

Cet article a été téléchargé sur le site de la revue Ithaque :

[www.revueithaque.org](http://www.revueithaque.org)



## **Ithaque : Revue de philosophie de l'Université de Montréal**

Pour plus de détails sur les dates de parution et comment soumettre un article, veuillez consulter le site de la revue : <http://www.revueithaque.org>

Pour citer cet article : **Côté-Bouchard, C. (2012) « Harry Frankfurt peut-il sauver le blâme doxastique ? Possibilités alternatives épistémiques et involontarisme doxastique », *Ithaque*, 10, p. 137-157.**

URL : <http://www.revueithaque.org/fichiers/Ithaque10/Cote-Bouchard.pdf>

Cet article est publié sous licence Creative Commons « Paternité + Pas d'utilisation commerciale + Partage à l'identique » :  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ca/deed.fr>



# Harry Frankfurt peut-il sauver le blâme doxastique ? Possibilités alternatives épistémiques et involontarisme doxastique

Charles Côté-Bouchard\*

## Résumé

*Peut-on être blâmé pour ses croyances ? Bien qu'il s'agisse d'une pratique courante et en apparence légitime, le blâme doxastique entre en conflit avec deux thèses intuitivement plausibles. D'un côté, il semble que nous puissions seulement être blâmés pour ce qui est sous notre contrôle volontaire. Mais de l'autre, il est largement admis que la croyance est un état fondamentalement passif et involontaire (l'involontarisme doxastique). Il s'ensuit que nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances. Le présent article examine la réponse que propose Christoph Jäger à cet argument. Sa stratégie consiste à invoquer le rejet, par Harry Frankfurt, du principe des possibilités alternatives contre la thèse voulant que nous puissions seulement être blâmés pour nos croyances si elles sont sous notre contrôle volontaire. J'aimerais montrer que l'argument de Jäger n'est pas concluant et, plus généralement, que la stratégie qu'il adopte aboutit inévitablement à un dilemme.*

## 1. Introduction

En mai 2011, un message publicitaire bien particulier occupait les panneaux publicitaires des États-Unis. Il s'agissait d'affiches annonçant rien de moins que l'arrivée prochaine de l'Apocalypse. Un tremblement de terre d'une force inédite secouerait l'ensemble de la planète le 21 mai 2011, marquant ainsi le début du Jugement Dernier. Il s'agit là de ce qu'avait prédit Harold Camping, un animateur d'une

---

\* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

radio chrétienne américaine, en se basant sur sa propre interprétation de la Bible. Les plus cyniques y verront moins une croyance sincère en l'arrivée prochaine de la fin du monde qu'un stratagème visant à exploiter ses auditeurs les plus naïfs. Quoi qu'il en soit, plusieurs ont tout de même été convaincus par Camping. À titre d'exemple, Robert Fitzpatrick, un ingénieur à la retraite, en était si convaincu qu'il est allé jusqu'à dépenser la quasi-totalité de ses économies (environ 140 000\$) pour contribuer au financement de la campagne publicitaire de Camping<sup>1</sup>.

Un tel cas provoque deux types de réactions intuitives qui exemplifient ce à partir de quoi une bonne partie de l'épistémologie contemporaine travaille. La première, que j'appellerai la réaction « évaluative », consiste à juger la croyance de Fitzpatrick comme étant « mauvaise » sur le plan épistémique. Cela semble être un cas clair de croyance épistémiquement « injustifiée », « irrationnelle » ou « déraisonnable ». La seconde est ce que j'appellerai la réaction « déontique ». Non seulement jugeons-nous que la croyance de Fitzpatrick ne satisfait pas certains standards épistémiques, mais nous sommes également tentés de blâmer Fitzpatrick pour sa croyance injustifiée. En effet, puisqu'il s'agit d'une croyance de toute évidence déraisonnable (le fait qu'un animateur de radio comme Camping soutienne que la Bible prédit l'imminence du Jugement Dernier n'est clairement pas une bonne raison de croire en l'imminence du Jugement Dernier), il semble intuitivement que Fitzpatrick « n'aurait pas dû » former ou avoir cette croyance. Pour le dire autrement, il semble qu'il avait, en un certain sens, le devoir ou l'obligation de ne pas croire en la prédiction de Camping. Il est ainsi à blâmer sur le plan épistémique. L'exemple de Fitzpatrick montre donc que l'évaluation d'une croyance par rapport à certains standards épistémiques (est-elle vraie, justifiée, rationnelle, etc. ?) s'accompagne bien souvent d'un jugement déontique par rapport à l'agent (est-il à blâmer, avait-il le devoir de ne pas avoir cette croyance, etc. ?).

Toutefois, certains philosophes remettent en doute la légitimité de la réaction déontique<sup>2</sup>. Selon eux, le blâme doxastique (la pratique

---

<sup>1</sup> Wallace, K. (2011), « NYC man spends life savings on doomsday ad campaign ».

<sup>2</sup> Notamment Alston, W. P. (1988), « The Deontological Conception of Epistemic Justification », et Plantinga, A. (1993), *Warrant: the Current Debate*.

consistant à blâmer les gens pour leurs croyances) et, plus généralement, les jugements déontiques par rapport à nos croyances ne sont jamais appropriés. Ils soutiennent que nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances puisque (1) nous pouvons seulement être blâmés pour elles si elles sont sous notre contrôle volontaire, et (2) nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. C'est ce que j'appellerai l'argument à partir de l'involontarisme doxastique (ADI).

