une proposition p si et seulement si la probabilité que cette proposition soit vraie *étant donné* ce fait est plus grande que la probabilité que cette proposition soit vraie sans ce fait. On peut donc clarifier la définition des raisons épistémiques de croire initialement présentée :

(Raison épistémique de croire*) Un fait f est une raison épistémique normative pour un agent A de croire que p au temps t et dans les circonstances c si et seulement si, au temps t et dans les circonstances c , $\Pr(p | f) > \Pr(p)$.

Cette conception des raisons épistémiques correspond aux données probantes [*evidence*] telles que les conçoivent les tenants du bayésianisme¹⁴. Bien qu'elle ne fasse pas consensus, il me semble toutefois s'agir du point de départ le plus neutre en éthique de la croyance. Plusieurs auteurs prennent pour point de départ l'idée qu'une croyance justifiée ou rationnelle est une croyance soutenue par des données probantes et tentent de définir les données probantes *à partir*

¹³ Thomas Kelly, dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta, 2016, s. v. « Evidence ».

¹⁴Crispin Wright, « Warrant for nothing (and foundations for free)? », *Aristotelian Society Supplementary Volume* 78 (2004): 167-212. Cité dans Kurt Sylvan, « Epistemic Reasons I: Normativity », *Philosophy Compass* 11, no 7 (2016): 371, doi:10.1111/phc3.12327.

de cette idée. Or, construire un argument en faveur de l'anti-pragmatisme sur la base cette conception des données probantes équivaudrait à piper les dés en faveur de l'anti-pragmatisme, puisque par définition, le statut normatif d'une croyance dépendrait uniquement de sa relation aux données probantes.

1.2.2.2. Les raisons pratiques

Les exemples considérés précédemment semblent impliquer qu'en certaines circonstances, il existe des considérations qui sont pertinentes pour déterminer si on devrait ou non croire une proposition sans pour autant tendre à montrer que cette proposition est vraie. Ainsi, ces considérations sont des raisons en vertu du fait qu'elles indiquent que croire la proposition concernée possède une certaine valeur non-épistémique. Appelons-les « raisons pratiques de croire ».

(Raison pratique de croire) Un fait f est une raison pratique normative pour un agent A de croire que p au temps t et dans les circonstances c si et seulement si, au temps t et dans les circonstances c , f indique que la croyance que p de A possède une certaine valeur non-épistémique.

Plus précisément, les raisons pratiques de croire sont des raisons qui militent en faveur de certaines attitudes doxastiques parce qu'elles montrent que celles-ci sont avantageuses pour l'agent ou qu'elles sont moralement bonnes¹⁵. Les raisons prudentielles sont les raisons qui ont à voir avec la préservation de soi et le bien-être individuel. Par exemple, le fait que, pour le patient

¹⁵L'existence de raisons esthétiques est aussi mentionnée de manière hypothétique par certains, sans faire l'objet de réelle attention. Voir p. ex. David Papineau, « There Are No Norms of Belief », dans *The Aim of Belief*, dir. Timothy Chan, 2013, 64; Andrew Reisner, « Pragmatic Reasons for Belief », dans *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, dir. Daniel Star (Oxford: Oxford University Press, 2018), 706.

atteint d'une maladie grave, la croyance qu'il s'en sortira augmente ses chances de survie constitue une raison prudentielle (et donc pratique) pour lui de croire qu'il s'en sortira. Les raisons morales, comme leur nom l'indique, sont des raisons qui ont à voir avec le respect de certaines valeurs éthiques. Le fait qu'une croyance maximise le bonheur de tous et toutes constituerait, dans une perspective utilitariste, l'exemple paradigmatique d'une raison morale de croire.

On notera que les raisons pratiques de croire se distinguent des raisons épistémiques de croire en ce qu'elles n'ont pas trait au *contenu* ou à l'*objet* de la croyance : ce sont des raisons qui recommandent la croyance que *p*, non parce que *p* a une certaine valeur morale ou prudentielle, mais parce qu'*avoir cette croyance* a une certaine valeur morale ou prudentielle. Il s'agit donc des raisons *state-given*. Les raisons épistémiques, quant à elles, sont des raisons *object-given* : elles montrent que le *contenu* de la croyance a une certaine propriété, celle d'être vraie.

1.3. Les positions en jeu : anti-pragmatisme et pragmatisme

1.3.1. L'anti-pragmatisme

Quiconque est familier avec les questions concernant les raisons pratiques de croire aura remarqué que j'évite la terminologie classique, qui oppose les « évidentialistes » aux « pragmatistes ». Je choisis d'emprunter les étiquettes employées par Selim Berker, qui remplace « évidentialisme » par « anti-pragmatisme », pour les raisons qu'il invoque¹⁶. La désignation « évidentialiste » est problématique à plusieurs égards : en premier lieu, elle porte à confusion avec les tenants de l'évidentialisme à propos de la justification *épistémique*, comme Earl Conee

¹⁶ Selim Berker, « A Combinatorial Argument Against Practical Reasons for Belief », *Analytic Philosophy* 59, no 4 (2018): 29-30.

et Richard Feldman, qui soutiennent que la justification proprement épistémique, qui n'est pas nécessairement la justification des croyances tout court, est uniquement question de respect des données probantes¹⁷. De plus, certains, comme les tenants du fiabilisme, sont d'avis que le statut épistémique de nos croyances repose sur la fiabilité des processus cognitifs ayant produit ces croyances. Bien qu'ils rejettent une conception de la justification épistémique basée entièrement sur les données probantes, ils n'en sont pas pour autant pragmatistes : ils peuvent aussi bien admettre que rejeter l'idée que les raisons pratiques sont des raisons normatives de croire¹⁸. Pour ces raisons, il me semble préférable d'utiliser l'étiquette « anti-pragmatisme » pour désigner la thèse suivante :

(Anti-pragmatisme) Il n'existe aucune raison pratique normative de croire.

Pour les tenants de l'anti-pragmatisme, les considérations prudentielles et morales n'ont aucune influence sur ce qu'il est permis ou obligatoire de croire. Ainsi, le fait qu'une certaine croyance que p contribue à notre bien-être n'entre jamais en ligne de compte lorsqu'on doit déterminer s'il est correct pour nous de croire p . De même, les conséquences morales négatives ou positives du fait de croire que p ne sont pas pertinentes pour déterminer s'il est correct pour nous de croire que p . Pour les tenants de l'anti-pragmatisme, les seules et uniques raisons normatives de croire sont *épistémiques*. En d'autres termes, le statut normatif d'une croyance est entièrement déterminé par les raisons épistémiques en faveur de cette croyance. Une croyance

¹⁷Pour l'évidentialisme à propos de la justification épistémique, voir notamment Earl Conee et Richard Feldman, dir., *Evidentialism : Essays in Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2004).

¹⁸Berker semble impliquer que tous ceux qui analysent le statut épistémique de nos croyances en faisant appel à autre chose que des données probantes n'abandonnent pas pour autant la notion de raison épistémique, mais travaillent à partir d'une conception alternative des raisons épistémiques. Je ne suis pas certain que ce soit le cas (ces auteurs rejettent peut-être davantage l'analyse des statuts épistémiques en termes de raisons), mais il me semble tout de même juste d'affirmer que l'étiquette « évidentialiste » s'applique mal à des tenants de ces positions qui rejetteraient la thèse pragmatiste.

sera permise pour un agent si et seulement s'il a des raisons épistémiques suffisantes en faveur de celle-ci.

Il importe de préciser que l'anti-pragmatisme est une thèse qui concerne exclusivement les raisons normatives de croire. Le tenant de l'anti-pragmatisme ne nie pas que des raisons pratiques peuvent jouer un rôle dans l'explication causale de la formation de croyances. Il accepte donc que les raisons pratiques puissent être des raisons explicatives. Il nie uniquement que les raisons pratiques influent sur le statut *normatif* d'une croyance¹⁹.

L'anti-pragmatiste semble être la position par défaut en éthique de la croyance²⁰. Il compte parmi ses plus notables défenseurs Jonathan Adler, Nishi Shah, David Velleman, Thomas Kelly et Derek Parfit²¹.

1.3.2 Le pragmatisme

Comme son nom l'indique, l'anti-pragmatisme est en opposition au pragmatisme à propos des raisons de croire. Selon le tenant du pragmatisme,

(Pragmatisme) Il existe des raisons pratiques normatives de croire.

En d'autres termes, pour le pragmatiste, il existe des faits qui comptent en faveur de certaines croyances sans que ceux-ci ne soient des raisons épistémiques ou n'en aient l'apparence. Le pragmatisme se décline en plusieurs versions, selon 1) qu'on admette ou non l'existence de raisons épistémiques de croire et 2) qu'on juge que les raisons pratiques et épistémiques se

¹⁹Susanna Rinard, « Equal treatment for belief », *Philosophical Studies*, 2018, 3, doi:10.1007/s11098-018-1104-9.

²⁰Reisner, « Pragmatic Reasons for Belief », 706.

²¹ Jonathan Adler, *Belief's own ethics* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002); Thomas Kelly, « The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes », *Philosophical Studies* 110 (2002): 163-96; Parfit, *Op. cit.*; Nishi Shah et David Velleman, « Doxastic Deliberation », *The Philosophical Review* 114, no 4 (2005): 497-534.

combinent ou non²². Une première version du pragmatisme, que l'on peut nommer « pragmatisme robuste », consiste à affirmer que *les seules raisons normatives de croire sont des raisons pratiques*. Selon cette forme de pragmatisme, il n'y aurait aucune raison épistémique de croire. Cette forme de pragmatisme, assez peu répandue, est notamment défendue par Susanna Rinard, qui soutient que les données probantes sont en réalité un sous-ensemble de raisons pratiques de croire²³.

Tout en admettant l'existence de raisons épistémiques de croire, certains soutiennent que les raisons pratiques et les raisons épistémiques de croire ne peuvent être combinées de sorte que l'on puisse rendre un verdict *tout bien considéré* sur ce que l'on doit croire. Selon cette variante du pragmatisme, que l'on qualifiera de *séparatiste*, les raisons pratiques de croire *p* déterminent ce que l'on doit croire, *du point de vue pratique*, tandis que les raisons épistémiques de croire *p* déterminent ce que l'on doit croire, *du point de vue épistémique*, sans qu'il ne soit possible d'arbitrer entre les deux pour déterminer ce que l'on doit croire, *tout court*. En cas de conflit entre les exigences des raisons pratiques et épistémiques, il n'y aurait pas moyen de trancher, car celles-ci sont incommensurables. Pour représenter cette position à l'aide de la métaphore de la balance, il faudrait concevoir deux balances, l'une servant à peser les raisons pratiques et l'autre les raisons épistémiques, qui peuvent parfois générer des devoirs inconciliables. Richard Feldman représente bien cette position lorsqu'il affirme que « la question de savoir si le devoir [*ought*]

²² Cette classification est due à Selim Berker. Berker, *Loc. cit.*, 433-34.

²³ Susanna Rinard, « Against the New Evidentialists », *Philosophical Issues* 25, no 1 (2015): 208-23, doi:10.1111/phs.12061.

épistémique ‘prévaut’ sur les autres devoirs [prudentiels ou moraux] ou si d’autres devoirs ‘prévalent’ sur le devoir épistémique n’est pas intelligible²⁴ ».

La dernière forme de pragmatisme est également la plus populaire. Aux yeux des tenants d’un pragmatisme *interactionniste*, il existe des raisons pratiques et épistémiques de croire, et ces raisons *se combinent* de sorte qu’il est possible de déterminer s’il est permis ou obligatoire de croire *p*, tout bien considéré. Cependant, il n’y a pas de consensus quant à la manière dont les raisons pratiques et épistémiques sont censées s’agrèger pour rendre un verdict tout bien considéré : par exemple, tandis que certains pensent que les raisons pratiques ne doivent être prises en compte que lorsque les enjeux moraux et prudentiels sont suffisamment importants²⁵, d’autres pensent que les raisons pratiques ne doivent être prises en compte que lorsque plusieurs croyances incompatibles quant à *p* sont épistémiquement permises²⁶.

1.4. Précisions supplémentaires : raisons et rationalité

Plusieurs auteurs conçoivent le débat entre les pragmatistes et leurs opposants comme un débat portant sur ce qu’il est rationnel de croire²⁷. J’éviterai cependant d’utiliser le vocabulaire de la rationalité et me concentrerai sur la question « que devrions-nous croire? », en considérant que la réponse à cette question est entièrement déterminée par ce que nous avons des raisons de croire. Deux raisons motivent ce choix : en premier lieu, la rationalité est un concept plurivoque sur la

²⁴ Richard Feldman, « The ethics of belief », *Philosophy and Phenomenological Research* 60, no 3 (2000): 694, doi:10.2307/2653823.

²⁵ Andrew Reisner, « Weighing Evidential and Pragmatic Reasons for Belief », *Philosophical Studies* 138, no 1 (2008): 17-27.

²⁶ Miriam Schleifer McCormick, *Believing against the Evidence : Agency and the Ethics of Belief* (New York: Routledge, 2016). Cette thèse est également attribuée par Selim Berker aux défenseurs historiques du pragmatisme que furent William James et Blaise Pascal. .

²⁷ Richard Foley, *The Theory of Epistemic Rationality* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); Ralph Wedgwood, « The Aim of Belief », *Philosophical Perspectives* 16 (2002): 267-97.

signification duquel font rage bon nombre de débats. Tandis que certains théoriciens de la rationalité considèrent que celle-ci doit être comprise en termes de cohérence entre les états mentaux d'un agent, d'autres jugent qu'elle consiste plutôt en le fait de répondre adéquatement aux raisons que l'on possède²⁸. En second lieu, il n'est pas évident que la rationalité est normative, c'est-à-dire que nous ayons des raisons de nous conformer à ses exigences. Bien qu'elle ait généré beaucoup de tentatives de réponses, la question « pourquoi être rationnel ?²⁹ » est loin d'être close. Par conséquent, il me semble préférable de m'en tenir au vocabulaire des raisons sans le jumeler à un concept aussi controversé.

1.5. Une topographie des arguments anti-pragmatistes

1.5.1. La stratégie constitutiviste

Dans ce mémoire, je me concentrerai sur un type particulier de stratégie argumentative employée en faveur de l'anti-pragmatiste, que je nomme « stratégie constitutiviste ». Cette stratégie consiste à identifier des caractéristiques particulières de la croyance et d'argumenter que celles-ci impliquent qu'il ne peut exister de raisons pratiques de croire. J'inclus dans cette stratégie deux types d'arguments : les arguments faisant appel à la thèse que la croyance serait constitutivement régie par un standard de vérité et les arguments basés sur l'idée qu'il est psychologiquement impossible pour les raisons pratiques de motiver la formation de croyances. Ce sont les arguments que Miriam McCormick nomme « arguments conceptualistes³⁰ ».

La stratégie constitutiviste regroupe les arguments les plus souvent avancés en faveur de l'anti-pragmatisme, qui en appellent souvent aux mêmes caractéristiques de la croyance. En

²⁸ Benjamin Kiesewetter, *The normativity of rationality* (Oxford: Oxford University Press, 2017); Errol Lord, *The importance of being rational* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

²⁹ Niko Kolodny, « Why Be Rational? », *Mind* 114, no 455 (2005): 509-63, doi:10.1093/mind/fzi509.

³⁰ McCormick, *Op. cit.*, 15-36.

raison de leur popularité et des similarités qu'ils présentent, il me semble pertinent et approprié de les aborder dans le même mémoire. Un premier type d'arguments repose sur l'idée qu'il y aurait une norme de vérité constitutive de la croyance³¹. Ce serait uniquement à l'aune de cette norme que l'on pourrait déterminer si une croyance est correcte ou non : une croyance serait correcte si et seulement si elle les respecterait. Or, selon une conception répandue de la normativité des raisons, pour qu'une raison de croire soit une authentique raison normative, il faudrait qu'elle montre que la croyance en faveur de laquelle elle milite se conforme à la norme constitutive de la croyance. Comme les raisons épistémiques sont les seules raisons indiquant qu'une croyance respecte une norme de vérité, seules les raisons épistémiques de croire seraient de véritables raisons normatives de croire. L'anti-pragmatisme serait donc vrai.

L'autre type d'argument constitutiviste avancé en faveur de l'anti-pragmatisme repose sur l'idée – formulée de diverses manières – qu'en vertu de certains faits psychologiques à propos de notre processus de formation de croyances, il est impossible pour les raisons pratiques de jouer certains rôles dans la formation des croyances que toute raison normative de croire devrait être capable de jouer (par exemple, celui de « guider » ou de « motiver » la formation de croyance)³². On en conclut que les raisons pratiques ne sont pas d'authentiques raisons normatives de croire.

1.5.2. Autres arguments anti-pragmatistes

La stratégie constitutiviste n'épuise pas l'ensemble des arguments en faveur de l'anti-pragmatisme. Bien que je ne les aborde pas dans ce mémoire, je les mentionne afin de brosser un tableau d'ensemble de l'anti-pragmatisme. Certains arguments font appel à des caractéristiques

³¹ Nishi Shah, « How Truth Governs Belief », *The Philosophical Review* 112, no 4 (2003): 447-82; Shah et Velleman, *Loc. cit.*; Wedgwood, *Loc. cit.*

³² Kelly, *Loc. cit.*; Nishi Shah, « A New Argument for Evidentialism », *The Philosophical Quarterly* 56, no 225 (2006): 481-98.

ontologiques des raisons pour argumenter que les raisons pratiques de croire ne sont pas de véritables raisons normatives de croire. C'est le cas, par exemple, de l'argument combinatoire tout récemment avancé par Berker, qui expose des dissemblances entre la manière dont les raisons pratiques et les raisons épistémiques se combinent entre elles dans l'élaboration d'un verdict sur ce qu'il est permis ou obligatoire de faire ou de croire³³. Dans la même veine, certains auteurs font appel à la nature de la « relation de raison » et à la distinction entre raisons du bon et du mauvais type [*right and wrong kind of reasons*] pour soutenir que les raisons pratiques de croire ne sont pas des raisons du bon type et n'ont pas de poids normatif.

³³Berker, *Loc. cit.*

Chapitre 2 : Y a-t-il une normativité propre à la croyance ?

Résumé – Plusieurs arguments en faveur de l’anti-pragmatisme reposent sur l’idée qu’il y aurait une normativité intrinsèque à la croyance : il serait constitutif de la croyance d’être correcte si et seulement si elle est vraie, et cela aurait des implications sur ce que nous devrions croire et sur ce qui compte comme des raisons normatives de croire. Pour rendre compte de la normativité doxastique, on fait généralement appel à l’idée que la croyance vise la vérité. Je soutiens que le recours à la cible de la croyance ne permet pas de fonder la normativité doxastique. Je présente trois conceptions concurrentes de la cible de la croyance et explique leurs implications pour le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes. Je montre que l’on dispose de bonnes raisons de douter que la croyance vise la vérité. La conception de la croyance qui émerge de ces considérations ne permet pas de fonder une conception de la normativité doxastique qui impliquerait que le pragmatisme est faux.

2.1. Introduction : normativité doxastique et cible de la croyance

2.1.1. La normativité doxastique

Une des caractéristiques les plus fréquemment soulignées de la croyance est le lien fondamental qu’entretient ce type d’état mental avec la vérité. En effet, la vérité semble occuper une place privilégiée autant dans la manière dont nos croyances sont régulées que dans le rôle que les croyances jouent dans notre économie cognitive et comportementale. En premier lieu, il semble que l’ensemble de nos croyances constitue une sorte de « carte du monde » qui représenterait, idéalement, le monde tel qu’il est réellement, de manière à ce que nous puissions baser sur elles

nos actions visant à satisfaire nos désirs³⁴. Dans les mots de F. P. Ramsey, elles constituent une « carte des environs par laquelle nous nous orientons³⁵ ». De plus, nos croyances sont, dans la plupart des cas, sensibles aux données probantes : elles sont le plus souvent générées, maintenues ou révisées à l'aune de données probantes qui nous indiqueraient si les propositions que nous croyons sont susceptibles d'être vraies ou fausses³⁶.

Il semble également que les croyances fausses sont incorrectes, tandis que les croyances vraies sont correctes. Par exemple, si Marie habite dans Rosemont, et que Rémi croit que Marie habite dans Rosemont, alors sa croyance est correcte, parce qu'elle est vraie ; s'il croyait que Marie habitait dans Villeray, alors sa croyance serait incorrecte, parce qu'il est faux que Marie habite dans Villeray. L'idée qu'une croyance correcte est une croyance vraie est admise comme un donné incontestable ou une vérité conceptuelle triviale concernant la croyance³⁷. Allan Gibbard en offre un exemple représentatif en ouvrant ainsi son article *Truth and Correct Belief*³⁸ :

For belief, correctness is truth. Correct belief is true belief. My belief that snow is white is correct just in case the belief is true, just in case snow is white³⁹.

³⁴Paul Horwich, « The Value of Truth », *Nous* 40, no 2 (2006): 350, doi:10.1111/j.0029-4624.2006.00613.x.

³⁵Frank P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (London: Routledge, 2001).

³⁶Shah et Velleman, *Loc. cit.*, 497-98.

³⁷Voir p. ex. Pascal Engel, « In Defence of Normativism about the Aim of Belief », dans *The Aim of Belief*, dir. Timothy Chan (Oxford University Press, 2013), 32; Allan Gibbard, « Truth and Correct Belief », *Philosophical Issues* 15 (2005): 1; Paul Horwich, « Belief-Truth Norms », dans *The Aim of Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 17, doi:10.1093/acprof:oso/9780199672134.003.0002.

³⁸Gibbard, *Loc. cit.*

³⁹Ibid., 338.

Ceux et celles qui affirment qu'une croyance est correcte si et seulement si la proposition qui en fait l'objet est vraie considèrent que la vérité constitue *le standard* à l'aune duquel on peut attribuer à une croyance la propriété d'être correcte ou incorrecte.

(Standard de la croyance) Une croyance que p est correcte si et seulement si p est vraie⁴⁰.

Si l'idée que la vérité constitue le standard de la croyance est bien répandue et joue un rôle explicatif important pour distinguer la croyance d'autres attitudes propositionnelles, les avis divergent quant à deux questions contiguës : d'une part, quelle est la force normative de ce standard ? D'autre part, comment expliquer que la vérité soit le standard de la croyance ?

D'un côté, certains sont d'avis que ce standard a une certaine force normative, c'est-à-dire qu'il génère de véritables prescriptions que les agents doxastiques seraient tenus de respecter. Ces auteurs sont d'avis que la propriété « être correct » est normative⁴¹ : il ne s'agit pas de dire que les croyances que nous avons sont généralement ou normalement vraies, mais que nos croyances vraies sont fondamentalement justes ou appropriées en vertu du fait qu'elles respectent un standard s'appliquant à la croyance. Parce qu'elles respectent ce standard, il s'agit des croyances qu'on *devrait* avoir. Nos croyances fausses, quant à elles, sont défailtantes en vertu du fait qu'elles ne respectent pas ce standard, et cela implique qu'on *devrait éviter* d'avoir des croyances fausses. Ces auteurs sont d'avis qu'il existe une normativité doxastique, c'est-à-dire qu'il est constitutif de la croyance d'être régie par une norme⁴².

⁴⁰Engel, « In Defence of Normativism about the Aim of Belief », 33; Gibbard, *Loc. cit.*, 3; Daniel Whiting, « Should I Believe the Truth? », *Dialectica* 64, no 2 (2010): 213, doi:10.1111/j.1746-8361.2009.01204.x.

⁴¹Voir p. ex. Engel, « In Defence of Normativism about the Aim of Belief »; Gibbard, *Loc. cit.*; Shah, *Loc. cit.*, 2003; Shah et Velleman, *Loc. cit.*; David Velleman, « On the aim of belief », dans *The Possibility of Practical Reason* (New York: Oxford University Press, 2000), 244-81.

⁴²Conor McHugh et Daniel Whiting, « The Normativity of Belief », *Analysis* 74, no 4 (2014): 698.

Plus précisément, la plupart des tenants du normativisme doxastique sont d'avis que la norme de la croyance est aléthique. Certains défendent cependant l'idée qu'une croyance est correcte si et seulement s'il s'agit d'une connaissance⁴³. Parce qu'il s'agit de l'idée la plus répandue, je me concentrerai ici sur l'idée que la norme de la croyance est une norme de vérité. Par « normativisme doxastique » je désignerai la thèse selon laquelle le standard constitutif de la croyance est normatif – et ce, peu importe la conception de la normativité (déontique ou axiologique) qu'on préfère⁴⁴.

(Normativité doxastique – vérité) Il est constitutif de la croyance d'être régie par une norme de vérité⁴⁵.

Pour une minorité d'auteurs, cependant, le standard de la croyance n'a aucune force normative, c'est-à-dire qu'il n'a aucune conséquence sur ce que les agents doxastiques devraient croire⁴⁶. Dans ce chapitre, je soutiendrai que la principale stratégie visant à justifier le normativisme doxastique, qui est de faire appel à une cible de la croyance, peine à soutenir adéquatement cette thèse.

⁴³Pour l'idée selon laquelle la connaissance constituerait la norme de la croyance, voir Michael Huemer, « Moore's Paradox and the Norm of Belief », dans *Themes From G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*, dir. Susana Nuccetelli et Gary Seay (Clarendon Press, 2007); Timothy Williamson, *Knowledge and its Limits* (Oxford University Press, 2000), 40; 255-56. Cette idée est notamment critiquée dans Clayton Littlejohn, « Moore's Paradox and Epistemic Norms », *Australasian Journal of Philosophy* 88, no 1 (2010): 79-100, doi:10.1080/00048400902941240.

⁴⁴Comme on le verra, différentes interprétations de la notion de « cible de la croyance » vont de pair avec différentes conceptions de la normativité de la croyance. Cependant, la plupart des tenants de la conception téléologique et tous ceux qui défendent la conception normative de la cible de la croyance acceptent l'idée que le standard de la croyance a des implications normatives. Engel, « In Defence of Normativism about the Aim of Belief », 35.

⁴⁵ Ci-après simplement « normativité doxastique », à moins d'indication contraire.

⁴⁶ Krister Bykvist et Anandi Hattiangadi, « Does Thought Imply Ought? », *Analysis* 67, no 296 (2007): 277-85, doi:10.1111/j.1467-8284.2007.00691.x; Kathrin Glüer et Åsa Wikforss, « Against Belief Normativity », dans *The Aim of Belief*, dir. Timothy Chan (Oxford University Press, 2013); Papineau, « There Are No Norms of Belief ».

2.1.2. Qu'est-ce qu'une norme constitutive ?

L'idée d'une norme constitutive est, de l'aveu de plusieurs, obscure. Je suivrai Kathrin Glüer et Åsa Wikforss en l'interprétant comme signifiant qu'il est *métaphysiquement nécessaire*, pour qu'un état mental soit une croyance, que celui-ci soit soumis à une ou plusieurs normes⁴⁷. Dans une formulation différente, cela signifie qu'il n'y a aucun monde possible dans lequel un état mental est une croyance et qu'en même temps cet état mental n'est pas soumis à cette ou ces normes. Il est à noter que, bien que la plupart des auteurs formulent le normativisme doxastique comme une thèse sur la nature de la croyance, une minorité le formulent comme une thèse sur le *concept* de croyance⁴⁸. La question des rapports entre la nécessité conceptuelle et la nécessité métaphysique est complexe et va au-delà de la portée de ce mémoire. La plupart des tenants de la thèse conceptuelle semblent l'interpréter comme ayant une portée métaphysique. Ne voulant pas m'avancer sur ce terrain miné, je traiterai les deux de manière unifiée.

Affirmer qu'il existe une normativité propre à la croyance n'est pas équivalent à affirmer que la croyance est soumise à des normes, tout court. Pour saisir la différence, on pourrait imaginer que la croyance soit soumise à des normes, mais que celles-ci lui soient extrinsèques. Par exemple, si la moralité nous prescrit de maximiser notre propre bonheur et celui d'autrui, et qu'avoir des croyances vraies maximise en une certaine occasion notre bonheur et celui d'autrui, alors, en vertu de cette norme, nous devrions à ce moment avoir une croyance vraie. Cette norme serait extrinsèque à la croyance, car elle découle de la nature de la moralité et non de

⁴⁷Glüer et Wikforss, « Against Belief Normativity », 81.

⁴⁸Shah et Velleman formulent cette thèse comme une thèse à propos du concept de croyance. Shah, *Loc. cit.*, 2003; Shah et Velleman, *Loc. cit.*

l'essence de la croyance. Pour les tenants de la thèse de la normativité doxastique, cependant, il existe une norme qui est constitutive de la nature même de la croyance ou de son concept. Cette norme ne serait pas extrinsèque à la croyance, mais *sui generis*⁴⁹. On peut éclairer la notion de norme constitutive à l'aide d'une analogie avec les règles sportives⁵⁰ : on ne peut s'engager dans une partie de hockey sans que certains règlements ne soient en vigueur. Si ces règlements ne sont pas respectés, alors les joueurs ne jouent pas au hockey. Par exemple, un sport compte comme du hockey seulement si l'on obtient des points en plaçant la rondelle dans le but adverse. Une règle qui ne serait pas constitutive du hockey pourrait être violée sans que cela ne remette en cause la nature du sport pratiqué, tandis qu'une règle constitutive du hockey ne pourrait être violée sans que l'activité cesse d'être du hockey.

De même, pour le tenant du normativisme doxastique, il existe une norme constitutive de la croyance : une attitude propositionnelle compte comme une croyance si et seulement si elle est soumise à cette norme. L'analogie avec les règles sportives montre ici ses limites : dans le cas de la croyance, il ne s'agit pas de dire que la norme constitutive *ne peut* être violée sans que l'attitude propositionnelle ne cesse d'être une croyance. Plutôt, il s'agit de dire que si l'état mental n'est pas *soumis, formé* ou *évalué* à l'aune de cette règle, alors il ne s'agit pas d'une croyance. Autrement dit, une attitude propositionnelle cognitive n'est pas conçue comme soumise à une norme de vérité, ou n'est pas formée dans l'objectif d'être conforme à cette norme de vérité, alors cette attitude propositionnelle est autre chose qu'une croyance. Cela ne signifie pas que si une croyance est fautive, il ne s'agit plus d'une croyance : en vertu de la norme de

⁴⁹Papineau, « There Are No Norms of Belief », 74.

⁵⁰Kathrin Glüer et Åsa Wikforss, « The normativity of meaning and content », dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dir. Edward N. Zalta, 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/meaning-normativity/>.

vérité, une croyance fautive est une croyance qui échoue à atteindre son but ou qu'on ne devrait pas avoir.

Si, pour certains, il est intuitivement plausible que la nature même de la croyance est constituée par le fait qu'elle soit soumise à une norme, pour d'autres, il s'agit d'un phénomène requérant explication. Pour rendre compte de la normativité doxastique, on en appelle généralement à la notion de « cible de la croyance » [*aim of belief*]. Avant d'étudier les diverses conceptions de la cible de la croyance, il importe de déterminer quelles sont les conséquences de la thèse du normativisme doxastique sur le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes quant aux raisons de croire.

2.1.3. La normativité doxastique et le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes

Les débats autour de la cible de la croyance et de la normativité doxastique sont des débats portant sur la nature de la croyance, et non des débats autour de la vérité du pragmatisme ou de l'anti-pragmatisme. Cependant, si elle s'avérait, la thèse de la normativité doxastique aurait des implications majeures pour le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes. La norme de vérité est en effet une norme de nature *épistémique*, et même, comme l'affirme Wedgwood, « la norme épistémique la plus fondamentale »⁵¹, de laquelle on pourrait dériver l'ensemble des autres normes épistémiques, telles que les normes requérant de croire en fonction de nos données probantes, etc., puisque celles-ci constituent des règles ayant comme but ultime de générer des croyances vraies. Intuitivement, s'il y a une normativité propre à la croyance, et que cette normativité est de nature *épistémique*, alors les raisons n'ayant pas trait à la vérité de *p* – les raisons pratiques – semblent céder le pas à celles qui portent sur la vérité de *p*.

⁵¹Ralph Wedgwood, « The Aim of Belief », *Philosophical Perspectives* 16 (2002): 271.

Plus précisément, le normativisme doxastique *exclut* la possibilité que les raisons pratiques soient d'authentiques raisons normatives de croire lorsqu'il est joint à la thèse selon laquelle, pour être une raison de Φ , un fait doit indiquer que Φ respecterait la norme à laquelle est soumise ce type d'attitudes⁵². Appliquée aux états mentaux, cette thèse est nommée par Andrew Reisner la « thèse de la normativité conceptuelle du mental⁵³ ».

(Normativité conceptuelle du mental) Toutes les raisons normatives d'être dans un certain état mental M sont des faits indiquant qu'il serait correct de Φ à l'aune du standard constitutif de cet état mental⁵⁴.

Appliquée à la croyance, la thèse de la normativité conceptuelle du mental prend la forme suivante :

(Normativité conceptuelle de la croyance) Toutes les raisons normatives de croire que p sont des raisons indiquant qu'il serait correct de croire que p à l'aune du standard constitutif de la croyance.

Si, comme le croient les tenants de la normativité doxastique, la vérité est le standard constitutif de la croyance, alors on peut en déduire que toutes les raisons normatives de croire que p sont des raisons indiquant que p est vraie et que, par conséquent,

(Anti-pragmatisme) Il n'existe aucune raison pratique normative de croire.

En effet, étant donné que les raisons pratiques de croire sont des raisons qui recommandent une croyance en vertu du fait qu'elle respecte une norme de nature morale ou prudentielle, et non

⁵²Shah, *Loc. cit.*, 2006, 489.

⁵³Engel, « In Defence of Normativism about the Aim of Belief », 36; Stephanie Leary, « In Defense of Practical Reasons for Belief », *Australasian Journal of Philosophy* 95, no 3 (2016): 3, doi:10.1080/00048402.2016.1237532; Reisner, « Pragmatic Reasons for Belief », 713; Shah et Velleman, *Loc. cit.*, 517.

⁵⁴D'après Reisner, « Pragmatic Reasons for Belief », 713.

parce qu'elles rendent plus probable aux yeux de l'agent la vérité de la croyance en question, elles n'indiquent pas que la croyance respecte la norme de vérité à laquelle elle est constitutivement soumise. Par conséquent, il ne s'agirait pas d'authentiques raisons normatives de croire. En revanche, comme les raisons épistémiques de croire sont les raisons qui montrent que la croyance a de plus fortes chances d'être vraies, elles montreraient que la croyance se conformerait au standard de vérité. Ainsi, les seules raisons normatives de croire seraient épistémiques. Ce raisonnement est clairement formulé par des tenants du normativisme tels que Shah et Velleman :

There cannot literally be pragmatic reasons for believing *tout court*, since reasons for believing *tout court* must recommend an attitude conceived as being correct only if true, and an attitude so conceived cannot be recommended by pragmatic considerations⁵⁵.

Pour répondre à ce type d'arguments, le défenseur du pragmatisme a deux options : en premier lieu, il peut nier que les raisons en faveur d'un certain état mental *M* indiquent toujours qu'il est correct d'être dans cet état à l'aune du standard constitutif de cet état mental. En deuxième lieu, il peut nier qu'il existe un standard constitutif de la croyance ou, alternativement, soutenir que le standard constitutif de la croyance n'est pas un standard aléthique et laisse place à des considérations morales, à des considérations prudentielles ou aux deux. Je présenterai des raisons de douter que le standard constitutif de la croyance est aléthique, ce qui a pour effet de plomber l'argument en faveur de l'anti-pragmatisme basé sur la normativité doxastique.

2.1.4. La cible de la croyance

Depuis Bernard Williams, il est d'usage de caractériser la relation particulière qu'entretient la croyance avec la vérité comme une relation entre un lanceur et sa cible : la croyance serait

⁵⁵Shah et Velleman, *Loc. cit.*, 517.

orientée ou dirigée vers un but, la vérité. Autrement dit, elle « vise[rait] la vérité » [*belief aims at truth*]⁵⁶. La notion de « cible de la croyance » joue plusieurs fonctions en philosophie de l'esprit : elle est tour à tour invoquée pour distinguer la croyance des autres attitudes propositionnelles cognitives⁵⁷, pour expliquer les contraintes faisant en sorte que nous ne pouvons croire à volonté⁵⁸, et finalement pour rendre compte de la normativité associée à la croyance⁵⁹. Je m'intéresserai ici spécifiquement à ses implications normatives. Celles-ci, comme on le verra, diffèrent selon la conception de la cible de la croyance que l'on adopte. Pour cette raison, il est important de distinguer entre des théories concurrentes de la cible de la croyance.

Il existe en effet plusieurs manières de comprendre la cible de la croyance. Comme le souligne Pascal Engel, ces conceptions ont toutes pour but 1) de rendre compte de la propriété d'« être correct » de la croyance et 2) de rendre compte de la normativité associée à la croyance correcte⁶⁰. Pour les uns, cependant, il ne s'agit que d'une manière métaphorique de parler de la norme de vérité qui régit la croyance, qui n'est pas véritablement instructive. Il n'est en effet pas évident que le terme de « cible » puisse être compris en un sens littéral : comme le souligne à juste titre Ralph Wedgwood, les croyances ne sont pas « de petites archères armées de petits arcs⁶¹ », qui auraient pour « cible » la vérité. Pour les autres, cependant, l'appel à une cible de la

⁵⁶ Bernard Williams, « Deciding to believe », dans *Problems of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 136-37.

⁵⁷ Peter Railton, « Truth, reason, and the regulation of belief », *Philosophical Issues* 5 (1994): 72-75; Shah et Velleman, *Loc. cit.*, 497-98; Velleman, « On the aim of belief », 247-55.

⁵⁸ Williams, « Deciding to believe ». Voir une explication et une critique de cette idée dans David John Owens, « Does belief have an aim? », *Philosophical Studies* 115 (2003): 96-97.

⁵⁹ Voir Shah, *Loc. cit.*, 2003; Shah et Velleman, *Loc. cit.*; Asbjørn Steglich-Petersen, « No Norm Needed: On the Aim of Belief », *The Philosophical Quarterly* 56, no 225 (2006): 499-516; Velleman, « On the aim of belief »; Wedgwood, *Loc. cit.*

⁶⁰ Engel, « In Defence of Normativism about the Aim of Belief », 35-36.

⁶¹ Wedgwood, *Loc. cit.*, 267.

croissance joue un rôle explicatif important. En effet, ce serait en invoquant une cible au sens littéral du terme qu'on peut rendre compte de l'existence de la normativité doxastique : s'engager dans la formation de croissance serait s'engager à former des croyances *avec l'objectif qu'elles soient vraies*, ce qui générerait le devoir d'avoir des croyances vraies pour les agents doxastiques.

La première de ces positions, selon laquelle la cible de la croissance n'est qu'une métaphore servant à exprimer l'idée qu'il est constitutif de la croissance d'être régie par une norme de vérité, est la conception *normative* de la cible de la croissance.

(Conception normative de la cible de la croissance) « La croissance vise la vérité » doit être interprété comme signifiant que l'on doit croire que p si et seulement si p .