Deux types de stratégies s'offrent aux défenseurs du blâme doxastique en réponse à ADI. D'une part, ils peuvent rejeter (1) et nier que le blâme doxastique nécessite le contrôle volontaire de nos croyances. D'autre part, ils peuvent rejeter (2) et défendre le volontarisme doxastique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle nos croyances sont parfois sous notre contrôle volontaire. Après avoir clarifié la teneur de l'argument à partir de l'involontarisme doxastique, j'examine une version particulière, proposée par Christoph Jäger, de la première stratégie. Selon Jäger, la prémisse (1) d'ADI présuppose une version épistémique de ce qu'Harry Frankfurt a baptisé le « principe des possibilités alternatives » (PPA). Or, puisque ce principe est faux (comme l'a montré Frankfurt), la prémisse (1) est également fautive. Nous pouvons donc être blâmés pour nos croyances même si elles ne sont pas sous notre contrôle volontaire. Toutefois, je tenterai de montrer que la réponse de Jäger ne répond pas de façon satisfaisante au problème posé par l'involontarisme doxastique. Plus généralement, une telle stratégie ne peut fonctionner, car elle aboutit inévitablement à un dilemme. Le rejet par Frankfurt du principe des possibilités alternatives n'est donc d'aucune aide pour sauver le blâme doxastique face à l'involontarisme doxastique.

## **2. L'argument à partir de l'involontarisme doxastique (ADI)**

L'une des motivations majeures pour défendre la légitimité des jugements déontiques par rapport à nos croyances comme le blâme est l'omniprésence de tels jugements dans la vie de tous les jours. Même William P. Alston, représentant majeur du camp des sceptiques quant au blâme doxastique, reconnaît l'importance du vocabulaire déontique dans notre langage épistémique ordinaire :

There are many locutions that encourage us to think of believing as subject to requirement, prohibition, and permission. We say “You shouldn't have supposed so readily that he wouldn't come through”, “You have no right to assume that”, “I had every right to think that she was honest”, “I ought to have given him the benefit of the doubt”, and “You shouldn't jump to conclusions”<sup>3</sup>.

Toutefois, le fait qu'il s'agisse d'une pratique courante ne rend pas le blâme doxastique approprié pour autant. Ce que nous considérons comme étant une pratique appropriée peut, après réflexion, s'avérer être injustifiée. C'est l'attitude qu'adoptent, par exemple, les théoriciens de l'erreur en méta-éthique par rapport au langage moral. Selon eux, bien que nos énoncés moraux nous semblent parfois vrais, ils sont en fait toujours faux, car ils présupposent des entités morales objectives catégoriquement normatives et de telles entités n'existent pas<sup>4</sup>. En un sens, les tenants de l'argument à partir de l'involontarisme doxastique (ADI) soutiennent une thèse analogue par rapport aux jugements déontiques sur les croyances : contrairement à ce que suggère notre pratique quotidienne, ils ne sont jamais appropriés, car ils présupposent que nos croyances sont sous notre contrôle volontaire, alors qu'elles sont en fait toujours involontaires. Il s'ensuit que nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances.

Cet argument repose sur deux prémisses. La première se fonde sur l'intuition, bien connue en éthique et dans les débats sur la responsabilité morale, que le blâme requiert le contrôle. Il serait injuste, par exemple, de blâmer quelqu'un pour un acte accompli alors que ses mouvements corporels étaient contrôlés par un neuroscientifique malveillant<sup>5</sup>. Cela semble injuste précisément parce

---

<sup>3</sup> Alston, W. P. (1988), «The Deontological Conception of Epistemic Justification », p. 260.

<sup>4</sup> Pour une formulation classique de la théorie de l'erreur en éthique, voir Mackie, J.L. (1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

<sup>5</sup> En admettant qu'il n'avait pas, au départ, l'intention de se retrouver dans cette situation. Il pourrait, par exemple, avoir forcé le scientifique à le manipuler ainsi. Dans ce cas, rien ne l'empêcherait d'être blâmé pour l'acte accompli dans cet état.

que l'agent n'a pas le contrôle de ses faits et gestes. C'est précisément le caractère involontaire de son acte qui explique notre réaction conciliante face à l'agent. Il semble donc que nous puissions seulement être blâmés pour un acte si cet acte était sous notre contrôle volontaire. Si c'est le cas, alors, il est difficile de voir pourquoi ce principe ne s'appliquerait pas également au blâme doxastique. Après tout, ce principe intuitif concerne la notion de blâme en général et pas uniquement le blâme relatif aux actions. Il semble donc tout aussi juste de dire que nous pouvons seulement être blâmés pour nos croyances si elles sont sous notre contrôle volontaire. Autrement dit, pour être légitime, le blâme doxastique requiert le volontarisme doxastique, soit la thèse selon laquelle nos croyances sont parfois sous notre contrôle volontaire.

Le problème, c'est que la croyance est, selon toute vraisemblance, un état passif et involontaire. Pour paraphraser Bernard Williams, la croyance n'est pas un acte que nous pouvons accomplir « à volonté »<sup>6</sup>. Cette thèse, mieux connue sous le nom d'« involontarisme doxastique », constitue la seconde prémisse de l'argument ADI contre le blâme doxastique : nous ne pouvons jamais former volontairement et directement nos croyances. En effet, comme l'ont souligné de nombreux philosophes<sup>7</sup>, il semble y avoir une asymétrie fondamentale entre les actions et les croyances en ce qui concerne le contrôle. Alors que les premières sont le genre de choses sur lesquelles nous avons, en principe, un contrôle direct, les secondes n'entrent pas dans cette catégorie. Après tout, je ne peux pas décider de croire quelque chose de la même manière que je peux décider de lever mon bras. Même si on m'offrait une récompense astronomique pour former la croyance que Laval est la capitale des États-Unis, il me serait impossible d'y arriver. Le fait que je sache que cette proposition est fautive avec un degré de certitude extrêmement

---

<sup>6</sup> Williams, B. (1973), « Deciding to believe ».

<sup>7</sup> Notamment Williams, B. (1973), « Deciding to believe », Alston, W. P. (1988), « The Deontological Conception of Epistemic Justification », Bennett, J. (1990), « Why is Belief Involuntary ? », Scott-Kakures, D. (1993), « On Belief and the Captivity of the Will », Plantinga, A. (1993), *Warrant: the Current Debate*, Hieronymi, P. (2006), « Controlling Attitudes », et Setiya, K. (2008), « Believing at Will ».

élevé rend impossible pour moi de croire sincèrement qu'elle est vraie et donc de la croire tout court.

Il est certes possible de concevoir des stratagèmes qui me permettraient de former cette croyance malgré sa fausseté évidente. On pourrait, par exemple, imaginer une pilule dont l'ingestion provoquerait sa formation en moi. Il serait également concevable que je change le monde afin de rendre vraie la proposition en question. Elle deviendrait par le fait même « croyable » pour moi. Je pourrais, par exemple, devenir président des États-Unis, procéder à l'annexion du Canada et faire de Laval la capitale des États-Unis. Toutefois, une croyance formée par ces moyens ne serait pas volontaire au sens qui intéresse les involontaristes. Il s'agirait plutôt de cas impliquant un contrôle « indirect », c'est-à-dire de cas où j'accomplirais volontairement une action qui causerait chez moi la formation de la croyance désirée. Dans de tels cas, c'est l'action causant la formation de la croyance (l'ingestion du comprimé et les démarches visant à faire de Laval la capitale américaine dans les exemples précédents) qui est volontaire au sens direct qui intéresse les involontaristes. La croyance reste toutefois le résultat involontaire de ces actes. De tels cas ne peuvent donc pas satisfaire les involontaristes puisque l'asymétrie entre croyances et actions qu'ils mettent de l'avant concerne le contrôle direct.

Donc si, comme le soutiennent Alston et Plantinga, ces deux prémisses sont vraies, alors nous n'avons d'autres choix que de conclure en l'illégitimité de ce que j'ai appelé la réaction déontique face aux croyances. Nous ne pouvons jamais, autrement dit, être blâmés pour nos croyances. L'argument, en bref, est le suivant :

1. Si nous pouvons être blâmés pour nos croyances, alors elles doivent parfois être sous notre contrôle volontaire.
2. Nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire.
3. Nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances.

### **3. La stratégie « à la Frankfurt » de Jäger contre ADI**

En réponse à cet argument, les partisans du blâme doxastique ont le choix entre au moins deux types de stratégies. La première consiste à rejeter (1) et à soutenir qu'il n'est pas nécessaire que le volontarisme

doxastique soit vrai pour que le blâme doxastique soit légitime. Autrement dit, que nous pouvons être blâmés pour nos croyances même si nous ne pouvons jamais les former volontairement<sup>8</sup>. La seconde consiste à rejeter (2) et à soutenir que nous pouvons parfois former volontairement nos croyances<sup>9</sup>. La stratégie que je souhaite examiner appartient à la première catégorie. Il s'agit d'un argument dont nous devons la formulation la plus explicite à Christoph Jäger<sup>10</sup>. Elle consiste à invoquer le caractère problématique de ce qu'Harry Frankfurt a baptisé le « principe des possibilités alternatives » (PPA) contre ADI. L'argument, en bref, est que la prémisse (1) d'ADI s'appuie implicitement sur une version épistémique du principe des possibilités alternatives (PPAE). Mais puisque, comme l'a montré Frankfurt, le PPA est problématique, il s'ensuit que la version épistémique de ce principe est elle aussi problématique et donc que la prémisse (1) est fautive. L'argument à partir de l'involontarisme doxastique n'est donc pas concluant.

### *3.1 Harry Frankfurt et le principe des possibilités alternatives*

Dans son célèbre article de 1969 intitulé « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », Harry Frankfurt constate que la plupart des débats entourant le libre-arbitre et la responsabilité morale tiennent pour acquis ce qu'il baptise le « principe des possibilités alternatives » (PPA)<sup>11</sup>. Selon ce principe, une personne peut être blâmée et tenue pour responsable d'un acte seulement s'il est vrai

---

<sup>8</sup> Notamment (en plus de la version considérée dans le présent article) Adams, R. M. (1985), « Involuntary sins », Feldman, R. (2000), « The ethics of belief », Kornblith, H. (2001), « Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism », Hieronymi, P. (2006), « Controlling Attitudes », Hieronymi, P. (2008), « Responsibility for believing », Chrisman, M. (2008), « Ought to Believe ».

<sup>9</sup> Notamment Steup, M. (2000), « Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology », Ginet, C. (2001), « Deciding to Believe », Ryan, S. (2003), « Doxastic compatibilism and the ethics of belief », et Weatherson, B. (2008), « Deontology and Descartes' Demon ».

<sup>10</sup> Jäger, C. (2004), « Epistemic Deontology, Doxastic Voluntarism and the Principle of Alternate Possibilities ».

<sup>11</sup> Frankfurt, H. (1969), « Alternate Possibilities and Moral Responsibility ».

qu'elle aurait pu faire autrement. Autrement dit, c'est seulement lorsqu'une personne aurait pu s'abstenir de faire X qu'elle peut être blâmée pour avoir fait X. Il s'agit, à première vue, d'une manière tout à fait naturelle de comprendre l'idée que le blâme requière le contrôle. Après tout, si je fusille quelqu'un, mais que mes mouvements étaient contrôlés à distance par un scientifique malveillant, il est vrai que je n'aurais pas pu faire autrement. À l'inverse, si j'accomplis cet acte de mon propre chef, sans être manipulé par personne et uniquement parce que je désire fusiller cette personne, j'aurais certainement pu m'abstenir de le faire. Or, il est clair que je suis à blâmer dans le second cas, mais pas dans le premier. Il semble donc qu'une action pour laquelle nous pouvons être blâmés soit une action que nous aurions pu ne pas accomplir.

Or, selon Frankfurt, le PPA est faux. Avoir la possibilité de faire autrement n'est pas une condition nécessaire pour pouvoir être blâmé pour une action. Comme Frankfurt l'a montré, il n'est pas difficile de construire des exemples où une personne est clairement à blâmer pour une action, mais où il est vrai qu'elle n'aurait pas pu faire autrement. Il est possible, par exemple, d'imaginer une version « à la Frankfurt » de l'exemple précédent. Supposons que j'informe mon meilleur ami, un neuroscientifique chevronné, de mon intention de fusiller quelqu'un. Or, il se trouve que ma future victime est le pire ennemi de mon ami. Ce dernier est donc enchanté par mon projet et il tient absolument à ce qu'il se concrétise. Il y tient tellement qu'il décide d'implanter, à mon insu, une puce dans mon cerveau pouvant me forcer à fusiller la personne si jamais je décide à la dernière minute de ne pas le faire. La puce, qui détecte mon activité cérébrale, permettra à mon ami neuroscientifique de vérifier si je garde bien jusqu'à la fin l'intention de fusiller son ennemi. Si jamais il voit que je perds cette intention, il pourra alors déclencher le mécanisme me forçant à le faire. Toutefois, l'heure fatidique arrive sans que la puce ne détecte aucun changement dans mes intentions. Je ne change pas d'idée et j'exécute mon plan comme prévu, par moi-même. Mon ami n'a donc pas à intervenir.