Selon le tenant de la conception normative de la cible de croissance, la normativité associée à la croissance est de nature *déontique*. C'est parce que l'on doit croire que p si et seulement si p qu'il est *correct* de croire p si et seulement si p . Cette conception de la cible de la croissance semble être la plus populaire et a pour défenseurs Pascal Engel, Nishi Shah, David Velleman (qui est passé d'une conception téléologique de la cible de la croissance, défendue dans *The Possibility of Practical Reason*, à une conception normative en raison des critiques de Nishi Shah) et Ralph Wedgwood.

Par ailleurs, il est important de noter que comme le tenant de la conception normative de la cible de la croissance considère que la notion de « cible de la croissance » n'est qu'une métaphore pour parler d'une norme déontique de la croissance, les arguments qu'il avance en faveur de cette conception sont en fait des arguments militant *directement* en faveur de la thèse de la normativité doxastique, pour autant que la normativité soit comprise en termes déontiques. Montrer que cette

conception de la cible de la croyance est inadéquate équivaut à montrer que s'il y a une norme déontique de la croyance, elle n'est pas aléthique.

La seconde conception, selon laquelle la cible de la croyance exprimerait l'idée que la croyance aurait une véritable finalité, qui serait d'être vraie, constitue la conception *téléologique* de la cible de la croyance.

(Conception téléologique de la cible de la croyance) « La croyance vise la vérité » signifie que croire que p implique de viser à croire que p si et seulement si p est vraie⁶².

Comme son nom l'indique, selon le tenant de la conception téléologique de la cible de la croyance, la normativité associée à la croyance est de nature *téléologique* : c'est parce que les croyances vraies atteignent la cible – le *telos* – de la croyance que la croyance que p est correcte si et seulement si p . David Velleman et Asbjørn Steglich-Peterson ont contribué de manière importante à l'élaboration et à la défense de cette conception de la cible de la croyance⁶³.

On peut saisir plus aisément la différence entre ces deux conceptions à l'aide d'un exemple⁶⁴. Supposons que Rémi affirme que le ou la candidate du Parti Démocrate remportera la prochaine élection présidentielle américaine, et que j'en conclus que Rémi croit que le ou la candidate du Parti Démocrate remportera la prochaine élection présidentielle américaine. Les deux conceptions de la visée de la croyance divergent quant au contenu de mon jugement concernant la croyance de Rémi. D'un côté, selon le tenant de la conception téléologique, j'ai

⁶² Cet énoncé est ambigu : il peut être interprété comme signifiant que l'agent qui forme des croyances vise nécessairement à avoir des croyances vraies, et peut également être compris comme signifiant que la croyance a pour fonction d'être vraie. Je reviens sur cette distinction à la section 2.2.2.

⁶³ Steglich-Petersen, *Loc. cit.*, 2006; Asbjørn Steglich-Petersen, « Against Essential Normativity of the Mental », *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 140, no 2 (2008): 263-83; Asbjørn Steglich-Petersen, « Transparency, Doxastic Norms, and the Aim of Belief », *Teorema: International Journal of Philosophy* 32 (2013); Velleman, « On the aim of belief ».

⁶⁴ Cet exemple est basé sur celui présenté par Asbjørn Steglich-Petersen dans Steglich-Petersen, *Loc. cit.*, 2006, 499-500.

jugé que Rémi considère cette proposition comme vraie *et vise* à la considérer comme vraie si et seulement si elle est vraie. De l'autre côté, selon la conception normative de la visée de la croyance, j'ai jugé que Rémi considère cette proposition comme vraie, et qu'il *devrait* la croire si et seulement si elle est vraie.

En somme, afin de rendre compte du lien privilégié de la croyance avec la vérité, on affirme souvent que la croyance est soumise à un standard de vérité, selon lequel une croyance est correcte si et seulement si vraie. Pour beaucoup, ce standard est constitutif de la croyance et doit être compris en termes normatifs. Pour soutenir cette thèse – le normativisme doxastique –, la stratégie la plus courante est de faire appel à l'idée que la croyance « vise la vérité ». Les avis divergent cependant quant à l'interprétation de la cible de la croyance que l'on devrait privilégier : certains affirment qu'une conception normative est plus adéquate, tandis que d'autres soutiennent qu'il faut préférer une conception téléologique. Dans la section suivante, je présente plus en détail et j'évalue chacune de ces conceptions. J'en conclus que chaque interprétation souffre de problèmes importants, ce qui remet en cause l'idée que la croyance vise la vérité.

2.2. La croyance vise-t-elle vraiment la vérité ?

2.2.1. La conception normative

L'argument le plus influent en faveur de la conception normative de la cible de la croyance a été avancé par Shah et Velleman⁶⁵. Selon Shah et Velleman, « le concept de croyance est celui d'une cognition qui, à la fois sur le plan normatif et sur le plan descriptif, est régie par un standard de vérité⁶⁶ », c'est-à-dire qu'il s'agit d'une attitude propositionnelle qui est, d'une part,

⁶⁵Shah et Velleman, *Loc. cit.*

⁶⁶Ibid., 499.

psychologiquement régulée en vue de sa vérité et, d'autre part, qui est soumise à une norme de vérité. La norme de vérité qu'ils ont en tête est une norme déontique s'exprimant ainsi :

(Norme de la croyance) On doit croire que p si et seulement si p est vraie.

L'enjeu, pour les tenants de la conception normative, est de fournir, d'une part, un argument satisfaisant en faveur de la thèse selon laquelle concevoir une attitude comme une croyance implique de la concevoir comme correcte si et seulement si elle est vraie, et d'autre part, un argument à l'effet qu'on devrait avoir une croyance si et seulement si elle est correcte. L'argument présenté par Shah et Velleman en faveur de l'idée que la croyance est nécessairement soumise à une norme prend la forme d'une inférence à la meilleure explication : les auteurs identifient une caractéristique propre à la croyance et soutiennent que la conception normative de la cible de la croyance est en mesure de fournir une explication plus adéquate de ce phénomène que les conceptions alternatives de la cible de la croyance, et, en particulier, que la conception téléologique.

Sous forme standard, l'argument est le suivant :

- (1) La délibération doxastique est transparente ;
- (2) La meilleure explication de la transparence de la délibération doxastique est que le concept de croyance inclut une norme de vérité ;
- (C) Ainsi, on doit en conclure que le concept de croyance inclut une norme de vérité selon laquelle on doit croire que p si et seulement si p est vraie.

Le *datum* que visent à expliquer Shah et Velleman est la *transparence de la délibération doxastique*. La délibération doxastique est le type de délibération dans lequel nous nous engageons lorsque nous visons à déterminer si nous devrions former une croyance en une

certaine proposition. La *transparence* de la délibération doxastique, quant à elle, est le phénomène suivant :

(Transparence de la délibération doxastique) La question factuelle « est-ce que p ? » se substitue automatiquement à la question délibérative « devrais-je croire que p ? » [*whether to believe that p*].

En d'autres termes, lorsqu'on se demande et tente de donner une réponse à la question de savoir si on devrait croire une certaine proposition, cette question initiale cède le pas à une autre question, qui est la question de savoir si cette proposition est vraie. En d'autres termes, considérer si la proposition qui fait l'objet de la croyance est vraie est la seule manière de régler la question de savoir si l'on devrait croire cette proposition. C'est en ce sens qu'on dit que la délibération doxastique est *transparente* à la question de la vérité de la proposition.

En quoi consiste une délibération ? Délibérer, affirment Shah et Velleman, est une forme de raisonnement qui vise à déterminer si on posera une certaine action, et ce, dans l'optique qu'elle respecte les normes s'appliquant à ce type d'action. Imaginons par exemple que j'adhère à l'éthique kantienne. Si je tente de déterminer si je devrais mentir en une certaine circonstance particulière, alors je considérerai si ce mensonge respecte l'impératif catégorique, qui constitue la norme régissant nos actions. L'idée derrière cette conception de la délibération est que lorsqu'on délibère, on ne fait pas intervenir des considérations en faveur ou contre une action de manière aléatoire : ce qui sous-tend notre délibération, c'est que l'on veut poser l'action appropriée ou correcte, que ce soit par exemple à l'aune de normes prudentielles ou à l'aune de normes morales. De même, soutiennent Shah et Velleman, lorsqu'on délibère quant à la question « devrais-je croire que p ? », on vise à former une croyance qui respecte la norme s'appliquant à la croyance. Par ailleurs, affirment-ils – sans pourtant offrir d'argument – lorsqu'une action ou

une attitude est régie par une norme constitutive, c'est cette norme qu'on vise à respecter lorsqu'on délibère quant à cette action ou à cette attitude⁶⁷.

Comment expliquer, alors, que la question factuelle « est-ce que p ? » se substitue automatiquement à la question délibérative « devrais-je croire que p ? » [*whether to believe that p*] ? Shah et Velleman soutiennent que ce phénomène témoigne du fait que l'on applique automatiquement à la croyance une norme de vérité, en vertu de laquelle on doit croire que p si et seulement si p . Déterminer si p est vraie est la seule manière de déterminer si la norme de vérité est respectée : si p est vraie, on doit croire p , et si p est fausse, il est interdit de croire p . Par conséquent, la seule manière de régler la question de savoir si on devrait croire que p est de répondre à la question « est-ce que p ? ». Il s'agit là, pensent Shah et Velleman, de l'explication la plus convaincante que l'on puisse offrir du phénomène de la transparence de la délibération doxastique. Par inférence à la meilleure explication, ils en concluent que la croyance est régie par une norme de vérité selon laquelle on doit croire que p si et seulement si p .

2.2.1.1. Objections à la conception normative

Il y a de nombreuses raisons de douter du bien-fondé de la conception normative de la cible de la croyance. La première est de nature méthodologique et méta-philosophique : dans sa formulation métaphysique, la conception normative de la cible de la croyance attribue à la nature de certains états mentaux des propriétés constitutives de nature normative. Celui ou celle qui est favorable à une conception naturaliste de l'esprit, ou qui, à puissance explicative égale, préfère les explications métaphysiques ne faisant pas appel à des entités dont l'existence est contestée, a de bonnes raisons de la rejeter. En effet, comme l'existence de propriétés normatives est difficile à expliquer dans un cadre naturaliste, une théorie qui jouirait de la même puissance explicative que

⁶⁷Ibid., 531, note 17.

la conception normative, mais qui ne ferait pas appel à des entités problématiques pour expliquer la nature de la croyance devrait être préférée à la conception normative⁶⁸. Or, c'est là ce que promet la conception téléologique, qui conçoit la normativité doxastique en termes de buts et de valeurs, ce qui est beaucoup plus facile à expliquer d'un point de vue naturaliste⁶⁹.

Cette considération n'est cependant pas susceptible de convaincre quiconque ne serait pas déjà prédisposé en faveur du naturalisme. Toutefois, la conception normative fait face à des objections importantes qui ne reposent pas sur de tels présupposés méta-philosophiques. La première de ces objections est qu'il n'existe aucune manière adéquate de formuler la norme de vérité.

Comment formuler la norme de vérité ?

Il s'avère en effet extrêmement difficile d'établir une formulation de la norme de vérité qui soit à la fois suffisamment forte pour jouer le rôle que les tenants de la conception normative lui attribuent, sans toutefois mener à des conséquences absurdes. Considérons la formulation de la norme de la croyance la plus couramment employée, qui est celle à laquelle adhèrent Shah et Velleman :

(Norme de la croyance) Il est obligatoire de croire que p si et seulement si p .

Comme le soulignent Bykvist et Hattiangadi en faisant appel à une distinction habituelle en philosophie de la normativité, cette norme est ambiguë, parce qu'on peut comprendre la portée

⁶⁸ Si elle n'implique rien sur le plan métaphysique, la formulation conceptuelle de la thèse selon laquelle la croyance est régie par une norme de vérité n'est pas vulnérable à cette critique, puisqu'elle n'implique pas l'existence de propriétés normatives.

⁶⁹Steglich-Petersen, *Loc. cit.*, 2006, 500.

de l'opérateur déontique *être obligatoire* de deux manières⁷⁰. Une première manière est de la concevoir avec une portée restreinte [*narrow-scope*]. La norme se lirait donc ainsi :

(Norme de la croyance – portée restreinte) Il est obligatoire de (croire que p) si et seulement p .

On peut également comprendre l'opérateur comme ayant une portée étendue [*wide-scope*] :

(Norme de la croyance – portée étendue) Il est obligatoire de (croire que p si et seulement si p).

Ces deux interprétations de la norme ne sont pas équivalentes, puisque, comme je le présenterai, elles ne sont pas respectées dans les mêmes situations.

Bykvist et Hattiangadi montrent qu'aucune de ces deux interprétations de la norme de vérité n'est viable. La norme en portée restreinte est exprimée à l'aide d'un connecteur biconditionnel. Les deux énoncés conditionnels qui la constituent sont les suivants :

(1) Si p , alors il est obligatoire de (croire que p).

(2) S'il est obligatoire de (croire que p), alors p .

Il est évident que le premier conditionnel est problématique. En effet, il prescrit de croire toutes les propositions vraies : pour chaque proposition vraie, il serait obligatoire de la croire. La norme de vérité exigerait donc de tous les agents doxastiques qu'ils et elles soient omniscients. De plus, comme il est possible de conjindre à l'infini des énoncés atomiques de manière à produire des énoncés complexes, il faudrait également que les agents croient des propositions extrêmement complexes. Satisfaire l'énoncé **(1)** est hors de portée pour tout être humain. Comme cette exigence viole le principe « devoir implique pouvoir » [*ought implies can*], cet énoncé doit être rejeté.

⁷⁰Bykvist et Hattiangadi, *Loc. cit.*

Le second conditionnel, quant à lui, souffre du problème inverse : plutôt que de demander l'impossible de la part des agents doxastiques, il n'exige rien des agents doxastiques⁷¹. En effet, selon (2), le fait que p soit vraie n'implique strictement rien pour les agents doxastiques. Le principe ne fait qu'impliquer que si on a le devoir de croire p , alors p est vraie. De plus, tout comme cet énoncé n'implique rien si p est vraie, il ne prescrit rien si p est fausse : logiquement, si $\neg p$, alors \neg (il est obligatoire de (croire que p)). S'il n'est pas obligatoire pour les agents doxastiques de croire que p , il peut néanmoins être *permis* de croire p , malgré le fait que cette proposition soit fausse, puisque « il n'est pas obligatoire de croire que p » n'est pas équivalent à « il est obligatoire de ne pas croire que p ». Si p est fausse, alors rien ne découle d'autre que le fait que les agents doxastiques n'ont pas le devoir de croire p . Ainsi, Bykvist et Hattiangadi en concluent que, peu importe si p est vraie ou fausse, l'énoncé (2) n'exige rien des agents doxastiques, et est en ce sens inadéquat.

Ainsi, comme les énoncés (1) et (2) sont hautement problématiques, la formulation de la norme de vérité en *portée restreinte* doit être rejetée. Or, l'interprétation en *portée étendue* se révèle également inacceptable. La norme de vérité en portée étendue prend la forme suivante :

(Norme de la croyance – portée étendue) Il est obligatoire de (croire que p si et seulement si p).

Cette norme prescrit et interdit des combinaisons entre une croyance et la vérité (ou la fausseté) de la proposition crue. D'une part, elle est satisfaite (1) lorsqu'un agent croit que p et qu'à la fois p est vraie ; et (2) lorsque ce n'est pas le cas qu'un agent croit que p et qu'à la fois p est fausse. D'autre part, elle n'est pas respectée (1) lorsqu'un agent croit que p et qu'à la fois p est fausse ; et (2) lorsque ce n'est pas le cas qu'un agent croit que p et que p est vraie.

⁷¹ Ibid., 280.

Or, Bykvist et Hattiangadi soulignent que, bien qu'elle ne soit pas affligée des problèmes de l'interprétation en portée restreinte, la formulation en portée étendue ne rend pas adéquatement compte de l'intuition que l'on doit croire le vrai, ni que l'on ne doit pas croire le faux, qui sont pourtant les intuitions motivant la conception normative de la cible de la croyance. En effet, la norme en portée étendue ne prescrit jamais spécifiquement de *croire le vrai* : elle intime seulement de respecter ou d'éviter certaines combinaisons de croyances et d'états du monde.

Par ailleurs, et c'est là un point que ne mettent pas de l'avant Bykvist et Hattiangadi, une telle norme ne laisse aucune place à la suspension du jugement si p est vraie, en plus de générer une asymétrie suspecte entre la suspension du jugement lorsque la proposition est vraie et lorsqu'elle est fausse : supposons que p soit vraie et que je suspende mon jugement quant à p . Si je suspends mon jugement quant à p , alors je ne crois pas que p . La combinaison entre mon attitude quant à p et la vérité de p est la suivante : je ne crois pas que p et à la fois p est vraie. Or, cette combinaison est interdite par la norme en portée élargie. Par lui-même, ce résultat me semble inacceptable. Qui plus est, cependant, si je suspends mon jugement quant à p alors que p est fausse, alors la norme de vérité en portée élargie est satisfaite, puisque je ne crois pas que p et à la fois p est fausse. Intuitivement, cependant, il n'y a rien qui semble cautionner une asymétrie entre la suspension du jugement quant à p lorsque p est vraie et lorsque p est fausse.

De plus, Bykvist et Hattiangadi montrent que l'interprétation en portée étendue viole également le principe « devoir implique pouvoir ». En effet, il existe une proposition complexe qui est le résultat de la conjonction de toutes les propositions nécessairement vraies. Cette proposition est donc elle-même nécessairement vraie. Pour ne pas violer la norme en portée étendue, un agent doxastique peut (1) soit faire en sorte que la proposition devienne fausse et ne

pas croire cette proposition, (2) soit croire cette proposition. Or, comme cette proposition est nécessairement vraie, alors (1) n'est pas une véritable option. Toutefois, (2) n'est pas non plus possible, puisque la proposition résultant de la conjonction de toutes les propositions nécessairement vraies est beaucoup trop complexe pour qu'un être humain puisse la croire. Par conséquent, il est impossible de ne pas violer cette norme. En vertu du principe « devoir implique pouvoir », elle doit donc être rejetée.

Il s'avère ainsi que l'interprétation de la norme en portée étendue souffre également de problèmes irrémédiables. La conclusion qui s'impose est qu'une formulation de la norme de la croyance en termes d'obligation ne résiste pas à l'examen et doit être abandonnée. Cependant, comme le montre Daniel Whiting, il est possible de formuler la norme de la croyance autrement, de sorte qu'elle ne soit pas vulnérable aux objections de Bykvist et Hattiangadi⁷². Pour Whiting, la formulation appropriée de la norme de la croyance est la suivante :

(Norme de la croyance – permission) Il est permis de croire que p si et seulement si p .

Cette formulation de la norme résiste effectivement aux objections soulevées par Bykvist et Hattiangadi. Lorsqu'on interprète l'opérateur « il est permis » en portée restreinte et qu'on scinde le biconditionnel, on obtient les deux énoncés conditionnels suivants :

(1*) Si p est vraie, alors il est permis de (croire que p)

(2*) S'il est permis de (croire que p), alors p est vraie.

Contrairement à la version de l'énoncé **(1)**, l'énoncé **(1*)** n'exige pas des agents doxastiques qu'ils croient toutes les propositions vraies, même les plus complexes. Il stipule simplement qu'il est permis de croire toute proposition vraie. L'énoncé **(2*)**, quant à lui, a pour

⁷²Whiting, *Loc. cit.*

conséquence qu'il est interdit de croire le faux. De plus, cette norme n'interdit pas la suspension du jugement.

Il semble donc que les problèmes suscités par la formulation classique de la norme de vérité en termes d'obligation peuvent être contournés en préférant une formulation alternative de cette norme en termes de ce qu'il est permis de croire. Or, formuler la norme en termes de permission génère à son tour des problèmes pour le tenant de la conception normative de la cible de la croyance.