Dans ce cas, je n'aurais pas pu faire autrement étant donné la présence de la puce de mon ami dans mon cerveau. Si j'avais décidé de ne pas le faire, mon ami aurait aussitôt activé le mécanisme, me forçant ainsi à fusiller la personne comme prévu. Il était donc

impossible pour moi de ne pas accomplir cette action. Malgré cela, il ne fait aucun doute que je peux être blâmé pour avoir fusillé la personne dans cet exemple. Il ne semble pas y avoir de différence qui soit pertinente quant à l'attribution de responsabilité entre ce cas et le cas précédent où j'accomplis cette action par moi-même, mais sans la puce dans mon cerveau. Dans les deux cas, j'ai fusillé la personne simplement parce que je voulais le faire et non parce que quelqu'un m'y a forcé. La différence entre les deux se situe uniquement au niveau contrefactuel (au niveau de ce qui aurait pu se passer). Ils sont cependant identiques au niveau factuel, c'est-à-dire en ce qui concerne le véritable cours des événements. Ce que montrent les exemples à la Frankfurt comme celui-ci, c'est donc que les différences au niveau contrefactuel ne sont pas pertinentes pour déterminer si quelqu'un est à blâmer, mais uniquement le véritable cours des choses. Autrement dit, ils montrent qu'une personne peut être blâmée pour une action même s'il est vrai qu'elle n'aurait pas pu faire autrement. Le PPA est donc faux.

### *3.2 ADI et le principe des possibilités alternatives épistémiques*

Selon Jäger, un examen attentif de l'argument à partir de l'involontarisme doxastique (ADI) révèle que sa première prémisse présuppose le principe des possibilités alternatives que Frankfurt rejette. Comme je l'ai mentionné, la prémisse (1) d'ADI consiste à dire que si nous pouvons être blâmés pour nos croyances, alors elles doivent parfois être sous notre contrôle volontaire. Or, nombreux sont ceux, parmi les partisans d'ADI, qui définissent le contrôle volontaire de nos croyances comme la capacité à croire autrement. C'est notamment le cas d'Alston, auteur de la formulation classique de l'argument ADI. Il est facile de le constater, par exemple, lorsqu'il décrit les conditions dans lesquelles nos croyances seraient volontaires :

It would have to be true that I have effective voluntary control over whether I do or do not believe that the tree has leaves on it when I see a tree with leaves on it just before me in broad daylight with my eyesight working

perfectly. And it is perfectly clear that in this situation I have no power at all to refrain from that belief<sup>12</sup>.

Ce passage montre bien qu'Alston associe le contrôle volontaire de nos croyances à la possibilité de croire autrement. Après tout, il est clair que nous n'avons pas une telle capacité dans le cas de nos croyances. C'est, entre autres, ce qui explique pourquoi je ne pourrais pas décider de croire que Laval est la capitale des États-Unis même si on m'offrait une énorme récompense pour le faire. Il est donc naturel de formuler ainsi la thèse de l'involontarisme doxastique. Or, puisque les partisans d'ADI comme Alston soutiennent que le blâme doxastique requiert le contrôle volontaire de nos croyances, il semble bien qu'ils acceptent une version du principe des possibilités alternatives appliquée aux croyances. Selon cette version du principe – que Jäger nomme « principe des possibilités alternatives épistémiques » (PPAE) – une personne peut seulement être blâmée pour une croyance s'il est vrai qu'elle aurait pu s'abstenir de former cette croyance ou qu'elle aurait pu croire autrement.

### *3.3 L'argument de Jäger*

Nous avons maintenant tous les éléments en main pour présenter la solution de Jäger au problème de l'involontarisme doxastique. Selon la première prémisse d'ADI, nous pouvons seulement être blâmés pour nos croyances si elles sont sous notre contrôle volontaire. Or, comme nous l'avons vu, cette thèse s'appuie sur une version épistémique du PPA puisqu'elle associe l'idée de contrôle volontaire de nos croyances à la capacité de croire autrement. Toutefois, nous avons également vu que le PPA est problématique. Comme le montrent les exemples à la Frankfurt, la possibilité de faire autrement n'est pas une condition nécessaire à la responsabilité et au blâme. Mais si le PPA est faux et si la vérité de (1) repose vraiment sur la vérité du PPA, alors, il s'ensuit que (1) est faux et donc qu'ADI peut être rejeté. C'est là l'idée générale derrière l'argument de Jäger.

Cependant, pour que son argument soit valide, Jäger doit ajouter et défendre une prémisse. En effet, sa stratégie suppose que le rejet

---

<sup>12</sup> Alston, W. P. (1988), « The Deontological Conception of Epistemic Justification », p. 264.

par Frankfurt du PPA vaut également pour le PPAE, c'est-à-dire pour l'équivalent épistémique du principe des possibilités alternatives. Mais, cette supposition doit être défendue. Comme je l'ai mentionné, le rejet du PPA est justifié par des cas « à la Frankfurt », soit des cas où un agent peut être blâmé pour une action alors qu'il n'aurait pas pu faire autrement. Or, le PPAE concerne les croyances et non les actions. Étant donné l'importance de cette différence (ADI part précisément de la supposée asymétrie entre croyances et actions), le rejet du PPAE doit être justifié de manière indépendante. Les cas à la Frankfurt ordinaires ne sont pas suffisants. Il faut pouvoir construire des cas à la Frankfurt *épistémiques*. Parallèlement aux cas originaux, ils impliqueraient un agent A2 prêt à forcer un autre agent A1 à croire que P au cas où il ne la formerait pas par lui-même, mais où A1 le fait finalement par lui-même et où A2 n'a donc pas à intervenir. Pour être un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique) qui falsifierait le PPAE, il faudrait que A1 puisse clairement être blâmé pour sa croyance que P bien qu'il n'aurait pas été possible pour lui de ne pas croire que P.

D'après Jäger, il est possible de construire de tels cas et c'est la tâche qu'il se propose d'accomplir. Il nous demande d'imaginer un neurochirurgien obsédé par l'idée de maximiser les croyances vraies chez ses patients. Pour cette raison, il implante un mécanisme dans le cerveau de ces derniers lui permettant, s'il le veut, de provoquer chez eux la formation de croyances vraies. Un jour, le chirurgien demande à l'une de ses patientes d'aller compter le nombre d'arbres dans un parc avoisinant et de lui rapporter la réponse. Le chirurgien sait que le parc contient 53 arbres. Si jamais, à son retour, sa patiente semble ne pas avoir la bonne réponse, il déclenchera assurément le mécanisme, la forçant ainsi à former la croyance vraie. Toutefois, ce stratagème s'avère inutile dans ce cas, car elle arrive à la bonne réponse par elle-même dans le véritable cours des événements. Son enquête lui donne de bonnes raisons de croire qu'il y a 53 arbres dans le parc et elle forme ainsi la croyance vraie que le parc contient 53 arbres.

Selon Jäger, il s'agit là d'un véritable exemple à la Frankfurt appliqué au domaine épistémique. C'est, autrement dit, un cas où la patiente est clairement responsable de sa croyance, mais où elle n'aurait pas pu croire autrement. Elle n'aurait pas pu ne pas croire

qu'il y a 53 arbres dans le parc puisque le neurochirurgien était prêt à provoquer chez elle la formation de la croyance vraie en cas d'erreur. Cet exemple montre donc, d'après Jäger, que la possibilité de croire autrement n'est pas nécessaire pour le blâme doxastique. Il s'ensuit que le principe des possibilités alternatives épistémiques (PPAE) est faux et donc que la première prémisse d'ADI (qui s'appuie sur le PPAE) est fautive également<sup>13</sup>.

#### 4. Réponse à Jäger

##### *4.1 Quand avons-nous affaire à un véritable exemple « à la Frankfurt » ?*

L'une des conditions pour que l'argument de Jäger soit concluant est que son exemple des « 53 arbres » soit un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique). Il faut, autrement dit, qu'il arrive réellement à falsifier le PPAE de la même manière que les cas originaux falsifient le PPA. Pour déterminer s'il y arrive, il convient d'examiner plus attentivement ce qui fait le succès des cas originaux suggérés par Frankfurt.

Selon Frankfurt, le PPA doit son attrait au fait que nous l'associons naturellement au principe tout à fait plausible voulant que le blâme requière le contrôle et soit incompatible avec la coercition. Frankfurt accepte volontiers ce dernier principe. Ce qui n'est pas plausible selon lui, c'est de l'associer au PPA. C'est ce que sont censés montrer les exemples à la Frankfurt. Comme je l'ai expliqué, les cas à la Frankfurt sont des cas où l'agent peut être blâmé pour une action malgré le fait qu'il n'aurait pas pu agir autrement. Mais pourquoi avons-nous l'intuition que l'agent peut tout de même être blâmé dans ces cas ? Parce que ce sont des situations où l'acte est sous le contrôle de l'agent et où il n'est pas forcé d'accomplir l'action en question dans la séquence réelle des événements. Nous appliquons simplement le principe plausible selon lequel le blâme requiert le contrôle. Les cas à la Frankfurt font ressortir que ce principe est logiquement distinct du PPA et que le premier est vrai alors que le second est faux.

Une autre manière d'expliquer les cas à la Frankfurt est de distinguer, comme le propose John Martin Fischer, deux notions de

---

<sup>13</sup> Jäger, C. (2004), « Epistemic Deontology, Doxastic Voluntarism and the Principle of Alternate Possibilities », p. 223.

contrôle volontaire<sup>14</sup>. Il y a, d'une part, le contrôle des possibilités alternatives, c'est-à-dire essentiellement la capacité à faire autrement et, d'autre part, le contrôle « de guidage »<sup>15</sup> qui ne requiert pas la possibilité de faire autrement. Ce dernier type de contrôle est celui que nous exerçons sur nos actions dans la séquence réelle des événements, que nous ayons ou non le contrôle des possibilités alternatives. Pour illustrer cette distinction, Fischer donne l'exemple d'un apprenti-conducteur qui est au volant en compagnie de son instructeur de conduite. Arrivé à une intersection, l'instructeur ordonne à son élève de tourner vers la droite et l'apprenti effectue donc un virage à droite dans les règles de l'art. Toutefois, la voiture dans laquelle ils prennent place a la particularité d'être équipée de commandes que seul l'instructeur peut utiliser et qui permettent de prendre le contrôle de la voiture. Ainsi, si l'élève s'était mis à tourner le volant vers la gauche par erreur, l'instructeur aurait appuyé sur un bouton pour prendre le contrôle de la voiture et la faire tourner à droite. Selon Fischer, l'apprenti-conducteur jouit d'un contrôle de guidage, mais pas d'un contrôle des possibilités alternatives sur son action de tourner le volant à droite. En effet, il ne fait aucun doute qu'il contrôle le mouvement de la voiture dans la séquence réelle des événements. Toutefois, il est également vrai qu'il n'aurait pas pu faire autrement. S'il avait tenté de faire quoi que ce soit d'autre, l'instructeur aurait actionné ses commandes afin de faire un virage à droite comme prévu.

Cette distinction permet de voir plus clairement ce qui se passe dans les cas à la Frankfurt : ce sont des cas où l'agent jouit d'un contrôle de guidage, mais pas d'un contrôle des possibilités alternatives sur son action. Or, puisque notre réaction face à ces cas est de dire que l'agent peut tout de même être blâmé pour son action, ces cas révèlent que c'est le contrôle de guidage – et non pas celui des possibilités alternatives – qui est nécessaire pour pouvoir être blâmés pour nos actions. Le PPA est donc faux. La possibilité de faire autrement (c'est-à-dire l'exercice du contrôle des possibilités alternatives) n'est pas une condition nécessaire pour le blâme. Les

---

<sup>14</sup> Fischer, J. M. (1994), *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, p. 160-189.