Permission et transparence

En effet, comme le montrent Ema Sullivan-Bissett et Paul Noordhof, cela le prive d'une explication satisfaisante du phénomène dont le normativisme prétend pouvoir rendre compte : la transparence de la délibération doxastique. Or, la capacité prétendue du normativisme à expliquer la transparence de la délibération doxastique est l'argument principal invoqué en faveur de cette thèse par ses défenseurs⁷³.

Il est aisé de voir pourquoi formuler la norme de la croyance en termes de permission empêche le tenant du normativisme de fournir une explication adéquate de la transparence de la délibération doxastique. Comme présentée plus haut, la transparence de la délibération doxastique est le phénomène selon lequel

(Transparence de la délibération doxastique) La question factuelle « est-ce que p ? » se substitue automatiquement à la question délibérative « devrais-je croire que p ? » [*whether to believe that p*].

⁷³ Ema Sullivan-Bissett et Paul Noordhof, « The transparent failure of norms to keep up standards of belief », *Philosophical Studies*, à paraître, 1-15.

L'explication de ce phénomène avancée par le tenant du normativisme est que la question « devrais-je croire que p ? » est *réglée* [*settled*] par la réponse à la question factuelle « est-ce que p ? », parce que la croyance est soumise à une norme de vérité selon laquelle on doit croire que p si et seulement si p . Arriver à une conclusion quant à la vérité de p nous permettrait de régler la question « devrais-je croire que p ? », parce qu'en vertu de la norme, si p est vraie, alors on doit croire p , et si p est fausse, alors on ne doit pas la croire.

Or, cette explication repose sur une formulation de la norme de vérité en termes de devoirs, qui est inadéquate, comme on l'a vu précédemment. Il faut donc formuler la norme en termes de permission :

(Norme de la croyance – permission) Il est permis de croire que p si et seulement si p .

Si on accepte cette formulation de la norme, cependant, la question factuelle « est-ce que p » ne règle plus la question délibérative initiale, « devrais-je croire que p ? ». En effet, si p est vraie, alors en vertu de la norme, il m'est *permis* de croire que p , et si p est fausse, il ne m'est pas permis de croire que p . Qu'il me soit permis de croire que p ne me permet évidemment pas de conclure que je devrais croire que p : s'il est permis de croire p sans qu'il ne soit obligatoire de croire p , alors c'est qu'il est aussi permis de ne pas croire p ⁷⁴. L'appel à une version plausible de la norme de la croyance implique que la réponse à la question « est-ce que p ? » ne règle pas la question « devrais-je croire que p ? ». Ainsi, le normativisme ne permet pas de donner une explication satisfaisante de la transparence de la délibération doxastique qu'il promettait d'expliquer.

En somme, il semble que la conception normative soit affligée de problèmes importants. En premier lieu, la formulation la plus populaire de la norme, qui stipule qu'il est obligatoire de

⁷⁴Ibid., 3.

croire p si et seulement si p , a des conséquences inacceptables et ce, peu importe comment elle est comprise. Le tenant de la conception normative doit donc se rabattre sur une formulation beaucoup plus faible de la norme, selon laquelle il est *permis* de croire que p si et seulement si p . Cette formulation le prive toutefois d'une explication satisfaisante du phénomène de la transparence doxastique. Or, le principal argument en faveur de la conception normative est sa capacité supposée à expliquer ce phénomène. Par conséquent, il ne semble plus y avoir de raison d'y adhérer.

2.2.2. La conception téléologique de la cible de la croyance

On a vu que la conception normative de la cible de la croyance, qui constitue la voie la plus directe en faveur du normativisme doxastique, ne soutient pas adéquatement cette idée. L'alternative à la conception normative est la conception dite « téléologique » de la croyance, selon laquelle affirmer que « la croyance vise la vérité » signifie que croire que p implique de viser à croire que p si et seulement si p est vraie.

La conception téléologique de la cible de la croyance a elle aussi été invoquée pour défendre l'idée qu'il y aurait une normativité doxastique⁷⁵. Cependant, la nature de cette normativité est différente de la normativité associée à la conception normative de la cible de la croyance. En effet, dans le cas de la conception téléologique de la croyance, la normativité en question est *instrumentale* : ce que nous avons des raisons de croire provient d'une certaine finalité, un *telos* qu'a la croyance.

⁷⁵Velleman, « On the aim of belief », 245. Parmi les tenants de la conception téléologique, les uns considèrent qu'elle explique la normativité doxastique, tandis que d'autres la considèrent comme une véritable alternative à la thèse de la normativité doxastique (c'est apparemment le cas de Steglich-Petersen).

Comme l'a montré Hamid Vahid, la conception téléologique de la cible de la croyance peut être interprétée de deux façons⁷⁶. Une première façon fait de la vérité l'objectif des *agents* doxastiques, en tant qu'agents, lorsqu'ils et elles forment des croyances : il s'agit alors d'un objectif *externe* à la croyance. Selon cette interprétation, j'aurais moi-même le but *personnel* de croire le vrai lorsque je forme des croyances.

(Conception personnelle de la cible de la croyance) Pour tout agent doxastique A , A a l'objectif personnel de croire que p si et seulement si p .

Une seconde manière de comprendre la notion de cible de la croyance est de considérer la vérité comme l'objectif de l'état mental qu'est la croyance : dans ce cas, il s'agit d'un objectif *interne* à la croyance.

(Conception fonctionnelle de la cible de la croyance) Pour toute croyance C , C a pour fonction d'être vraie.

Tandis que la conception personnelle de la cible de la croyance, comme son nom l'indique, attribue l'objectif de croire le vrai à une personne, la conception fonctionnelle situe le but de croire le vrai au niveau sous-personnel [*sub-personal*] : l'objectif de vérité de la croyance serait parallèle à l'objectif de pomper le sang qu'a le cœur. Tout comme on peut très bien attribuer l'objectif de pomper du sang au cœur sans l'attribuer à la personne qui possède ce cœur, on peut également attribuer l'objectif d'être vraie à la croyance sans l'attribuer à l'agent qui forme, maintient et révisé des croyances.

⁷⁶ Hamid Vahid, « Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals », *Philosophical Studies* 131, no 2 (2006): 316-17.

La plupart des tenants de la conception téléologique de la croyance acceptent une interprétation comprenant à la fois cible personnelle et cible fonctionnelle. Velleman, par exemple, affirme que

[the teleological conception of belief] leaves open how the aim is realized. It allows but does not require the aim of belief to be an aim on the part of the believer ; it allows but does not require the aim of belief to admit a naturalistic reduction. The conception merely requires that belief aim at the truth in some way or other, there being a broad spectrum of ways in which it might do so.⁷⁷

De même, un autre défenseur notoire de la conception téléologique, Asbjørn Steglich-Petersen, soutient que

[...] the aim can be realized different ways, according to whether it is realized in the believer, or, as we must also allow, in some subintentional intentions in the form of truth-regulated, and presumably naturally selected, mechanisms.⁷⁸

Je soutiendrai que ni la conception personnelle, ni la conception fonctionnelle de la cible de la croyance ne sont viables. Par conséquent, la conception admettant les deux types de cible doit également être rejetée.

2.2.2.1. La vérité, cible des agents doxastiques ?

La conception personnelle de la cible de la croyance explique l'idée que la croyance est soumise à un standard de vérité ainsi : les croyances vraies seraient correctes parce que nous aurions atteint notre but en tant qu'agents doxastiques, et les croyances fausses incorrectes ou défectueuses parce que nous aurions échoué à atteindre ce but. C'est du fait que nous ayons nécessairement ce but en tant qu'agents doxastiques que dériveraient nos raisons de croire. Selon

⁷⁷Velleman, « On the aim of belief », 252.

⁷⁸Steglich-Petersen, *Loc. cit.*, 2006, 510.

une conception répandue des raisons et de la normativité d'inspiration humienne, que Charles Côté-Bouchard nomme « l'internalisme des raisons », les raisons d'agir ou de croire que nous avons proviennent de nos buts : selon cette conception, « lorsqu'une considération C est une authentique raison pour [un agent A] de Φ , C tire sa force normative [...] du fait que A a un but que Φ contribuerait à atteindre⁷⁹ ». Nos raisons de croire sont des faits qui indiquent que nous atteignons la cible que nous avons lorsque nous croyons. Ainsi, le fait qu'en tant qu'agents doxastiques, nous aurions nécessairement la cible de croire le vrai ferait en sorte que nos raisons de croire seraient uniquement de nature épistémique.

2.2.1.2. Problèmes pour la conception personnelle de la cible de la croyance

D'emblée, la conception personnelle de la cible de la croyance pose problème. En effet, si on conçoit cet objectif en termes de *ce que l'on désire*, de *ce que l'on veut* ou de *ce qu'on a l'intention* de croire, sa fausseté est évidente.

La conception personnelle de la cible de la croyance n'est viable que si nous avons *nécessairement*, en toutes circonstances, la cible de former des croyances vraies. Il est indéniable que nous avons le plus souvent l'intention de croire le vrai : en règle générale, avoir des croyances vraies nous aide à mieux naviguer dans notre environnement. Or, il est tout aussi évident nous n'avons pas *toujours* cette intention, comme le fait valoir Côté-Bouchard⁸⁰. En plusieurs circonstances, nous avons l'intention de *ne pas croire* ce qui est vrai : on peut penser à un père qui ne voudrait tout simplement pas croire que son fils est coupable de meurtre, malgré la preuve accablante présentée en cour. Par ailleurs, il nous arrive fréquemment d'être irrité

⁷⁹ Charles Côté-Bouchard, « Can the aim of belief ground epistemic normativity? », *Philosophical Studies* 173, no 12 (2016): 3190, doi:10.1007/s11098-016-0657-8.

⁸⁰ Ibid., 3191.

lorsque notre ami nous révèle le dénouement d'un film ou d'un roman : dans ces cas, nous préférons souvent ou bien ne pas former la croyance en question, malgré sa vérité, ou bien que notre ami nous ait menti ou induit en erreur. Ces exemples suffisent pour montrer que la conception personnelle de la cible de la croyance ne tient pas si on conçoit l'objectif de croire le vrai comme l'intention, le désir ou la volonté de croire le vrai.

Il subsiste néanmoins une manière de soutenir l'interprétation personnelle. Le tenant de la conception personnelle de la cible de la croyance peut en effet argumenter que notre processus de formation délibérée de croyances témoigne sans équivoque d'un engagement de tous les agents doxastiques envers l'objectif de croire le vrai. En effet, la transparence caractérisant la délibération doxastique serait révélatrice de l'objectif de croire le vrai qu'ont tous les agents doxastiques : si la question factuelle « est-ce que p ? » se substitue automatiquement et systématiquement à la question délibérative « devrais-je croire que p ? » [*whether to believe that p*] c'est non pas parce que nous jugeons que nous devrions avoir cette croyance si et seulement si elle est vraie, comme le défend le normativisme, mais parce que nous avons l'objectif exclusif de croire une proposition si et seulement si elle est vraie, comme l'affirme Steglich-Petersen.

[...] if belief can be defined as the attitude of accepting a proposition with the aim of thereby accepting a truth, transparency in deliberation over whether to believe that p can be explained by the aim one necessarily adopts in posing that question, because the only considerations that could decide whether believing p would further that aim are considerations that bear on whether p is true⁸¹.

Si on présume que la transparence est vraie, cette explication laisse la porte ouverte à une objection majeure contre la conception personnelle de la cible de la croyance que l'on doit à

⁸¹Asbjørn Steglich-Petersen, « Does Doxastic Transparency Support Evidentialism? », *Dialectica* 62, no 4 (2008): 546, doi:10.1111/j.1746-8361.2008.01161.x.

David Owens⁸². Celui-ci soutient que la « cible » de la croyance n'est pas une véritable cible puisqu'elle n'interagit pas avec les autres buts des agents de la manière qui est normalement caractéristique du fait d'avoir des buts. Remarquons que, lorsque nous avons le but de faire quelque chose, ce but peut interagir avec nos autres buts de diverses manières : il peut entrer en conflit avec ces autres buts, par exemple, ou être comparé aux autres de manière à ce qu'on choisisse celui que l'on veut privilégier. Par exemple, je pourrais avoir pour buts de présenter mes travaux à une conférence à Toronto en août ainsi que de partir en vacances pendant la même période. Ces deux buts entrent en conflit, ce qui me laisse plusieurs options : d'une part, je pourrais choisir de privilégier l'un des deux et d'abandonner l'autre. D'autre part, je pourrais choisir de faire un compromis, et décider par exemple de passer mes vacances à Toronto après ma conférence, de manière à ce que mon but de présenter une conférence en août à Toronto et le but de partir en vacances soient tous deux atteints. Ainsi, lorsqu'on a normalement un but, celui-ci peut être comparé avec d'autres buts, ou entrer en conflit avec ceux-ci.

Selon Owens, il est *essentiel*, pour qu'une activité soit orientée vers un but en un sens non métaphorique, que le but de cette activité puisse interagir avec d'autres buts de la manière que l'on vient d'exposer. Comme il le souligne, pour que l'idée que la croyance a pour but ou cible la

⁸²Owens, *Loc. cit.* Dans le chapitre 3, j'argumente que la transparence ne caractérise pas la délibération doxastique – c'est-à-dire que nous pouvons être sensibles à des considérations non épistémiques lors de notre délibération doxastique. Néanmoins, plusieurs théoriciens de la visée de la croyance jugent que la transparence constitue d'un *datum* à expliquer. Les considérations concernant le fait que nous n'avons pas en tout temps le désir, la volonté ou l'intention de croire le vrai apparaissent suffisantes pour rejeter la conception personnelle de la visée de la croyance. Je présente tout de même l'objection d'Owens d'une part parce qu'il s'agit d'une objection importante qu'on retrouve à maintes reprises dans les recherches sur le sujet et d'autre part pour montrer que, même s'il s'avérait en fin de compte que la délibération doxastique était caractérisée par la transparence, cela ne permettrait pas de soutenir la conception personnelle de la visée de la croyance.

vérité possède un véritable pouvoir explicatif, il faut que la conception du « but » de la croyance concorde avec notre conception ordinaire de ce qu'est avoir un but.

The truth-aim theory seeks to explain both the correctness condition of belief and the role of evidence in justifying belief by ascribing a *purpose* to every believer. If this talk of purpose is to be more than an empty metaphor, the notion of purpose invoked must be one that does explanatory work for us outside the domain of epistemic norms. And, surely, it is our ordinary notion of a purpose which the truth-aim theorist means to be employing⁸³.

Or, argumente Owens en traçant une analogie détaillée avec l'action de deviner [*to guess*], le but de la croyance n'interagit pas avec nos autres buts de la manière dont nos buts ordinaires interagissent entre eux. En effet, la transparence de la délibération doxastique exclut complètement la possibilité que des considérations n'ayant pas trait à la vérité puisse jouer un quelconque rôle dans la formation, le maintien et l'abandon réfléchi de nos croyances. Si le « but » de la croyance en était véritablement un, alors il devrait pouvoir interagir avec nos autres buts : par exemple, si j'avais également pour but de former des croyances aux conséquences morales positives, alors je devrais être en mesure de soupeser le « but » d'avoir des croyances vraies avec cet autre but et de délibérer afin de déterminer lequel des deux prévaudra advenant l'impossibilité de les respecter tous deux. Cependant, en vertu de la transparence de la délibération doxastique, aucun but ne peut interagir avec le « but » d'avoir des croyances vraies, car la question « est-ce que *p*? » occupe toute la place lors de la délibération visant à répondre à la question « devrais-je croire que *p*? ». Ainsi, le « but » de la croyance n'en serait donc pas véritablement un, et il faudrait par conséquent abandonner l'idée qu'en tant qu'agents doxastiques, nous avons l'objectif de croire le vrai.

⁸³ Ibid., 295.

Il est possible de répondre à cette objection de deux manières. D'une part, les tenants de la conception téléologique peuvent soutenir que la cible de la croyance interagit bel et bien avec d'autres cibles. D'autre part, ils peuvent nier que la possibilité de comparer les cibles est essentielle pour qu'on puisse affirmer qu'une activité est dirigée vers un but⁸⁴. Or, aucune de ces stratégies n'apparaît viable. Supposons d'une part que la cible de la croyance interagit bel et bien avec d'autres objectifs : il ne semble simplement plus vrai que nous avons toujours, en tant qu'agents doxastiques, l'objectif de croire le vrai. En effet, si le but de la croyance pouvait interagir avec d'autres buts, nous pourrions tenir compte de considérations non épistémiques lors de la délibération doxastique, et décider de laisser primer des objectifs pratiques plutôt que l'objectif de croire le vrai. De plus, comme le souligne Ema Sullivan-Bissett, soutenir que le but de la croyance peut être comparé à d'autres buts prive le tenant de la conception personnelle d'une explication de la transparence de la délibération doxastique, qui est précisément le phénomène sur lequel il se base pour soutenir l'idée que nous avons tous, en tant qu'agents doxastiques, l'objectif de croire le vrai⁸⁵.

L'autre réponse possible de la part du tenant de la conception personnelle est de soutenir que, bien que le but de la croyance n'interagisse pas avec d'autres buts, il s'agit néanmoins bel et bien d'un authentique but. Or, Ema Sullivan-Bissett remarque à juste titre qu'aucun tenant du téléologisme n'a remis en question la caractérisation des buts présentées par Owens, et que cela suggère qu'il ne s'agit pas d'une avenue prometteuse⁸⁶. Il faudrait, pour qu'une telle réponse soit concluante, justifier pourquoi le but de la croyance en serait véritablement un même s'il diffère

⁸⁴Asbjørn Steglich-Petersen, « Weighing the aim of belief », *Philosophical Studies* 145, no 3 (2009): 399.

⁸⁵Ema Sullivan-Bissett, « Explaining doxastic transparency: aim, norm, or function? », *Synthese* 195, no 8 (2017): 3458-59, doi:10.1007/s11229-017-1377-0.

⁸⁶Ibid., 3458.

de tous les autres buts en ce qu'il lui est impossible d'interagir avec d'autres objectifs de l'agent, tout en évitant de faire de l'idée que la croyance a pour but la vérité une métaphore.

Ainsi, il semble qu'à l'instar de la conception normative de la cible de la croyance, la conception personnelle soit affligée de problèmes importants qui suggèrent qu'elle n'est pas viable. Il reste donc à examiner une seule interprétation de l'idée que la croyance vise la vérité : la conception fonctionnelle.

2.2.2.2. La vérité, fonction de la croyance ?

Comme l'exprime clairement Côté-Bouchard, selon la conception fonctionnelle de la cible de la croyance, « dire que la croyance vise la vérité équivaut à dire qu'elle a pour fonction [*function* ou *purpose*] d'être vraie⁸⁷ ». Bien que d'ordinaire, cela ne soit pas précisé, il semble que la meilleure manière de comprendre cette idée de « fonction » soit en un sens biologique, comme le suggère le passage suivant de Bird :

[c]ognitive faculties have essential functions, as do bodily organs and the like. The function of the liver is to filter toxic impurities out the blood. Likewise, the function of the faculty of belief is to produce truth/knowledge (depending which you think the aim is).⁸⁸

Ainsi, la croyance aurait pour fonction d'être vraie, au sens où il s'agirait du résultat d'un processus sélectionné pour former des représentations justes de la réalité. Cette idée est fortement soutenue par des considérations relatives à l'avantage évolutif que procure le fait de disposer d'une représentation adéquate de la réalité. En effet, en règle générale, agir sur la base de croyances vraies permet des actions plus efficaces et qui ont plus de chances de réussir que si l'on agit sur la base de croyances fausses : par exemple, si je suis perdu en forêt, mon désir de

⁸⁷Côté-Bouchard, *Loc. cit.*, 3187.