<sup>15</sup> Traduction libre de « guidance control ».

conditions à satisfaire pour que nous ayons affaire à un véritable cas à la Frankfurt qui falsifie le PPA sont donc les suivantes : ce doit être une situation où un agent jouit d'un contrôle de guidage sur son action, mais pas d'un contrôle des possibilités alternatives.

#### 4.2 L'exemple de Jäger est-il un véritable cas à la Frankfurt épistémique ?

Qu'en est-il alors des croyances et des exemples à la Frankfurt *épistémiques* ? Quand avons-nous affaire à un véritable cas qui falsifie le principe des possibilités alternatives *épistémiques* (PPAE) ? Il semble raisonnable de répondre à cette question en appliquant au domaine des croyances les conditions énoncées précédemment. Il apparaît donc que pour constituer un véritable cas à la Frankfurt (épistémique), une situation doit impliquer un agent jouissant d'un contrôle de guidage sur sa croyance, mais pas d'un contrôle des possibilités alternatives. Il faut, autrement dit, que l'agent ait le contrôle de sa croyance dans la séquence réelle des événements et ce, malgré le fait qu'il n'aurait pas pu former une croyance différente.

À la lumière de ces conditions, peut-on dire que l'exemple que propose Jäger est un véritable cas à la Frankfurt (épistémique) falsifiant le PPAE ? Dans l'exemple des « 53 arbres », la patiente forme la croyance vraie par elle-même et non en raison de l'intervention du neurochirurgien. En faisant le décompte minutieux des arbres dans le parc, elle accumule de bonnes raisons de croire qu'il en compte 53. Elle forme ainsi la croyance que le neurochirurgien voulait qu'elle forme, et ce, sans que celui-ci ait eu à déclencher le mécanisme implanté dans son cerveau. Il est clair dans ce cas, que la patiente n'a pas un contrôle des possibilités alternatives sur sa croyance. Elle n'aurait pas pu former une autre croyance puisque le chirurgien l'aurait aussitôt forcée à former la croyance vraie. Mais sa croyance est-elle également sous son contrôle de guidage ? Jäger soutient que oui :

In this case it would seem that you are fully responsible for your belief, and your adopting this belief is an appropriate object of epistemic approval. [...] Put in terms of “control,” we may say that you enjoyed guidance control, but not alternative-possibilities control. It is like steering

the car in the right direction when there is no possibility to  
steer it in the wrong direction<sup>16</sup>.

Donc, selon lui, la croyance de la patiente est sous son contrôle volontaire dans la séquence réelle des événements, et ce, malgré le fait qu'elle n'aurait pas pu croire autrement. Il s'agit donc d'un authentique cas à la Frankfurt (épistémique).

Il est toutefois difficile de voir comment un partisan de l'involontarisme doxastique pourrait être convaincu par une telle interprétation de « 53 arbres ». En affirmant que la patiente jouit d'un contrôle de guidage sur sa croyance, Jäger assume purement et simplement la fausseté de l'involontarisme doxastique. En effet, les involontaristes soutiennent certes que nous n'avons pas la possibilité de croire autrement, mais ils nient également que la formation de nos croyances puisse être sous notre contrôle dans la séquence réelle des événements. Autrement dit, ils soutiennent non seulement que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle des possibilités alternatives, mais ils nient également qu'elles puissent être sous notre contrôle de guidage. Comme je l'ai mentionné, il y a, selon les involontaristes, une asymétrie fondamentale entre les actions et les croyances. Contrairement aux premières, les secondes ne sont pas le genre de choses que nous pouvons accomplir à volonté. En effet, une action comme celle de tourner un volant vers la droite est le genre de chose que je pourrais faire, en principe, pour récolter une récompense. Ce n'est pas le cas pour une croyance. Je ne peux pas décider de croire que j'ai plus de 120 000 cheveux sur la tête si la *seule* raison que j'ai de le croire est que quelqu'un va me donner une récompense si je le fais. Pour le croire, il faudrait absolument qu'on me fasse la preuve que j'en ai plus de 120 000. Il faudrait, par exemple, qu'un logiciel puisse estimer de façon fiable le nombre de mes cheveux. La promesse d'une récompense ne pourra jamais, à elle seule, me faire croire une proposition. Il me faut absolument une preuve suffisante de la vérité de la proposition pour y arriver. La formation de la croyance est le résultat involontaire de la prise de conscience de cette preuve. La formation d'une croyance n'est donc

---

<sup>16</sup> Jäger, C. (2004), « Epistemic Deontology, Doxastic Voluntarism and the Principle of Alternate Possibilities », p. 223.

pas un acte que j'accomplis volontairement comme, en principe, l'acte de tourner le volant de ma voiture vers la droite ou celui de retenir ma respiration.

Ce qu'il faut souligner, c'est que si c'est le cas, alors ceci est vrai dans la séquence actuelle des événements et pas seulement en relation avec ce qui aurait pu se produire. Il nous manque, autrement dit, le contrôle de guidage de nos croyances et pas seulement le contrôle des possibilités alternatives. Ceci peut être constaté, par exemple, lorsque Bernard Williams (à qui nous devons la formulation classique de la thèse de l'involontarisme doxatique) compare la possibilité de croire à volonté à celle de rougir à volonté<sup>17</sup>. Nous avons certes la capacité de nous mettre volontairement dans des situations susceptibles de nous faire rougir et de penser à des choses susceptibles de nous faire rougir. Mais cela ne compte pas, selon Williams, comme rougir volontairement ou à volonté. Il faudrait plutôt que nous puissions, de manière générale, rougir sur commande ou par un acte de volonté, de la même manière que nous pouvons, par exemple, retenir notre souffle sur commande par un acte de volonté. Or, nous n'avons clairement pas un tel contrôle sur le fait de rougir. Ce contrôle que nous n'avons pas sur le fait de rougir est exactement le type de contrôle que nous n'avons pas sur nos croyances<sup>18</sup>. À cet égard, les croyances sont toujours comme le fait de rougir selon les involontaristes. Or, ce type de contrôle qui manque systématiquement au fait de rougir (et donc, selon eux, aux croyances) inclut non seulement le contrôle des possibilités alternatives, mais aussi le contrôle de guidage. En effet, lorsque quelqu'un se met à rougir parce qu'il est dans une situation embarrassante, il est vrai qu'il n'aurait pas pu ne pas rougir et donc qu'il n'a pas de contrôle des possibilités alternatives. Mais dirions-nous qu'en rougissant il a tout de même exercé un contrôle de guidage ? Dirions-nous que, malgré le fait qu'il n'aurait pas pu faire autrement, il a rougi volontairement dans la séquence réelle des événements ? Certainement pas. Rougir n'est pas un acte volontaire.

---

<sup>17</sup> Williams, B. (1973), « Deciding to believe », p. 148.

<sup>18</sup> À la seule différence, d'après Williams, qu'il s'agit d'un fait nécessaire dans le cas des croyances (étant donné sa définition de la croyance comme un état « visant » la vérité) alors que notre incapacité à rougir à volonté est un trait contingent que nous aurions pu ne pas avoir.

Or, selon les involontaristes doxastiques comme Williams, former une croyance est exactement comme rougir à cet égard. Donc, en disant que, pour la patiente, croire que le parc compte 53 arbres est équivalent à tourner le volant dans la bonne direction (sur le plan du contrôle de guidage), Jäger tient implicitement pour acquis la fausseté de l'involontarisme doxastique. En effet, les involontaristes comme Williams nient précisément qu'ils puissent être ainsi équivalents. Rougir n'est clairement pas équivalent à l'action de tourner le volant à droite sur le plan du contrôle de guidage, même si dans les deux cas, il n'y a pas de contrôle des possibilités alternatives. Le premier n'est pas sous notre contrôle de guidage. Or, puisque les involontaristes doxastiques voient la formation d'une croyance comme étant équivalente au fait de rougir sur le plan du contrôle de guidage, ils nient par conséquent que former une croyance soit équivalent à tourner le volant dans la bonne direction.

Cette critique de l'argument de Jäger ne repose pas sur la vérité de l'involontarisme. Mon but n'est pas, autrement dit, de défendre cette thèse. Le problème avec son argument est plutôt qu'il assume (implicitement et sans le justifier) la fausseté de l'involontarisme doxastique, car il faut que l'involontarisme soit faux pour affirmer (comme le fait Jäger) que la patiente jouit d'un contrôle de guidage de sa croyance dans l'exemple des « 53 arbres ». Il se pourrait que l'involontarisme soit faux, mais cela doit être justifié et Jäger ne le fait pas.

Pourquoi est-ce un problème pour son argument ? Parce que pour que l'exemple des « 53 arbres » soit un authentique cas à la Frankfurt (épistémique), il faut que la patiente jouisse d'un contrôle de guidage sur sa croyance que le parc compte 53 arbres. Or, pour que sa croyance soit vraiment sous son contrôle de guidage, il faut que l'involontarisme doxastique soit faux, car ce dernier nie justement que nous puissions avoir un tel contrôle sur nos croyances. Malheureusement, Jäger ne donne aucun argument contre l'involontarisme. Il affirme simplement que la patiente jouit du contrôle de guidage de ses croyances dans son exemple, assumant du même coup la fausseté de l'involontarisme. Le résultat est qu'il est impossible pour un partisan de l'argument à partir de l'involontarisme doxastique (ADI) d'être convaincu par l'argument de Jäger. En effet,

ce dernier prétend falsifier la prémisse (1) d'ADI à l'aide d'un exemple à la Frankfurt (épistémique). Toutefois, pour que son exemple soit un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique) – et donc pour qu'il falsifie effectivement la première prémisse d'ADI – il faut que la protagoniste de son exemple jouisse d'un contrôle de guidage sur sa croyance et donc que l'involontarisme doxastique soit faux (ce que Jäger affirme sans arguments). Le problème, c'est que l'involontarisme doxastique est la seconde prémisse d'ADI. Par conséquent, pour être convaincus par l'argument de Jäger selon lequel la première prémisse est fautive, il faudrait que les partisans d'ADI acceptent au préalable que la seconde prémisse de leur argument soit fautive. Cette condition ne pouvant évidemment pas être satisfaite, il s'ensuit que les partisans d'ADI ne peuvent pas être convaincus par l'argument de Jäger. Il ne s'agit donc pas d'une réponse concluante face à l'argument à partir de l'involontarisme doxastique.

## **5. Conclusion : un dilemme pour la stratégie à la Frankfurt contre ADI**

Pour récapituler, selon l'argument à partir de l'involontarisme doxastique (ADI), le blâme doxastique n'est jamais approprié, car (1) nous pouvons seulement être blâmés pour nos croyances si elles peuvent être sous notre contrôle volontaire et (2) elles ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Toutefois, selon Jäger, la première prémisse présuppose une version épistémique du principe des possibilités alternatives (PPAE), soit le principe selon lequel un agent peut seulement être blâmé pour une croyance s'il est vrai qu'il aurait pu ne pas former cette croyance. Or, selon Jäger, le PPAE est problématique. Pour le montrer, il construit ce qu'il dit être un exemple à la Frankfurt appliqué au domaine épistémique. Puisque la prémisse (1) d'ADI repose sur le PPAE et que ce principe est faux, il conclut que la prémisse (1) est fautive et qu'ADI doit être rejeté. Le problème avec la réponse de Jäger est qu'il n'est pas évident que son contre-exemple soit un véritable cas à la Frankfurt (épistémique). En effet, une situation est seulement un authentique cas à la Frankfurt (épistémique) si la croyance de l'agent est sous son contrôle de guidage et donc si la thèse de l'involontarisme doxastique (la seconde prémisse d'ADI) est fautive. Ainsi, en affirmant sans arguments que

l'agent dans son exemple jouit d'un tel contrôle sur sa croyance, Jäger présuppose la fausseté de la seconde prémisse d'ADI. Il ne peut donc convaincre les partisans d'ADI puisqu'il faudrait que ces derniers acceptent d'abord la fausseté de la seconde prémisse pour que la première soit ensuite réfutée.