⁸⁸Alexander Bird, « Justified judging », *Philosophy and Phenomenological Research* 74, no 1 (2007): 94., cité dans Côté-Bouchard, *Loc. cit.*, 3187.

manger sera plus aisément comblé si j'ai la croyance véridique qu'il y a des baies comestibles à proximité, et je prendrai des précautions salvatrices si j'ai la croyance vraie qu'un ours parcourt les environs. Comme l'expliquent Ryan McKay et Daniel Dennett,

A prevailing assumption is that beliefs that maximise the survival of the believer will be those that best approximate reality (Dennett 1971; 1987; Fodor 1983; 1986; Millikan 1984a; 1984b; 1993). Humans are thus assumed to have been biologically engineered to form true beliefs – by evolution. On this assumption, our beliefs about the world are essentially tools that enable us to act effectively in the world.⁸⁹

Cette conception de la croyance permet également d'expliquer pourquoi le processus de formation de croyances a généralement comme *input* des données probantes. En effet, pour procurer un avantage évolutif ayant mené à leur sélection, les mécanismes de production de croyances ne doivent pas produire des croyances vraies de manière aléatoire et accidentelle : il faut que le processus de formation de croyances soit fiable – et repose, par conséquent, sur des données probantes qui servent d'indicateurs de la vérité de nos croyances. McKay et Dennett continuent :

Moreover, to be reliable, such tools must be produced in us, it is assumed, by systems designed (by evolution) to be truth-aiming, and hence (barring miracles) these systems must be designed to generate grounded beliefs (a system for generating ungrounded but mostly true beliefs would be an oracle, as impossible as a perpetual motion machine). Grounded beliefs are simply beliefs that are appropriately founded on evidence and existing beliefs [...]⁹⁰.

⁸⁹Ryan T. McKay et Daniel C. Dennett, « The Evolution of Misbelief », *Behavioral and Brain Sciences* 32, no 6 (2009): 493, doi:10.1017/S0140525X09990975.

⁹⁰ Ibid., 493-94.

Selon cette conception de la cible de la croyance, les croyances fausses seraient des croyances qui résulteraient d'un dysfonctionnement du processus de formation de croyances, qui ne remplirait plus alors la fonction pour laquelle il a été sélectionné⁹¹.

Problèmes pour la conception fonctionnelle de la cible de la croyance

La conception fonctionnelle de la cible de la croyance souffre de deux problèmes : en premier lieu, elle ne permet pas de fonder la normativité de la croyance que l'appel à une cible de la croyance est censé justifier, et d'autre part, elle est simplement fausse.

Bien qu'elle résiste mieux à l'examen que les autres conceptions de la cible de la croyance, la conception fonctionnelle ne permet pas de soutenir l'idée qu'il y aurait une normativité doxastique robuste, c'est-à-dire une normativité qui générerait de véritables prescriptions pour les agents doxastiques. La conception fonctionnelle de la cible de la croyance préserve l'idée d'un standard de vérité pour les croyances : puisque les croyances remplissent leur fonction uniquement lorsqu'elles sont vraies, elles sont correctes (en tant que croyances) si et seulement si vraies. Or, comme le souligne Charles Côté-Bouchard, plusieurs standards relatifs à la *fonction* ne sont pas source d'une normativité robuste⁹² : que les membres de l'Inquisition aient pour fonction de brûler des hérétiques et qu'il soit donc correct pour les Inquisiteurs, *en tant qu'Inquisiteurs*, de brûler des hérétiques ne génère pas pour eux des raisons de brûler des hérétiques.

Tout comme le fait que la fonction du cœur est de pomper le sang, mais qu'on ne peut en dériver l'obligation d'avoir un cœur qui pompe du sang, le fait qu'être vraie constitue la fonction

⁹¹Ibid., 494.

⁹²Côté-Bouchard, *Loc. cit.*, 3188.

de la croyance ne génère pas l'obligation d'avoir des croyances vraies. En fait, les fonctions biologiques ne sont simplement pas sources d'obligations, comme le fait remarquer à juste titre David Papineau.

As I understand claims about biological functions, they are equivalent to claims about selectional histories. They report on the effects for which certain items were selected in the past. Now, it certainly does not follow, just because some item was selected for some effect in the past, that it is valuable that it should produce this effect. For example, certain human hormones have been selected to make us act aggressively in competitive situations. But this does not mean that we ought so to act. Talk in terms of biological 'norms' if you wish. But do not conflate them with genuinely prescriptive norms⁹³.

Dériver une norme de la fonction biologique consiste à inférer un *devoir-être* de ce qui *est*, ce qui est généralement jugé inacceptable. Ainsi, il n'y aurait aucune norme prescriptive qui découlerait du fait que la croyance a pour fonction d'être vraie, et pas de véritable normativité doxastique. Cela n'est toutefois pas le seul problème de la conception fonctionnelle de la cible de la croyance.

En effet, non seulement l'explication de la cible de la croyance en termes de fonction ne permet pas de fonder la normativité de la croyance, mais encore, il existe de bonnes raisons de douter de sa véracité. Elle implique que toute croyance fausse ne remplit pas sa fonction, biologiquement parlant. Ainsi, s'il existait une certaine classe de croyances qui, tout en étant le produit de mécanismes de formation de croyances remplissant leur fonction, sont systématiquement fausses, il faudrait rejeter cette conception de la cible de la croyance. Or, comme l'ont soutenu de manière convaincante McKay et Dennett, il existe bien une telle classe

⁹³Papineau, « There Are No Norms of Belief », 73.

de croyances : ce sont les croyances qu'ils nomment « *adaptive misbeliefs*⁹⁴ », expression que je traduirai par « croyances erronées adaptatives ».

Les croyances erronées adaptatives présentent quatre caractéristiques : 1) il s'agit de véritables croyances [*bona fide* beliefs] ; 2) qui sont fausses, ou du moins, qui exagèrent grossièrement la réalité ; 3) qui sont adaptatives, c'est-à-dire qu'elles procurent ou ont procuré de manière directe aux agents qui les ont un avantage évolutif qui n'est pas simplement de l'ordre du bien-être psychologique, mais avant tout de l'ordre de la survie et de la reproduction ; 4) qui ont des effets positifs systématiques et récurrents, et non simplement accidentels ou occasionnels. Ces croyances sont le résultat de systèmes de production de croyances sélectionnés en vue de ces résultats, et non de simples produits dérivés accompagnant certains mécanismes de production de croyances fonctionnant normalement⁹⁵.

Selon McKay et Dennett, il existe au moins une classe de croyances qui peuvent être catégorisées comme des croyances erronées adaptatives : ce sont les illusions positives, qui incluent des « auto-évaluations positives irréalistes, des perceptions exagérées de contrôle ou de maîtrise de soi ainsi qu'un optimisme irréaliste à propos du futur⁹⁶ ». Par exemple, la plupart des gens ont tendance à se considérer meilleurs que la norme sur le plan de l'honnêteté, de l'intelligence, de l'originalité ; en fait, cette tendance s'applique à « la plupart des dimensions qui sont subjectivement ou socialement désirables⁹⁷ » – de plus, la majorité pense avoir *moins*

⁹⁴McKay et Dennett, *Loc. cit.*, 2009.

⁹⁵Ryan T. McKay et Daniel C. Dennett, « Our Evolving Beliefs about Evolved Misbelief », *Behavioral and Brain Sciences* 32, no 6 (décembre 2009): 550, doi:10.1017/S0140525X09991555. Je me fie également sur le très bon résumé qu'en fait Nancy Snow. Nancy E. Snow, « Adaptive Misbeliefs, Value Trade-Offs, and Epistemic Responsibility », dans *Epistemic Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 2018), doi:10.1093/oso/9780198779681.003.0003.

⁹⁶McKay et Dennett, *Loc. cit.*, 2009, 505.

⁹⁷Ibid.

tendance à ces biais favorables que la personne moyenne⁹⁸. Ces tendances se retrouvent également dans le jugement des individus à propos de leur entourage, notamment ceux qui concernent les partenaires et la famille. Ces illusions positives ont deux avantages adaptatifs clairs et bien soutenus par la recherche : en premier lieu, ils contribuent à la reproduction de l'espèce. Les illusions positives à propos des partenaires solidifient les liens parentaux de manière à assurer que les jeunes enfants reçoivent les ressources, les soins et de la protection qu'ils requièrent, tandis que les illusions positives à propos des enfants facilitent l'octroi de soins parentaux. En second lieu, les illusions positives ont un effet positif direct sur la santé en contribuant à réguler les réponses physiologiques et neuroendocriniennes aux situations de stress, qui, lorsqu'elles sont chroniques ou récurrentes, ont un effet nocif sur la santé. Par exemple, les croyances positives, mais irréalistes concernant notre propre condition de santé et notre capacité à l'influencer sont associées à une meilleure santé et à une plus grande longévité, notamment chez les patients atteints du SIDA⁹⁹.

Les illusions positives, concluent McKay et Dennett, constituent des croyances fausses qui sont néanmoins le résultat de mécanisme de production de croyances sélectionnés dans le but de produire de telles croyances. L'idée que les mécanismes de production de croyances auraient évolué avec la cible unique de produire des croyances vraies pouvant guider nos actions de manière à ce que celles-ci aient, de manière générale, plus de chances de réussir est intuitivement plausible, mais la réalité s'avère beaucoup plus nuancée.

[B]ecause our belief states have complex effects beyond simply informing our deliberations – they flavour our attitudes and feed our self-images – and complex causes that can create additional ancillary effects, such as triggering emotional adjustments and immune reactions,

⁹⁸Ibid.

⁹⁹Ibid., 506.

the dynamics of actual belief generation and maintenance create a variety of phenomena that might be interpreted as evolved misbeliefs¹⁰⁰.

En raison de l'existence de croyances erronées adaptatives, on doit conclure qu'il n'est pas vrai que la croyance a pour fonction d'être vraie. Tout comme la conception normative et la conception personnelle de la cible de la croyance, la conception fonctionnelle doit être rejetée.

2.3. Conclusion

En somme, il semble que l'appel à la cible de la croyance ne permet pas de soutenir adéquatement l'idée qu'il y aurait une normativité propre à la croyance, parce que chacune des conceptions de la cible de la croyance, qu'elle soit normative, personnelle ou fonctionnelle, pose d'importants problèmes. Il s'avère en effet impossible de formuler une norme de vérité qui puisse expliquer la transparence doxastique sans générer des devoirs absurdes, ce qui plombe la conception normative, puisque la capacité supposée de la conception normative de la cible de la croyance est avancée par ses tenants comme une raison décisive de la préférer aux autres interprétations. Cela n'implique pas que la formulation de la norme en termes de permission est fautive, mais seulement qu'il ne semble plus y avoir de raison motivant l'interprétation normative de la cible de la croyance. Il revient alors au tenant de la conception normative de la visée de la croyance de présenter un tel argument.

L'idée que les agents doxastiques auraient tous pour but de croire le vrai apparaît quant à elle insoutenable, d'une part parce qu'en plusieurs circonstances, nous n'avons simplement pas l'intention, le désir ou la volonté de croire le vrai, et d'autre part parce que la formation de croyances ne semble pas véritablement orientée vers un but à proprement parler. Quant à la

¹⁰⁰Ibid., 508.

conception de la cible de la croyance restante, la conception fonctionnelle, qui ne permet de comprendre le standard de vérité de la croyance qu'en termes descriptifs et non normatifs, elle est inadéquate, puisqu'il existe une certaine classe de croyances produites par des processus fonctionnant normalement et qui sont systématiquement fausses : les croyances erronées adaptatives.

Deux conclusions peuvent être tirées de ces considérations : en premier lieu, l'idée que la croyance « vise la vérité » souffre de problèmes assez importants pour la remettre en question. D'autre part, s'il s'avère que l'idée que la croyance a pour cible la vérité doit être abandonnée, il faut alors également rejeter le normativisme doxastique, compris comme la thèse selon laquelle il serait constitutif de la croyance d'être gouvernée par une norme de vérité. Ainsi, s'il y a des normes qui régissent la croyance, celles-ci n'incluent pas la norme de vérité ou sont extrinsèques à la croyance, au sens où elles ne découlent pas de sa nature même.

Comment, cependant, concevoir adéquatement la croyance ? L'appel à une cible constitutive de la croyance n'a en effet pas seulement la fonction d'expliquer la normativité associée à la croyance, mais sert également à différencier la croyance d'autres attitudes propositionnelles cognitives qui impliquent de se représenter ou d'accepter une proposition comme vraie. Bien que donner une définition de la croyance soit hors de la portée de ce mémoire, il reste néanmoins adéquat de souligner une piste de solution. On peut remarquer que les conceptions de la croyance fondées sur la cible de la croyance concentrent leur attention sur la manière dont cet état mental est formé et régulé. Cependant, une longue tradition en philosophie de l'esprit et en épistémologie formelle a mis l'accent sur la manière dont les croyances disposent à agir¹⁰¹. Ces conceptions de la croyance, dites « motivationnelles », ont été

¹⁰¹ Kenny Easwaran, « The Tripartite Role of Belief », *Res Philosophica* 94, no 2 (2017): 189-206.

la cible de critiques importantes formulées par J. David Velleman¹⁰². Néanmoins, une série de réponses tendent à montrer que ces objections échouent¹⁰³. Il semble donc que la conception motivationnelle de la croyance pourrait constituer une alternative plausible aux conceptions fondées sur la cible de la croyance.

La conséquence pour le débat entre pragmatistes et anti-pragmatistes est que ces derniers ne peuvent plus faire aisément appel à l'idée qu'il y aurait une normativité propre à la croyance qui serait de nature épistémique pour nier qu'il existe des raisons pratiques de croire. Cette conclusion n'implique pas pour autant que de telles raisons existent. Cependant, c'est tout un pan de la stratégie constitutiviste en faveur de l'anti-pragmatisme qui se révèle problématique. Il reste néanmoins à voir si certaines autres caractéristiques de la croyance peuvent justifier l'anti-pragmatisme.

¹⁰²Velleman, « On the aim of belief ». § Can't belief be defined by its motivational role? .

¹⁰³ Lucy O'Brien, « Imagination and the motivational view of belief », *Analysis* 65, no 1 (2005): 55-62; Neil Van Leeuwen, « The Motivational Role of Belief », *Philosophical Papers* 38, no 2 (1 juillet 2009): 219-46, doi:10.1080/05568640903146534.

Chapitre 3 : Les raisons pratiques peuvent-elles motiver la formation de croyances ?

Résumé – Une stratégie anti-pragmatiste courante consiste à invoquer certains phénomènes psychologiques concernant la formation de croyances pour soutenir qu’il est impossible pour les raisons pratiques de motiver la formation de croyances et que, par conséquent, les raisons pratiques de croire ne respectent pas une contrainte plausible sur les raisons normatives : pour que f soit une raison pour un agent A de Φ , A doit pouvoir Φ pour la raison que f . On en conclut alors que les raisons pratiques ne seraient pas de véritables raisons normatives de croire. Après avoir exposé l’argument et les considérations sur lesquelles il repose, j’expose et évalue deux stratégies possibles pour lui résister. Je conclus que les raisons pratiques peuvent en certaines circonstances respecter cette contrainte sur les raisons normatives et que, par conséquent, l’argument basé sur l’impuissance motivationnelle des raisons pratiques n’est pas viable.

3.1. Raisons normatives, motivation et anti-pragmatisme

Il est très courant de considérer qu’un fait ne peut être une raison normative de Φ pour un agent A que s’il est possible pour A de Φ pour cette raison – autrement dit, pour que R soit une raison normative pour A de Φ , il doit être possible pour l’agent d’être motivé à Φ par R ¹⁰⁴. Appelons ce

¹⁰⁴ Edward Jarvis Bond, *Reason and value* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1980); Alan H Goldman, *Reasons from within: Desires and values* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Bernard Williams,

lien entre raisons motivantes et raisons normatives « contrainte motivationnelle ». En paraphrasant Bernard Williams, on peut formuler cette contrainte ainsi :

(Contrainte motivationnelle) Un fait est une raison normative pour A de Φ seulement s'il peut être une raison pour laquelle A Φ ¹⁰⁵.

Cette contrainte a été utilisée comme prémisse dans ce qui constitue probablement l'argument le plus fréquemment rencontré et le plus probant en faveur de l'anti-pragmatisme, que l'on trouve sous diverses formes dans les travaux de Thomas Kelly et Nishi Shah¹⁰⁶. La structure générale de l'argument est la suivante :

- (1) On affirme qu'en vertu de la psychologie humaine, les considérations pratiques ne peuvent être des raisons pour lesquelles on forme une croyance ;
- (2) On affirme qu'un fait peut être une raison normative pour A de Φ seulement si ce fait peut être une raison pour laquelle A Φ ;
- (3) On en conclut que les considérations pratiques ne peuvent être des raisons normatives de croire.

Dans son article *The Rationality of Belief and Other Propositional Attitudes*, Thomas Kelly offre un exemple paradigmatique de ce raisonnement.

The mere realization that my believing some proposition would issue in good consequences *does not result in my believing* that proposition. On the other hand, the realization that I have

dir., « Internal and external reasons », dans *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 101-13, doi:10.1017/CBO9781139165860.009; David Wong, « Moral Reasons: Internal and External », *Philosophy and Phenomenological Research* 72, no 3 (2006): 436-558. Cités dans Neil Sinclair, « On the Connection between Normative Reasons and the Possibility of Acting for Those Reasons », *Ethical Theory and Moral Practice* 19, no 5 (2016): 1211-23, doi:10.1007/s10677-016-9731-8.

¹⁰⁵ Williams, « Internal and external reasons », 106.

¹⁰⁶ Kelly, *Loc. cit.*; Shah, *Loc. cit.*, 2006.

strong evidence that some proposition is true typically does result in my believing that proposition. With respect to beliefs, practical considerations seem to be *psychologically impotent* in a way that epistemic considerations are not. And it is tempting to conclude from this that *practical considerations are irrelevant to a belief's rationality*¹⁰⁷. (je souligne)

Bien qu'il s'agisse d'une considération puissante en faveur de l'anti-pragmatisme, l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des raisons pratiques a fait l'objet de nombreuses critiques de la part des tenants du pragmatisme. Dans ce chapitre, j'expose et évalue ce que je juge être les contre-arguments les plus forts formulés par les pragmatistes. J'en conclus qu'on dispose de bonnes raisons de considérer que l'argument échoue.

3.1.1. La contrainte motivationnelle

Pourquoi penser que les raisons normatives doivent être en mesure de motiver les agents qui les possèdent ? La principale raison évoquée dans les recherches sur les raisons de croire est que l'un des rôles essentiels des raisons normatives est de *guider* les agents vers une action ou une croyance¹⁰⁸. Pour saisir l'intuition derrière la contrainte motivationnelle, on peut considérer une situation dans laquelle un individu *A* offre conseil à son ami *B* qui se demande s'il devrait Φ . On ne jugerait pas que *A* offre un bon conseil ou présente de bonnes raisons de Φ à *B* s'il lui présentait des considérations sur la base desquelles *B* serait absolument incapable de Φ , ou, autrement dit, s'il était impossible pour *B* d'être influencé par ces considérations dans sa délibération quant à Φ . Ainsi, il semble que, pour que *R* soit une raison normative pour un agent *A* de Φ , il doit être possible pour *A* de Φ pour cette raison.

¹⁰⁷Kelly, *Loc. cit.*, 166.

¹⁰⁸Shah, *Loc. cit.*, 2006, 485; Jonathan Way et Daniel Whiting, « Reasons and Guidance (or Surprise Parties and Ice Cream) », *Analytic Philosophy* 57, no 3 (2016): 214, doi:10.1111/phib.12086; Sinclair, *Loc. cit.*, 1222.

Dans sa formulation initiale, la contrainte motivationnelle est imprécise ; il est nécessaire d'établir ce que signifie l'énoncé « R peut être la raison pour laquelle $A \Phi$ ». Une interprétation plausible, avancée par Shah et tributaire des travaux de Bernard Williams, est que R peut être la raison pour laquelle un agent $A \Phi$ lorsqu'elle peut disposer cet agent à Φ à la manière d'une prémisse dans une délibération à propos de Φ ¹⁰⁹. Cette interprétation de la contrainte motivationnelle vise à rendre compte de l'idée que les raisons ont un lien intrinsèque avec le raisonnement. Dans les mots de Searle, « on doit pouvoir raisonner avec les raisons¹¹⁰ » [*you have to be able to reason with reasons*]. De plus, lorsque nous faisons jouer à une considération le rôle de prémisse dans une délibération, nous témoignons du fait que nous reconnaissons qu'il s'agit d'une raison qui compte en faveur d'une certaine conclusion et, sur la base de cette reconnaissance, nous laissons cette considération guider notre action ou la formation de notre croyance. La contrainte motivationnelle peut donc être précisée ainsi :

(Contrainte motivationnelle) Une considération est une raison normative pour A de Φ seulement si elle peut jouer un rôle de prémisse dans une délibération menant A à Φ ¹¹¹.

Dans le cas de la croyance, cette contrainte s'exprime ainsi :

(Contrainte motivationnelle – croyance) Une considération peut être une raison normative pour A de croire que p seulement si elle peut jouer un rôle de prémisse dans la délibération doxastique ayant mené A à adopter une attitude doxastique quant à p .

¹⁰⁹ Shah, *Loc. cit.*, 2006, 484-86.

¹¹⁰ John R Searle, *Rationality in action* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003), 104. Cité dans Jonathan Way, « Reasons as Premises of Good Reasoning », *Pacific Philosophical Quarterly* 98, no 2 (2017): 251, doi:10.1111/papq.12135.

¹¹¹ Précisons qu'il est seulement nécessaire qu'une considération *puisse* jouer un rôle dans le raisonnement ayant mené à Φ pour être une raison normative de Φ .

Précisons qu'une considération ne dispose pas un agent à Φ à la manière d'une prémisse dans une délibération doxastique lorsqu'elle intervient dans la délibération doxastique, mais n'influe d'aucune manière sur la conclusion de celle-ci : elle ne jouerait pas le rôle de *guide* vers une conclusion que sont censées jouer les prémisses d'une délibération¹¹².

3.1.2. L'exclusivité

Supposons que je sois un décideur politique qui accorde crédit au consensus de la communauté scientifique parce que je considère qu'il s'agit d'un indicateur fiable de ce qui est vrai. J'apprends ensuite que la communauté scientifique s'entend sur l'idée que le réchauffement climatique est d'origine anthropique. Au vu de ces considérations, je forme la croyance que le réchauffement climatique est d'origine anthropique. Dans ce cas, il semble évident que le fait que la communauté scientifique considère que le réchauffement climatique a une origine anthropique fait partie des raisons pour lesquelles j'ai formé ma croyance. Imaginons maintenant un autre cas légèrement différent. Supposons que je sache qu'il y a une grande valeur prudentielle à croire que le réchauffement climatique est d'origine anthropique, parce que les coûts humains de ne pas le croire alors qu'il s'agit de la vérité serait énorme tandis que les coûts de le croire alors qu'il s'agit d'une proposition fausse serait bien moindres. Puis-je raisonner sur la base de cette considération et former la croyance que le réchauffement climatique est d'origine anthropique ? Intuitivement, il semble que non. Sur la base d'exemples similaires, plusieurs ont conclu que, lors de la délibération doxastique, il est psychologiquement impossible pour les

¹¹² Ainsi, il ne serait pas suffisant pour le tenant du pragmatisme d'affirmer simplement que l'on peut très bien juger que des considérations pratiques contribuent à déterminer si l'on devrait croire que p et d'en conclure que les considérations pratiques respectent la contrainte motivationnelle. Il lui faut également démontrer que ces considérations influent sur l'issue de la délibération doxastique.

considérations pratiques de motiver la formation de croyances. Steglich-Petersen et McHugh ont qualifié ce phénomène « exclusivité »¹¹³.

(Exclusivité) Pendant la délibération doxastique, seules les considérations que l'on juge être relatives à la vérité de p peuvent jouer le rôle d'une prémisse et mener un agent à adopter une attitude doxastique quant à p .

Par « délibération doxastique », je désigne l'activité dans laquelle les agents doxastiques s'engagent lorsqu'ils et elles visent à répondre à la question « Devrais-je croire que p ? »¹¹⁴ et qui vise à se conclure soit par la croyance que p , soit la croyance que $\neg p$, ou bien encore par la suspension du jugement quant à p ¹¹⁵.

Il est à noter que l'exclusivité n'implique pas que des considérations pratiques n'influent jamais sur la formation de croyances. Il est en effet probable que des considérations pratiques jouent parfois un rôle dans la formation de croyances ; affirmer que la délibération doxastique est caractérisée par l'exclusivité implique seulement que ces considérations ne peuvent entrer *consciemment* dans la délibération et la guider vers une conclusion. Par ailleurs, soutenir que l'exclusivité caractérise la délibération doxastique n'implique pas non plus que les raisons pratiques ne figurent jamais dans la délibération doxastique. On pourrait imaginer qu'aux yeux de certains mauvais raisonneurs, des raisons de nature pratique apparaissent comme des raisons relatives à la vérité de p et motivent la formation de croyances. L'exclusivité implique

¹¹³ Steglich-Petersen, *Loc. cit.*, 2009; Conor McHugh, « The Illusion of Exclusivity », *European Journal of Philosophy* 23, no 4 (2015): 1117-36, doi:10.1111/ejop.12032.

¹¹⁴ Nathaniel Sharadin, « Nothing but the Evidential Considerations? », *Australasian Journal of Philosophy* 94, no 2 (2015): 2, doi:10.1080/00048402.2015.1068348.

¹¹⁵ Sophie Archer, « Defending Exclusivity », *Philosophy and Phenomenological Research* 94, no 2 (2017): 326, doi:10.1111/phpr.12268.

uniquement que les considérations pratiques ne peuvent à la fois *être reconnues comme telles* et guider la formation de croyances.

Il faut également distinguer l'exclusivité du phénomène voisin qu'est la transparence de la délibération doxastique. La transparence, qui est souvent invoquée dans l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle, désigne une caractéristique supposée de la délibération doxastique, qui est que, lorsque l'on tente de répondre à la question délibérative « devrais-je croire que p ? », cette question cède automatiquement le pas à la question factuelle « est-ce que p ? ». La transparence, soulignent McHugh et Sharadin, est censée être une caractéristique phénoménologique de la délibération doxastique : elle concerne « l'effet que ça fait » d'être dans une délibération doxastique. De son côté, l'exclusivité ne concerne pas la phénoménologie de la délibération doxastique. En vertu de la transparence de la délibération doxastique, seules des considérations épistémiques peuvent paraître pertinentes à la question je croire que p ? »¹¹⁶, puisque seules celles-ci peuvent permettre de répondre à la question « est-ce que p ? ». La transparence implique qu'on ne peut pas être motivé à adopter une attitude doxastique quant à p par des considérations pratiques. L'exclusivité, quant à elle, n'implique pas que des considérations pratiques ne peuvent nous paraître pertinentes, mais uniquement que, même lorsqu'elles nous apparaîtraient pertinentes, elles ne peuvent nous motiver à adopter une attitude doxastique quant à p ¹¹⁷. Puisque la transparence implique l'exclusivité, s'il est faux que la délibération doxastique est caractérisée par l'exclusivité, alors elle n'est pas non plus caractérisée par la transparence.

¹¹⁶McHugh, *Loc. cit.*, 1119; Sharadin, *Loc. cit.*, 3-4.

¹¹⁷McHugh, *Loc. cit.*, 1119.

3.1.3. L'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des données probantes

La contrainte délibérative sur les raisons et l'exclusivité constituent deux thèses plausibles qui, prises ensemble, impliquent que le pragmatisme est faux : en raison de l'exclusivité, les raisons pratiques ne peuvent motiver la formation de croyances lors de la délibération doxastique. Or, toute raison normative de croire doit également pouvoir être une raison motivant la formation de croyances. Par conséquent, il n'existe pas de raison normative pratique de croire ; l'anti-pragmatisme est vrai.

Sous forme standard, l'argument est le suivant¹¹⁸ :

(1) (Contrainte motivationnelle – croyance) Une considération peut être une raison normative pour A de croire que p seulement si elle peut jouer un rôle de prémisse dans la délibération doxastique ayant mené A à adopter une attitude doxastique quant à p .

(2) (Exclusivité) Pendant la délibération doxastique, seules les considérations que l'on juge être relatives à la vérité de p peuvent jouer le rôle d'une prémisse et mener un agent à adopter une attitude doxastique quant à p .

(C₁) Les considérations pratiques ne peuvent jouer le rôle de prémisses dans la délibération doxastique menant A à adopter une attitude doxastique quant à p . [de 2]

(C₂) (Anti-pragmatisme) Il n'existe aucune raison normative pratique de croire. [de 1 et C₁]

Dans la suite de ce chapitre, j'expose et évalue différentes stratégies employées par les pragmatistes pour répondre à cet argument.

¹¹⁸ Cette formulation est près de celle offerte par Shah. J'y remplace cependant la transparence par l'exclusivité.

3.2. Les réponses pragmatistes

Plusieurs réponses à cet argument sont possibles. En premier lieu, on pourrait rejeter la contrainte motivationnelle sur les raisons et ainsi nier que les raisons normatives de croire doivent pouvoir motiver la formation de croyances. Toutefois, cette contrainte est largement admise en éthique de la croyance ; à ma connaissance, aucune réponse existante à l'argument n'adopte cette stratégie. Il existe une seconde manière d'objecter à l'argument, qui est beaucoup plus répandue : il s'agit de nier que la délibération doxastique soit caractérisée par l'exclusivité. Comme le fait remarquer Nathaniel Sharadin, l'exclusivité est une affirmation descriptive quant à la psychologie humaine qui est censée être vraie pour « toutes les délibérations doxastiques, en tout temps et pour tous les agents¹¹⁹ » – tout contre-exemple aura donc pour effet de l'infirmier.

Plusieurs stratégies différentes ont été employées pour soutenir que les raisons pratiques peuvent guider les agents doxastiques à former des croyances. Ces stratégies peuvent être classées en deux grandes catégories : en premier lieu, certains soutiennent qu'il est possible pour des considérations pratiques d'être à l'origine de la chaîne causale menant à la formation de croyances et qu'en ce sens, elles peuvent être des raisons pour lesquelles les agents forment des croyances¹²⁰. En second lieu, d'autres argumentent, dans l'esprit de William James, que les raisons pratiques peuvent être des raisons motivantes de croire lorsqu'elles occupent une place à l'intérieur de la chaîne causale ayant mené à la formation de croyances¹²¹. Ces deux stratégies ne sont pas mutuellement exclusives. Dans ce qui suit, je présente et évalue chacune de ces manières de nier l'exclusivité.

¹¹⁹ Sharadin, *Loc. cit.*, 5.

¹²⁰ Susanna Rinard, « Believing for Practical Reasons », *Noûs*, 2018, doi:10.1111/nous.12253.

¹²¹ Leary, *Loc. cit.*; McHugh, *Loc. cit.*; Rinard, *Loc. cit.*, 2018; Sharadin, *Loc. cit.*

3.2.1. Les raisons pratiques en amont du processus de formation de croyances

Dans son article *Believing for Practical Reasons*, Rinard entend montrer que les raisons pratiques peuvent constituer des raisons motivant la formation de croyances¹²². La stratégie qu'elle adopte est de soutenir qu'en certains cas très ordinaires de formation de croyances, les données probantes font office de simples causes des croyances sans être les raisons pour lesquelles les agents croient, et que si les données probantes peuvent être de simples causes de croyances, alors il est possible pour les raisons pratiques d'être les véritables raisons pour lesquelles les agents croient. En effet, le pouvoir causal des données probantes pourrait être instrumentalisé par les agents doxastiques afin d'entraîner des croyances motivées par des raisons pratiques. Les considérations pratiques respecteraient alors la contrainte motivationnelle sur les raisons normatives et l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle échouerait.

L'argument de Rinard vise à établir que les données probantes peuvent être utilisées par un agent comme *moyens* d'en arriver à une croyance et que, dans ces cas, les raisons pratiques peuvent être les raisons pour lesquelles l'agent croit. Cet argument repose sur trois idées : en premier lieu, il prend appui sur l'idée que les causes pour lesquelles un agent Φ ne sont pas nécessairement les *raisons* pour lesquelles il Φ . En deuxième lieu, il se fonde sur la thèse que les données probantes peuvent être de simples causes de la croyance. En troisième lieu, il fait appel à l'idée que les moyens par lesquels un agent Φ ne sont pas pour autant les raisons pour lesquelles il Φ .

Il est aisé de montrer que les causes qui entraînent Φ ne sont pas pour autant les raisons ayant motivé l'agent à Φ . Il est fréquent que l'écoute d'une certaine pièce de musique suscite de la nostalgie ou cause la réminiscence de souvenirs de jeunesse. Dans ces cas, l'écoute de la pièce

¹²² Rinard, *Loc. cit.*, 2018.

n'est qu'une simple cause de la nostalgie ou de la réminiscence : la transition entre l'expérience de la pièce et le sentiment de nostalgie est immédiate et involontaire. Pour qu'une raison soit motivante, il faut qu'elle soit *reconnue* par l'agent comme une raison en faveur d'une action ou d'une attitude, ce qui n'est pas le cas dans la situation précédente ; ce n'est évidemment pas le cas dans cette situation, puisque l'agentivité n'est pas impliquée dans le processus ayant causé la nostalgie. Dans un tel cas, conclut Rinard, l'écoute de la pièce de musique n'est pas la raison *pour laquelle* un agent ressent cette nostalgie – autrement dit, il ne s'agit pas d'une raison motivante. Ainsi, il est possible que quelque chose soit une cause de Φ sans être la raison pour laquelle un agent Φ .

Pour soutenir que les données probantes peuvent être de simples causes de la croyance, Rinard met de l'avant la similarité considérable qui existe entre la manière dont certaines expériences causent chez des agents la formation d'attitudes sans qu'on ne les considère pour autant comme des raisons *pour lesquelles* l'agent les a formées, comme dans le cas de la nostalgie présenté plus haut, et la manière dont les données probantes agissent fréquemment dans la formation de croyances. En effet, il en va régulièrement de la même manière lorsque nous entrons en contact avec des données probantes : celles-ci causent alors des croyances chez nous sans que nous ne soyons directement impliqués en tant qu'agents dans leur formation, qui est involontaire et immédiate. Supposons par exemple que j'appelle un ami et que le son de sa voix tremblotante me pousse immédiatement à former la croyance que quelque chose ne va pas, ou que, rencontrant un ami tout sourire, je forme la croyance qu'il se porte très bien. Dans ces cas tout à fait ordinaires, la formation de croyances n'implique pas l'agentivité : comme le dit Rinard, « dans chacun de ces cas, la transition depuis le premier état [la perception] vers le second [la croyance] semble être tout simplement arrivée à l'agent, plutôt que d'être quelque

chose qu'il aurait *fait* pour une raison¹²³ » (l'auteure souligne). Elle en conclut que, dans certains cas communs, les données probantes ne sont que de simples causes de croyances, et non les raisons ayant motivé la formation de ces croyances.

Par ailleurs, il est évident que tout *moyen* par lequel un agent Φ n'est pas pour autant une raison pour laquelle il Φ . Pour illustrer cela, Rinard met de l'avant l'exemple d'un conducteur qui, jetant un coup d'œil à son rétroviseur, remarque qu'une voiture de police roule à proximité. Sachant qu'il évitera une contravention s'il diminue la vitesse à laquelle il roule, le conducteur décide de ralentir. Pour ce faire, il appuie sur la pédale de frein. Dans ce cas, le moyen par lequel il a ralenti est d'appuyer sur la pédale de frein. Il ne s'agit cependant pas de la raison *pour laquelle* il a ralenti : la raison motivant son ralentissement est le fait qu'il éviterait une contravention s'il ralentissait.

Ces trois idées forment les prémisses de l'argument de Rinard contre l'exclusivité. Il est parfois possible de se placer dans des situations telles qu'on en viendra de manière relativement prévisible à former certaines croyances, en mettant à profit le pouvoir purement causal des données probantes. Celles-ci sont alors de simples *moyens* par lesquels on en vient à croire, tandis que les raisons *pour lesquelles* l'agent a formé ces croyances sont de nature pratique. Supposons que je décide de former la croyance en Dieu, parce que je suis convaincu qu'elle donnera un sens à ma vie. Comme le prescrit Pascal, je commence à assister de manière régulière à des services religieux, et, pendant un de ceux-ci, je vis une expérience religieuse à la suite de laquelle je forme la croyance en Dieu. Dans ce cas, soutient Rinard, il est tout à fait concevable que l'expérience religieuse, faisant office de donnée probante, ait agi comme une simple cause de ma croyance en Dieu. La raison ayant motivé la croyance, c'est-à-dire la raison pour laquelle

¹²³ Ibid., 9.

je crois que Dieu existe, est alors le fait que cette croyance donnera un sens à ma vie, qui m'a poussé à m'exposer à des données probantes ayant causé ma croyance. Or, cette raison est de nature pratique. Ainsi, conclut Rinard, il est possible d'être motivé à croire par des raisons pratiques.

Il est important de souligner que Rinard utilise dans son article une conception très générale de la contrainte motivationnelle, selon laquelle une considération peut être une raison normative pour A de Φ seulement si elle peut être une raison pour laquelle A Φ , malgré le fait qu'elle entende répondre à Shah, qui, lui, présente la contrainte motivationnelle en termes de délibération doxastique. Or, rien n'empêche de reformuler la conclusion de Rinard à l'aide du vocabulaire de la délibération doxastique. La délibération doxastique est définie comme la délibération visant à répondre à la question « Devrais-je croire que p ? » et doit avoir pour issue l'adoption d'une attitude doxastique quant à p . Dans les cas où l'agent utilise les données probantes comme des moyens de former une croyance qui est motivée par des considérations pratiques, les considérations pratiques déterminent la réponse à la question « Devrais-je croire que p ? » et entraînent bel et bien l'adoption d'une attitude doxastique quant à p – bien que cela ne soit pas le résultat *direct* de la réponse à la question « Devrais-je croire que p ? ».

3.2.1.1. Une réponse anti-pragmatiste

La réponse standard à un argument comme celui-ci est de soutenir que, dans les cas où l'on utilise les données probantes comme moyens de former une croyance, les raisons pratiques ne constituent pas véritablement les raisons pour lesquelles un agent croit que p , mais les raisons pour lesquelles il a *agi* de manière à causer sa croyance que p . Autrement dit, des considérations pratiques de croire que p seraient en fait, aux yeux de l'agent, des raisons de susciter en soi la

croissance que p , et non des raisons de croire que p ¹²⁴. Selon cette interprétation, dans le cas de la personne qui, réalisant les bénéfices possibles de la croyance que Dieu existe, prend les moyens de former cette croyance, la délibération porterait uniquement sur la question « Devrais-je agir de manière à causer en moi la croyance que Dieu existe ? » et non sur la question « Devrais-je croire que Dieu existe ? ».