Cette réponse à l'argument à partir de l'involontarisme n'est donc pas convaincante. Mais qu'en est-il, plus généralement, de la stratégie (dont Jäger se fait le représentant) consistant à invoquer le rejet du principe des possibilités alternatives contre la première prémisse d'ADI ? Peut-elle fonctionner ? La version qu'en propose Jäger n'est peut-être pas convaincante, mais pourrait-on en formuler une version qui le serait ? Le problème dont souffre la version de Jäger suggère selon moi que non. Il révèle que cette stratégie fait nécessairement face à un dilemme auquel elle ne peut échapper. En effet, pour qu'une instance de cette stratégie fonctionne, il faut qu'elle fournisse un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique). C'est seulement ainsi qu'elle pourra falsifier le PPAE et par le fait même la première prémisse d'ADI. Or, comme je l'ai montré, un authentique exemple à la Frankfurt (épistémique) est possible uniquement si l'involontarisme doxastique est faux, car un tel exemple implique un agent jouissant d'un contrôle de guidage de sa croyance (chose que l'involontarisme doxastique dit impossible). C'est à ce stade que toute instance de cette stratégie fait inévitablement face à un dilemme. Le problème est que peu importe qu'elle parvienne ou non à satisfaire ces conditions, elle ne sera d'aucune aide contre ADI. Supposons d'abord qu'elle ne les satisfasse pas. Comme la version de Jäger, sa prétention à fournir un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique) n'est pas justifiée parce qu'elle ne prend pas la peine de démontrer (ou ne parvient pas à démontrer) la fausseté de l'involontarisme doxastique. Elle échoue ainsi à falsifier la prémisse (1) d'ADI. Supposons, à l'inverse, qu'elle parvienne à les satisfaire. Elle réussit à montrer la fausseté de l'involontarisme doxastique, ce qui lui permet de construire un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique) qui falsifie le PPAE et, par le fait même, la première prémisse d'ADI. Le problème, dans ce cas, est que la stratégie à la Frankfurt devient alors inutile. En effet, si on parvient, au préalable, à démontrer la fausseté de l'involontarisme doxastique, il devient alors inutile de construire un exemple à la

Frankfurt (épistémique) contre ADI puisqu'ADI est déjà réfuté. Puisque l'involontarisme doxastique est la seconde prémisse d'ADI, montrer que cette thèse est fautive est suffisant pour réfuter ADI. L'argument étant déjà réfuté, falsifier la prémisse restante à l'aide d'un cas à la Frankfurt n'est plus nécessaire.

La stratégie consistant à invoquer le rejet du principe des possibilités alternatives contre l'argument à partir de l'involontarisme doxastique ne peut donc tout simplement pas fonctionner. Elle ne peut être d'aucune aide pour sauvegarder le blâme doxastique puisque si elle satisfait les conditions pour pouvoir fonctionner, elle devient aussitôt inutile contre ADI. Il semble donc que s'ils veulent réfuter ADI, les défenseurs du blâme doxastique doivent soit trouver un autre moyen de rejeter sa première prémisse, soit défendre le volontarisme doxastique contre sa seconde prémisse.

### Bibliographie

- Adams, R. M. (1985), « Involuntary sins », *Philosophical Review*, n°94, p. 3-31.
- Alston, W. P. (1988), « The Deontological Conception of Epistemic Justification », *Philosophical Perspectives*, vol. 2, p. 257-299.
- Bennett, J. (1990), « Why is Belief Involuntary ? », *Analysis*, vol. 50, n°2, p. 87-107.
- Chrisman, M. (2008), « Ought to Believe », *Journal of Philosophy*, vol. 105, n°7, p. 346-370.
- Feldman, R. (2000), « The ethics of belief », *Philosophy and Phenomenological Research*, n°60, p. 667-695.
- Fischer, J. M. (1994), *The Metaphysics of Free Will : An Essay on Control*, Oxford, Blackwell.
- Frankfurt, H. (1969), « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », *The Journal of Philosophy*, n°66, p. 828-839.
- Ginet, C. (2001), « Deciding to Believe », dans Steup, M. (dir.), *Knowledge, Truth, and Duty*, New York, Oxford University Press, p. 63-76.
- Hieronymi, P. (2006), « Controlling Attitudes », *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 87, p. 45-74.
- Hieronymi, P. (2008), « Responsibility for believing », *Synthese*, n°161, p. 357-373.

- Jäger, C. (2004), « Epistemic Deontology, Doxastic Voluntarism and the Principle of Alternate Possibilities » dans Löffler, W. et P. Weingartner, (dir.), *Knowledge and Belief. Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Hölder-Pichler-Tempsky, p. 217-227.
- Kornblith, H. (2001), « Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism », dans Fairweather, A. et L. Zagzebski, (dir.), *Virtue Epistemology : Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, New York, Oxford University Press, p. 231-248.
- Mackie, J.L. (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin.
- Plantinga, A. (1993), *Warrant : the Current Debate*, New York, Oxford University Press.
- Ryan, S. (2003), « Doxastic compatibilism and the ethics of belief », *Philosophical Studies*, n°114, p. 47-79.
- Scott-Kakures, D. (1993), « On Belief and the Captivity of the Will », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 54, n°4, p. 77-103.
- Setiya, K. (2008), « Believing at Will », *Midwest Studies in Philosophy*, n°32, p. 36-52.
- Steup, M. (2000), « Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology », *Acta Analytica*, vol. 15, n°24, p. 25-56.
- Weatherson, B. (2008), « Deontology and Descartes' Demon », *Journal of Philosophy*, n°105, p. 540-569.
- Wallace, K. (2011), « NYC man spends life savings on doomsday ad campaign », *The Toronto Star*,  
<http://www.thestar.com/news/world/article/992600--nyc-man-spends-life-savings-on-doomsday-ad-campaign/> consulté le 18/12/2011.
- Williams, B. (1973), « Deciding to believe », dans *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 136-151.