L'argument de Rinard ne semble pas succomber à cette objection. En effet, celle-ci repose sur l'idée que les raisons de Φ doivent causer *directement* Φ à l'issue de la délibération : les raisons pratiques de croire n'entraînent directement que l'action de se placer dans les circonstances favorables à la formation d'une croyance. Comme elles n'entraînent qu'indirectement – par le biais des données probantes – la formation de la croyance en question, les anti-pragmatistes jugent qu'elles n'ont pas motivé la croyance. Cependant, comme le souligne à juste titre Rinard, il n'est pas nécessaire pour les raisons motivantes de Φ de causer *directement* Φ ¹²⁵ : dans le cas de l'automobiliste qui ralentit afin d'éviter une contravention, la raison motivante est que ralentir lui éviterait une contravention, même si cette raison n'a causé qu'indirectement le ralentissement de l'automobile par le biais de l'action d'appuyer sur la pédale de frein. La raison motivante de l'automobiliste a donc entraîné indirectement son ralentissement. De même, le fait qu'il serait bon pour ma santé de faire de l'exercice physique peut être une raison pour laquelle je conclus que je devrais m'exercer à la salle d'entraînement – néanmoins, elle ne me mène directement qu'à former l'intention d'aller m'exercer, puis me mène à entreprendre une série d'actions intermédiaires telles que m'inscrire à la salle d'entraînement,

¹²⁴Shah, *Loc. cit.*, 2006, 493-96.

¹²⁵ Rinard, *Loc. cit.*, 2015, 211-14. Ce point est également mis de l'avant par Stephanie Leary. Leary, *Loc. cit.*, 8.

mettre des chaussures de sport, planifier un horaire d'entraînement, etc¹²⁶. Il s'agit toutefois bel et bien de la raison *pour laquelle* je m'entraîne. Ainsi, comme les raisons motivantes de Φ peuvent entraîner indirectement Φ dans le cas de l'action, il semble *ad hoc* de nier que, dans le cas de la croyance, une raison pratique ayant entraîné indirectement la croyance que p chez un agent ne serait pas une raison pour laquelle cet agent croit que p . Par conséquent, l'anti-pragmatiste qui voudrait résister à cette conclusion aurait sur lui le fardeau de la preuve.

En somme, l'argument de Rinard à l'effet que des considérations pratiques peuvent jouer le rôle de raisons motivantes dans la formation de croyances lorsqu'elles poussent l'agent doxastique à utiliser les données probantes comme moyens de former des croyances désirables sur le plan moral ou prudentiel semble résister à ce qui constitue la principale objection à son encontre. Il expose une manière possible par laquelle les considérations pratiques peuvent satisfaire la contrainte motivationnelle sur les raisons normatives de croire et remet fortement en cause l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des raisons pratiques. Il ne s'agit cependant pas de la seule façon pour les considérations pratiques d'influer sur la formation de croyances par le biais de la délibération doxastique.

3.2.2. Le rôle des raisons pratiques en présence de données probantes permettant, mais ne contraignant pas la formation de croyances

En effet, il existe d'autres manières de montrer que la délibération doxastique n'est pas caractérisée par l'exclusivité. Je crois qu'un examen attentif de ce qui se produit communément lors de telles délibérations révèle qu'il est possible de tenir compte de raisons pratiques reconnues comme telles dans nos raisonnements. Comme l'exposent Shah et Velleman, la

¹²⁶ Leary, *Loc. cit.*, 8.

formation de croyance à l'issue de la délibération doxastique se produit d'ordinaire en deux temps distincts. En premier lieu, la délibération doxastique se conclut par un jugement quant à p ; par la suite, ce jugement devient généralement une croyance¹²⁷. Le jugement est distinct de la croyance en ce qu'il s'agit d'un *acte mental*, qui consiste à affirmer en son esprit une proposition comme vraie en lui donnant son assentiment, tandis que la croyance est un état mental¹²⁸.

Or, le fait que la croyance soit formée à l'issue d'un jugement lors de la délibération doxastique me semble laisser placer à un certain contrôle doxastique. Ce contrôle n'est certes pas total – il est restreint par des considérations épistémiques, puisque juger équivaut à juger qu'une proposition est vraie. Cependant, en effet, il m'apparaît possible, dans certains cas, de résister à une conclusion et de forcer la suspension son jugement quant à une proposition qui nous paraît probable, de manière telle que l'on ne forme pas la croyance en jeu. S'il est possible de forcer la suspension de son jugement quant à une proposition, que le jugement fait partie de la délibération doxastique *et* que la suspension du jugement peut être motivée par des raisons pratiques, alors il me semble légitime de conclure que les raisons pratiques peuvent jouer un rôle dans la délibération doxastique, ce qui remet en question l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des raisons pratiques.

Comment des raisons pratiques pourraient-elles influencer sur la suspension du jugement ? Je crois, à l'instar de Conor McHugh, que les raisons pratiques peuvent influencer sur la suspension du jugement lorsqu'un agent doxastique dispose de données probantes qu'il juge relativement convaincantes en faveur d'une proposition, mais que la réalisation par l'agent des conséquences négatives qu'auraient cette croyance crée chez lui une réticence à donner son assentiment à la

¹²⁷Shah et Velleman, *Loc. cit.*, 503.

¹²⁸Ibid.

proposition – un effet que l'on nomme souvent « empiètement pragmatique »¹²⁹. En vertu de cette réticence, l'agent pourrait suspendre son jugement. Considérons le cas suivant :

(Émilie) Émilie est à la plage et se demande si elle devrait croire qu'il est dangereux de se baigner. La sauveteuse lui affirme que les eaux sont parfaitement sécuritaires. Prenant conscience du risque mortel qu'elle encoure si sa croyance est fausse et que, sur la base de celle-ci, elle se baigne dans des eaux dangereuses, elle suspend son jugement et ne forme pas la croyance qu'il n'est pas dangereux de se baigner.

Dans ce cas, il me semble vrai que la réalisation par Émilie des graves conséquences d'une croyance fausse à propos des risques associés à une baignade a joué un rôle important dans sa délibération doxastique : elle l'a menée à suspendre son jugement sur la question. Pour mieux saisir le rôle qu'ont joué les raisons pratiques, on peut comparer la situation précédente avec un cas semblable, mais dans lequel des considérations pratiques ne viendraient pas à l'esprit d'Émilie. Si la considération pratique n'était intervenue dans la délibération d'Émilie, celle-ci aurait fort probablement formé la croyance que les eaux étaient sécuritaires.

Je crois également qu'on peut voir des raisons pratiques à l'œuvre dans la délibération doxastique à propos de croyances religieuses qui ont pour conséquence le rejet de ces croyances ou la suspension du jugement quant à des doctrines religieuses. Une étude du centre de recherche américain *Public Religion Research Institute* effectuée en 2016 révélait 39 % des adultes américains âgés de 18 à 29 ans s'étant désaffiliés de la religion dans laquelle ils ont grandi identifient les enseignements religieux négatifs envers la communauté gaie et lesbienne ainsi que

¹²⁹ McHugh, *Loc. cit.* Comme on le verra plus loin, McHugh présente ces cas comme impliquant un choix *libre* entre former la croyance et suspendre son jugement. Je doute qu'il s'agisse de la meilleure caractérisation : il me semble phénoménologiquement plus adéquat de décrire l'effet des considérations non épistémiques comme un frein à la formation de la croyance.

le traitement négatif de cette communauté comme l'une des raisons les plus importantes les ayant menés à abandonner leur religion. Bien que « quitter une religion » ne soit pas synonyme de « cesser de croire », il m'apparaît fort probable que la décision de quitter une organisation religieuse soit hautement corrélée avec le rejet des croyances de cette organisation. Dans ce cas, le traitement négatif de la communauté gaie et lesbienne est une considération pratique qui est explicitement reconnue par ces gens comme une raison de rejeter une religion, c'est-à-dire de rejeter (entre autres) un ensemble de croyances, ce qui soutient l'idée que des considérations pratiques peuvent bel et bien guider la délibération doxastique et pousser des gens à abandonner certaines croyances.

Je vois deux objections possibles à l'interprétation que j'offre de cette dernière situation. D'une part, le tenant de l'exclusivité pourrait soutenir que, puisque les doctrines religieuses sont constituées en bonne partie d'enseignements moraux, le traitement négatif de la communauté gaie et lesbienne constitue une raison épistémique de croire que les enseignements religieux de nature morale sont faux, ce qui mène à l'abandon de sa religion. Or, cette réponse ne me semble pas suffisante pour préserver l'exclusivité. En effet, les doctrines religieuses sont également composées d'enseignements théologiques sur l'existence de Dieu, sur le salut humain et plus encore, qui ne sont pas en eux-mêmes de nature morale. Or, celles-ci font partie des croyances rejetées sur la base de considérations pratiques. On pourrait également objecter que les personnes sondées n'ont pas identifié des raisons ayant motivé l'abandon de leur religion, mais de simples causes de la perte de leurs croyances. Cette interprétation, autorisée par une ambiguïté souvent présente lorsqu'on demande *la raison* derrière une action ou un événement, est peu charitable. Je ne vois pas pourquoi elle serait préférable sur le plan épistémique à celle que j'offre, d'autant plus qu'elle ne me semble pas rendre compte du fait que ces considérations pratiques pourraient

très bien être reconnues par les personnes sondées comme de *bonnes* raisons de rejeter leur religion.

Jusqu'ici, j'ai présenté des situations dans lesquelles il apparaît possible de refuser de donner son assentiment à une proposition et de suspendre son jugement quant à celle-ci, voire même de la rejeter sur la base de considérations pratiques. Cependant, certains, comme Rinard, Sharadin et McHugh, vont plus loin et soutiennent qu'il est également possible de donner librement son assentiment à une proposition (et d'entraîner la formation d'une croyance quant à cette proposition) sur la base de considérations pratiques lorsqu'on est en présence de données probantes qui, du point de vue de l'agent, favorisent suffisamment une croyance pour qu'on puisse la former, mais ne l'entraînent pas immédiatement¹³⁰. Dans ces situations, les données probantes servent alors de « conditions de possibilité » [*enabling conditions*] d'un choix d'attitude doxastique, choix qui peut être effectué sur la base de considérations pratiques¹³¹.

Pour soutenir cette affirmation, Rinard et McHugh présentent tous deux un cas de compétition sportive dans l'esprit de celui-ci :

(Marc) Marc est un vélocycliste professionnel qui participe au tour de France. Il a déjà participé à une course contre les mêmes concurrents, qu'il a gagnée. Marc délibère quant à la question de s'il gagnera la course. Marc sait que s'il croit qu'il gagnera, sa performance

¹³⁰Ibid; Rinard, *Loc. cit.*, 2018; Sharadin, *Loc. cit.*

¹³¹Les cas présentés par Rinard et McHugh reposent sur l'idée qu'il existe des cas permissifs – c'est-à-dire qu'il est possible de posséder des données probantes relatives à *p* qui sont suffisantes pour permettre la formation d'une croyance quant à *p*, mais qui ne contraignent pas l'agent à la former. On pourrait simplement nier cette possibilité – c'est ce que fait Sophie Archer dans son article *Defending Exclusivity* – et préférer une interprétation alternative de ces cas que je présente plus loin. J'argumente cependant que cette interprétation alternative ne permet pas non plus de conclure à l'exclusivité. Archer, *Loc. cit.*

sportive sera meilleure. Cela le pousse à juger qu'il gagnera, et il forme ainsi la croyance correspondante.

Sharadin, lui, met de l'avant le cas suivant :

(Daniel) Daniel, un professeur, délibère quant à la question « Devrais-je croire que mon étudiant Able s'améliorera ? ». Sachant que s'il croit qu'Able s'améliorera, la probabilité qu'il s'améliore effectivement sera significativement haussée, disposant de données probantes soutenant autant la proposition qu'Able s'améliorera que celle qu'il ne s'améliorera pas, et ayant un fort désir de voir Able s'améliorer, Daniel forme la croyance qu'Able s'améliorera¹³².

Dans tous ces cas, des considérations de nature non épistémique entrent en jeu dans la délibération et poussent les agents doxastiques à adopter une attitude doxastique à propos d'une proposition. Si ces cas sont possibles, alors l'exclusivité est fausse.

À mes yeux, les cas où des raisons pratiques nous poussent à refuser de donner notre assentiment à une proposition sont intuitivement beaucoup plus près de l'expérience vécue que des cas où nous déciderions de juger en faveur d'une proposition sur la base de considérations pratiques. Cela suggère une asymétrie entre, d'un côté, notre capacité à résister à certaines conclusions et ainsi ne pas former des croyances, et de l'autre, notre capacité à délibérément donner notre assentiment à une proposition lorsque les données probantes permettent, mais ne contraignent pas la formation d'une croyance à propos de celle-ci. Je reconnais cependant que la présentation de tels exemples pour soutenir que l'exclusivité est fausse a des limites intrinsèques : tous n'ont pas la même intuition quant à leur possibilité. Dans la section suivante,

¹³²Sharadin, *Loc. cit.*, 7.

j'argumente que l'interprétation alternative la plus plausible qu'on puisse en proposer permet de conclure à la fausseté de l'exclusivité.

3.2.2.2. Objections à l'argument

Comment le tenant de l'exclusivité pourrait-il répondre à ces arguments ? D'une part, il pourrait argumenter qu'il ne s'agit pas de cas dans lesquels les agents forment de véritables croyances. En effet, il existe une reformulation plausible des cas de McHugh et de Rinard cas en termes d'acceptation qui semble tout aussi vraisemblable. L'acceptation d'une proposition est un acte cognitif conscient et délibéré, distinct de la croyance, qui consiste à s'engager à utiliser cette proposition comme prémisse d'un raisonnement (théorique ou pratique). Le sportif pourrait ne pas véritablement croire qu'il gagnera, mais l'*accepter* à des fins pratiques, et ainsi agir comme si c'était vrai, de manière à augmenter ses chances de gagner, tout comme le professeur pourrait, sans le croire, accepter à des fins pratiques que son étudiant s'améliorera. Cette réponse apparaît beaucoup moins convaincante dans les cas où on résiste à une conclusion sur la base de considération pratiques : il ne semble pas correct de dire qu'Émilie ne fait qu'accepter que les eaux ne sont pas sécuritaires à des fins pratiques – en résistant à la conclusion suggérées par ses données probantes sur la base de considérations pratiques, elle force la suspension de son jugement, qui est une attitude doxastique. Par conséquent, dans ce cas, l'exclusivité ne caractérise pas la délibération doxastique.

Une manière supplémentaire d'argumenter que les situations précédentes ne remettent pas en cause l'exclusivité consiste à soutenir qu'il existe une autre manière plus plausible et compatible avec l'exclusivité d'interpréter ce qui s'y produit. C'est la stratégie utilisée par Ema

Sullivan-Bissett dans son article *Aims and Exclusivity*¹³³. Selon Sullivan-Bissett, dans ces cas, les considérations pratiques contribuent au processus de formation de croyances, mais elles n'entrent pas dans la délibération doxastique. Plutôt, les considérations pratiques *empiéteraient* dans le domaine épistémique, en faisant en sorte que les standards (proprement épistémiques) à l'aune desquels les agents évaluent leurs données probantes et forment des croyances sur la base de celles-ci changent : lorsque l'enjeu est important, affirme-t-elle, les standards sont plus élevés, et les agents doxastiques auraient besoin de plus de données probantes ou de données probantes plus convaincantes pour former des croyances qu'ils auraient normalement formées dans des contextes où les conséquences pratiques de la croyance sont moindres. Pour le dire dans les mots de Schroeder, dans les cas où le coût (moral ou prudentiel) d'une erreur serait grand, les seuils évidentiels devant être atteints pour qu'un agent doxastique forme une croyance sont plus élevés que dans les cas où ce coût est nul¹³⁴.

Or, soutient Sullivan-Bissett, affirmer que les considérations pratiques changent les standards évidentiels requis pour former une croyance ne signifie pas qu'il s'agit de raisons qui entrent dans la délibération doxastique et qui motivent l'agent doxastique. Selon la chercheuse, les seules raisons dont l'agent doxastique tient compte lors de la délibération et sur la base desquelles il forme sa croyance sont de nature épistémique. Par exemple, dans le cas d'Émilie à la plage, Émilie ne choisirait pas de suspendre son jugement pour des raisons pratiques. Plutôt, les conséquences potentiellement terribles de croire que les eaux sont sécuritaires et de se baigner sur la base de cette croyance feraient en sorte que, lorsqu'elle se demande si les eaux sont sécuritaires, le témoignage de la sauveteuse ne constitue pas une donnée probante

¹³³Ema Sullivan-Bissett, « Aims and Exclusivity », *European Journal of Philosophy* 25, no 3 (2017): 31, doi:10.1111/ejop.12183.

¹³⁴Mark Schroeder, « When beliefs wrong », *Philosophical Topics* 46, no 1 (2018): 119.

suffisamment forte pour entraîner la formation d'une croyance à cet effet chez Émilie. Selon Sullivan-Bissett, Émilie ne reconnaîtrait pas que les considérations pratiques sont des raisons pour lesquelles elle croit.

Bien que l'explication alternative de ce qui se produit dans les cas soulevés précédemment me semble plausible et qu'il est difficile de trancher en faveur de l'une ou de l'autre, il ne m'apparaît pas pour autant qu'elle préserve l'exclusivité. En effet, même si on concède que la manière dont les considérations pratiques agissent dans les cas soulevés précédemment est qu'elles modifient les standards requis pour que l'agent forme une croyance lorsqu'il est exposé à des données probantes, je ne vois pas ce qui empêcherait d'affirmer que les considérations pratiques ont véritablement figuré dans la délibération doxastique¹³⁵.

Dans les situations présentées précédemment, comme dans une grande partie des cas où nous formons des croyances, notre raisonnement est de nature inductive, c'est-à-dire que nous inférons une conclusion et formons une croyance qui va « au-delà » de ce qui découle déductivement des données probantes. Les données probantes ne garantissent alors pas hors de tout doute la vérité de la croyance. Or, il semble plausible, en vertu de la psychologie humaine, que la probabilité (ou la force du soutien évidentiel) que nous devons assigner à une proposition pour former une croyance à cet effet n'est pas fixe. C'est tout au moins ce qu'implique l'explication alternative proposée par Sullivan-Bissett. Par exemple, il se pourrait qu'en certaines circonstances, la probabilité que nous devons assigner à une conclusion pour former la croyance correspondante soit de 0.6, tandis que dans d'autres circonstances, elle soit de 0.8.

¹³⁵ Mon argument en réponse à Ema Sullivan-Bissett rejoint celui de Stephanie Leary, qui considère également, sur la base d'une théorie différente des raisons motivantes, que les considérations pratiques peuvent influencer sur les standards à l'aune desquels les agents forment leurs croyances et qu'il s'agit alors de raisons motivantes de croire. Leary, *Loc. cit.*

Si les seuils de probabilité devant être atteints pour être psychologiquement en mesure de former une croyance à l'issue d'un raisonnement inductif sont déterminés au moins en partie par des facteurs pratiques, alors il me semble adéquat de juger que les considérations pratiques peuvent jouer un rôle dans la délibération doxastique. En effet, lorsque je me demande « devrais-je croire que p ? » et que je suis en présence de données probantes qui n'impliquent pas déductivement la vérité de p , je peux également invoquer des considérations pratiques concernant la croyance soutenue par les données probantes de manière à influencer sur les seuils évidentiels devant être atteints pour que je sois psychologiquement en mesure de former la croyance. Les considérations pratiques interviendraient ainsi de manière consciente dans ma délibération doxastique et en influenceraient le résultat. Il semble donc que ces considérations pratiques constituent des raisons ayant motivé au moins en partie la formation de mon attitude doxastique à l'issue de la délibération.

Ainsi, on peut ou bien admettre qu'il est possible de refuser de croire ou de choisir de croire sur la base de considérations pratiques lorsque certaines conditions épistémiques sont satisfaites, ou bien croire que les considérations pratiques influent sur les seuils évidentiels devant être atteints pour entraîner la formation d'une croyance, ou bien les deux. Toutefois, quelque soit la conclusion qu'on en tire, aucune ne semble permettre de préserver l'exclusivité : dans chacun des cas, des considérations pratiques semblent pouvoir jouer un rôle dans la délibération doxastique. La contrainte motivationnelle est donc respectée, et l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des données probantes échoue.

3.2.3. Conclusion

Dans ce chapitre, j'ai présenté l'un des arguments les plus influents en faveur de l'anti-pragmatisme, qui consiste à soutenir que les raisons pratiques ne peuvent pas être d'authentiques raisons de croire parce qu'elles ne peuvent motiver la formation de croyances. Après avoir présenté la contrainte motivationnelle sur les raisons de croire et le phénomène de l'exclusivité, j'ai offert une formulation de l'argument basé sur l'impuissance motivationnelle des raisons de croire, qui est la suivante :

(1) (Contrainte motivationnelle – croyance) Une considération peut être une raison normative pour A de croire que p seulement si elle peut jouer un rôle de prémisse dans la délibération doxastique menant A à adopter une attitude doxastique quant à p .

(2) (Exclusivité) Pendant la délibération doxastique, seules les considérations que l'on juge être relatives à la vérité de p peuvent jouer le rôle d'une prémisse et mener un agent à adopter une attitude doxastique quant à p .

(C₁) Les considérations pratiques ne peuvent jouer le rôle de prémisses dans la délibération doxastique menant A à adopter une attitude doxastique quant à p . [de 2]

(C₂) (Anti-pragmatisme) Il n'existe aucune raison normative pratique de croire. [de 1 et C₁]

J'ai ensuite considéré deux réponses à cet argument avancées par les tenants du pragmatisme, qui visaient toutes deux à montrer que l'exclusivité ne caractérisait pas la délibération doxastique. La première de ces réponses, mise de l'avant par Susanna Rinard, consiste à argumenter que des considérations pratiques de croire peuvent motiver la formation de croyances lorsqu'elles mènent l'agent à instrumentaliser le pouvoir causal des données probantes et à l'utiliser comme un simple moyen de former des croyances. La seconde réponse consiste quant à elle à soutenir que

lorsqu'on est en présence de données probantes suffisantes pour permettre la formation de croyances, mais qui n'entraînent pas automatiquement celle-ci, il est possible de faire intervenir des considérations pratiques dans notre délibération doxastique de manière à en influencer l'issue. J'ai considéré une objection potentielle à cette réponse faisant appel à l'idée que les considérations pratiques ne font qu'influencer les standards à l'aune desquels nous formons des croyances et argumenté qu'elle échouait à préserver l'exclusivité. Puisque l'exclusivité est fautive, l'argument constitutiviste basé sur l'impuissance motivationnelle des données probantes échoue à montrer qu'il ne peut exister d'authentiques raisons normatives de croire qui seraient de nature pratique.

Conclusion : la stratégie constitutiviste est-elle viable ?

L'objectif de ce mémoire était d'évaluer la viabilité d'une approche argumentative influente en faveur de l'anti-pragmatisme, qui est la position selon laquelle il n'existe aucune raison normative de croire qui est de nature pratique. La stratégie en question est celle que j'ai qualifiée de « constitutiviste ». Elle consiste à faire appel à certaines caractéristiques intrinsèques à la croyance pour argumenter qu'il n'existe pas de raisons pratiques normatives de croire. J'ai voulu dresser un tableau d'ensemble de cette approche et des réponses qui lui ont été adressées ainsi qu'évaluer sa viabilité.

Après avoir, au premier chapitre, clarifié les concepts et les positions en jeu dans le débat entre les pragmatistes et leurs adversaires, puis dressé un tableau d'ensemble des arguments constitutivistes, j'ai présenté au deuxième chapitre un premier type d'arguments en faveur de l'anti-pragmatisme. Les arguments de ce type ont en commun de faire appel à l'idée que la croyance serait une attitude régie par une norme constitutive à l'aune de laquelle une croyance serait correcte si et seulement si elle est vraie. Lorsqu'elle est jointe à la thèse selon laquelle, pour être une raison de Φ , un fait doit indiquer que Φ respecterait la norme à laquelle est soumise ce type d'attitude, cette thèse exclut que les raisons pratiques de croire puissent être d'authentiques raisons de croire, puisque les raisons pratiques ne montrent pas qu'une croyance respecte un standard de vérité. Pour soutenir l'idée que la croyance est constitutivement régie par une norme de vérité, la stratégie la plus fréquente est de faire appel à l'idée que la croyance vise constitutivement la vérité. J'ai montré qu'il ne semble pas y avoir de manière adéquate de

comprendre la notion de « cible de la croyance », et que cela remettait en cause l'idée que la croyance est constitutivement régie par une norme de vérité. À la lumière de ces résultats, j'en ai conclu que les anti-pragmatistes ne peuvent plus faire aisément appel à l'idée qu'il y aurait une normativité propre à la croyance qui serait de nature épistémique pour nier qu'il existe des raisons pratiques de croire. Cette conclusion n'implique pas pour autant que de telles raisons existent. Cependant, c'est un pan important de la stratégie constitutiviste en faveur de l'anti-pragmatisme qui se révèle problématique.

Au cours du troisième chapitre, j'ai présenté l'un des arguments les plus influents en faveur de l'anti-pragmatisme, qui fait également appel à certaines caractéristiques constitutives de la croyance, ou, plus précisément, du processus de formation de croyances lors de la délibération doxastique, pour nier que les raisons pratiques puissent être de véritables raisons normatives de croire. L'argument consiste à soutenir que les raisons pratiques ne peuvent pas être d'authentiques raisons de croire parce qu'elles ne peuvent motiver la formation de croyances de manière adéquate. Après avoir présenté la contrainte motivationnelle sur les raisons de croire et le phénomène de l'exclusivité, j'ai examiné et évalué plusieurs réponses à cet argument avancées par les tenants du pragmatisme. D'une part, certains ont soutenu que les raisons pratiques de croire pouvaient motiver indirectement la formation de croyance, mais que, contrairement à une opinion reçue chez les anti-pragmatistes, rien n'empêchait de considérer une raison comme motivant une croyance si elle entraîne indirectement la formation d'une croyance. Selon ce qu'avance Susanna Rinard, les agents doxastiques pourraient former des croyances sur la base de raisons pratiques lorsque celles-ci les mèneraient à instrumentaliser le pouvoir causal des données probantes dans le but d'entraîner chez eux la formation de croyances. Une seconde manière de résister à l'argument consistait à montrer que, lorsque les données probantes sont

suffisantes pour entraîner la formation de croyances, mais ne la contraignent pas, il est possible pour des raisons pratiques d'intervenir dans la délibération doxastique et d'en influencer l'issue, par exemple en se basant sur elles pour forcer la suspension de son jugement. J'ai également présenté une objection possible à cette réponse, qui consistait à soutenir que les raisons pratiques ne font que changer les seuils évidentiels requis pour former une croyance sans intervenir pour autant dans la délibération doxastique. J'ai soutenu que cette réponse n'impliquait pas que les raisons pratiques ne pouvaient jouer un rôle dans la délibération doxastique. Au vu de ces considérations, l'argument constitutiviste basé sur l'impuissance motivationnelle paraît échouer.

Ces développements me mènent à poser le diagnostic suivant sur la viabilité de la stratégie constitutiviste en faveur de l'anti-pragmatisme : sans pouvoir conclure qu'elle est fautive, il faut néanmoins reconnaître qu'elle souffre de problèmes importants et qu'elle ne permet pas d'emblée de conclure que les raisons pratiques de croire ne peuvent être d'authentiques raisons de croire. Cette évaluation comporte certaines limites : j'ai fait le choix de concentrer ma discussion du normativisme doxastique sur la formulation de la norme de la croyance comme une norme de vérité, parce qu'il s'agissait de celle la plus fréquemment rencontrée, et sur la justification de cette norme faisant appel à l'idée que la croyance vise la vérité. Il se pourrait néanmoins que la croyance soit constitutivement régie par une ou plusieurs autres normes qui excluraient la possibilité de raisons pratiques de croire.

La contribution de ce mémoire au débat concernant l'existence et la portée normative des raisons pratiques de croire est en somme largement négative – en ce que j'ai montré que certains arguments en faveur de l'anti-pragmatisme ne fonctionnaient pas, sans montrer pour autant que le pragmatisme était vrai – et modeste : comme présenté à la section 1.5.2., je n'ai pas évalué l'ensemble des arguments anti-pragmatistes, mais seulement ceux appartenant à la stratégie

constitutiviste. Néanmoins, compte tenu de l'influence des arguments constitutivistes, j'estime que cette démarche valait la peine d'être menée à terme, et que les résultats obtenus pourraient guider les efforts aussi bien d'un pragmatiste qui entendrait offrir une défense positive de sa position ou achever la stratégie constitutiviste que d'un anti-pragmatiste qui voudrait réhabiliter une telle stratégie.

Bibliographie

- Adler, Jonathan. *Belief's own ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
- Alvarez, Maria. « Reasons for action: Justification, motivation, explanation ». Dans *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta, 2017. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>.
- Archer, Sophie. « Defending Exclusivity ». *Philosophy and Phenomenological Research* 94, no 2 (2017), 326-41. doi:10.1111/phpr.12268.
- Berker, Selim. « A Combinatorial Argument Against Practical Reasons for Belief ». *Analytic Philosophy* 59, no 4 (2018), 427-70.
- Bird, Alexander. « Justified judging ». *Philosophy and Phenomenological Research* 74, no 1 (2007), 81-110.
- Bond, Edward Jarvis. *Reason and value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Brandt, Richard. *A Theory of the Good and the Right*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Broome, John. « Reason Fundamentalism and What Is Wrong With It ». Dans *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Sous la direction de Daniel Star. Oxford: Oxford University Press, 2018. doi:10.1093/oxfordhb/9780199657889.013.14.
- . *Rationality through reasoning*. Wiley-Blackwell, 2013.
- Bykvist, Krister et Anandi Hattiangadi. « Does Thought Imply Ought? » *Analysis* 67, no 296 (2007), 277-85. doi:10.1111/j.1467-8284.2007.00691.x.
- Chignell, Andrew. « The Ethics of Belief ». Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>.
- Cohen, Stewart. « Theorizing about the epistemic ». *Inquiry* 59, no 7-8 (2016), 839-57. doi:10.1080/0020174x.2016.1208903.
- Conee, Earl et Richard Feldman, dir. *Evidentialism : Essays in Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Côté-Bouchard, Charles. « Can the aim of belief ground epistemic normativity? » *Philosophical Studies* 173, no 12 (2016), 3181-98. doi:10.1007/s11098-016-0657-8.
- Dancy, Jonathan. *Practical reality*. Oxford University Press, 2000.
- Easwaran, Kenny. « The Tripartite Role of Belief ». *Res Philosophica* 94, no 2 (2017), 189-206.
- Engel, Pascal. « In Defence of Normativism about the Aim of Belief ». Dans *The Aim of Belief*. Sous la direction de Timothy Chan. Oxford University Press, 2013.
- Feldman, Richard. « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60, no 3 (2000), 667-95. doi:10.2307/2653823.
- Foley, Richard. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Gendler, Tamar Szabó. « On the epistemic costs of implicit bias ». *Philosophical Studies* 156, no 1 (septembre 2011), 33-63. doi:10.1007/s11098-011-9801-7.
- Gibbard, Allan. « Truth and Correct Belief ». *Philosophical Issues* 15 (2005), 338-50.

- Glüer, Kathrin et Åsa Wikforss. « The normativity of meaning and content ». Dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta, 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/meaning-normativity/>.
- . « Against Belief Normativity ». Dans *The Aim of Belief*. Sous la direction de Timothy Chan. Oxford University Press, 2013.
- Goldman, Alan H. *Reasons from within: Desires and values*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Horwich, Paul. « Belief-Truth Norms ». Dans *The Aim of Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199672134.003.0002.
- . « The Value of Truth ». *Nous* 40, no 2 (2006), 347-60. doi:10.1111/j.0029-4624.2006.00613.x.
- Huemer, Michael. « Moore's Paradox and the Norm of Belief ». Dans *Themes From G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*. Sous la direction de Susana Nuccetelli et Gary Seay. Clarendon Press, 2007.
- Kelly, Thomas. Edward N. Zalta, dir. Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta. s.v. « Evidence », 2016.
- . « The Rationality of Belief and Some Other Propositional Attitudes ». *Philosophical Studies* 110 (2002), 163-96.
- Kiesewetter, Benjamin. *The normativity of rationality*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Kolodny, Niko. « Why Be Rational? » *Mind* 114, no 455 (2005), 509-63. doi:10.1093/mind/fzi509.
- Leary, Stephanie. « In Defense of Practical Reasons for Belief ». *Australasian Journal of Philosophy* 95, no 3 (2016), 529-42. doi:10.1080/00048402.2016.1237532.
- Littlejohn, Clayton. « Moore's Paradox and Epistemic Norms ». *Australasian Journal of Philosophy* 88, no 1 (2010), 79-100. doi:10.1080/00048400902941240.
- Lord, Errol. *The importance of being rational*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- McCormick, Miriam Schleifer. *Believing against the Evidence : Agency and the Ethics of Belief*. New York: Routledge, 2016.
- McHugh, Conor. « The Illusion of Exclusivity ». *European Journal of Philosophy* 23, no 4 (2015), 1117-36. doi:10.1111/ejop.12032.
- McHugh, Conor et Daniel Whiting. « The Normativity of Belief ». *Analysis* 74, no 4 (2014), 698-713.
- McKay, Ryan T. et Daniel C. Dennett. « Our Evolving Beliefs about Evolved Misbelief ». *Behavioral and Brain Sciences* 32, no 6 (décembre 2009), 541-61. doi:10.1017/S0140525X09991555.
- . « The Evolution of Misbelief ». *Behavioral and Brain Sciences* 32, no 6 (2009), 493-510. doi:10.1017/S0140525X09990975.
- O'Brien, Lucy. « Imagination and the motivational view of belief ». *Analysis* 65, no 1 (2005), 55-62.
- Olson, Jonas. « The Metaphysics of Reasons ». Dans *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Sous la direction de Daniel Star, 255-74. Oxford University Press, 2018.
- Owens, David John. « Does belief have an aim? » *Philosophical Studies* 115 (2003), 283-305.
- Papineau, David. « There Are No Norms of Belief ». Dans *The Aim of Belief*. Sous la direction de Timothy Chan, 2013.
- Parfit, Derek. *On What Matters*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2011. <http://dx.doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199572809.001.0001>.

- Railton, Peter. « Truth, reason, and the regulation of belief ». *Philosophical Issues* 5 (1994), 71-93.
- Ramsey, Frank P. *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. London: Routledge, 2001.
- Reisner, Andrew. « Pragmatic Reasons for Belief ». Dans *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*. Sous la direction de Daniel Star, 705-28. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- . « The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem ». *Philosophical Studies* 145, no 2 (2008), 257-72. doi:10.1007/s11098-008-9222-4.
- . « Weighing Evidential and Pragmatic Reasons for Belief ». *Philosophical Studies* 138, no 1 (2008), 17-27.
- Rinard, Susanna. « Believing for Practical Reasons ». *Noûs*, 2018. doi:10.1111/nous.12253.
- . « Equal treatment for belief ». *Philosophical Studies*, 2018. doi:10.1007/s11098-018-1104-9.
- . « Against the New Evidentialists ». *Philosophical Issues* 25, no 1 (2015), 208-23. doi:10.1111/phis.12061.
- Robert, Denise R. « La croyance religieuse à l'école ». *Le Devoir*. 10 mai 2019, section Opinions.
- Scanlon, Thomas. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- Schroeder, Mark. « When beliefs wrong ». *Philosophical Topics* 46, no 1 (2018), 115-27.
- Schwitzgebel, Eric. Edward N. Zalta, dir. Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edward N. Zalta, 2015.
- Searle, John R. *Rationality in action*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2003.
- Shah, Nishi. « A New Argument for Evidentialism ». *The Philosophical Quarterly* 56, no 225 (2006), 481-98.
- . « How Truth Governs Belief ». *The Philosophical Review* 112, no 4 (2003), 447-82.
- Shah, Nishi et David Velleman. « Doxastic Deliberation ». *The Philosophical Review* 114, no 4 (2005), 497-534.
- Sharadin, Nathaniel. « Nothing but the Evidential Considerations? » *Australasian Journal of Philosophy* 94, no 2 (2015), 343-61. doi:10.1080/00048402.2015.1068348.
- Sinclair, Neil. « On the Connection between Normative Reasons and the Possibility of Acting for Those Reasons ». *Ethical Theory and Moral Practice* 19, no 5 (2016), 1211-23. doi:10.1007/s10677-016-9731-8.
- Snow, Nancy E. « Adaptive Misbeliefs, Value Trade-Offs, and Epistemic Responsibility ». Dans *Epistemic Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press, 2018. doi:10.1093/oso/9780198779681.003.0003.
- Steglich-Petersen, Asbjørn. « Transparency, Doxastic Norms, and the Aim of Belief ». *Teorema: International Journal of Philosophy* 32 (2013).
- . « Weighing the aim of belief ». *Philosophical Studies* 145, no 3 (2009), 395-405.
- . « Against Essential Normativity of the Mental ». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 140, no 2 (2008), 263-83.
- . « Does Doxastic Transparency Support Evidentialism? » *Dialectica* 62, no 4 (2008), 541-47. doi:10.1111/j.1746-8361.2008.01161.x.

- . « No Norm Needed: On the Aim of Belief ». *The Philosophical Quarterly* 56, no 225 (2006), 499-516.
- Sullivan-Bissett, Ema. « Aims and Exclusivity ». *European Journal of Philosophy* 25, no 3 (2017), 721-31. doi:10.1111/ejop.12183.
- . « Explaining doxastic transparency: aim, norm, or function? » *Synthese* 195, no 8 (2017), 3453-76. doi:10.1007/s11229-017-1377-0.
- Sullivan-Bissett, Ema et Paul Noordhof. « The transparent failure of norms to keep up standards of belief ». *Philosophical Studies*, à paraître, 1-15.
- Sylvan, Kurt. « Epistemic Reasons I: Normativity ». *Philosophy Compass* 11, no 7 (2016), 364-76. doi:10.1111/phc3.12327.
- Vahid, Hamid. « Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals ». *Philosophical Studies* 131, no 2 (2006), 303-35.
- Van Leeuwen, Neil. « The Motivational Role of Belief ». *Philosophical Papers* 38, no 2 (1 juillet 2009), 219-46. doi:10.1080/05568640903146534.
- Velleman, David. « On the aim of belief ». Dans *The Possibility of Practical Reason*, 244-81. New York: Oxford University Press, 2000.
- Way, Jonathan. « Reasons as Premises of Good Reasoning ». *Pacific Philosophical Quarterly* 98, no 2 (2017), 251-70. doi:10.1111/papq.12135.
- Way, Jonathan et Daniel Whiting. « Reasons and Guidance (or Surprise Parties and Ice Cream) ». *Analytic Philosophy* 57, no 3 (2016), 214-35. doi:10.1111/phib.12086.
- Wedgwood, Ralph. « The Aim of Belief ». *Philosophical Perspectives* 16 (2002), 267-97.
- Whiting, Daniel. « Should I Believe the Truth? » *Dialectica* 64, no 2 (2010), 213-24. doi:10.1111/j.1746-8361.2009.01204.x.
- Williams, Bernard, dir. « Internal and external reasons ». Dans *Moral Luck: Philosophical Papers 1973–1980*, 101-13. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. doi:10.1017/CBO9781139165860.009.
- . « Deciding to believe ». Dans *Problems of the Self*, 136-51. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Williamson, Timothy. *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press, 2000.
- Wong, David. « Moral Reasons: Internal and External ». *Philosophy and Phenomenological Research* 72, no 3 (2006), 436-558.
- Wright, Crispin. « Warrant for nothing (and foundations for free)? » *Aristotelian Society Supplementary Volume* 78 (2004), 167-212.