

Université de Montréal

Métaéthique de la croyance : une défense pragmatiste
de la responsabilité et de l'autonomie mentale

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade
Ph.D ès art en philosophie

Août 2018

© Samuel Montplaisir, 2018

RÉSUMÉ

Cette thèse s'inscrit dans les débats philosophiques contemporains que l'on nomme « éthique de la croyance », un champ de recherche à l'intersection de l'épistémologie, l'éthique et la psychologie empirique. Plus spécifiquement, je cherche à répondre à la question « que devrions-nous croire? » en opposant les raisons épistémiques et pratiques de croire. Les raisons épistémiques portent sur la vérité des propositions crues alors que les raisons pratiques portent sur l'utilité, ou le caractère moral, de la croyance de l'agent. Il est conséquemment aisé de concevoir des situations où ces deux types de raisons entrent en conflit. La question donc est de déterminer ce que nous devrions croire, entre les raisons épistémiques et pratiques, et si certaines circonstances exigent de privilégier exceptionnellement un type de raison sur l'autre.

Cette question ne peut pas faire l'économie d'une autre question propre au champ de l'éthique de la croyance, à savoir, comment nous devons concevoir l'autonomie et la responsabilité de l'agent quant à ses croyances. Les croyances ont ceci de remarquable qu'elles sont quotidiennement l'objet de réactions normatives telles que le blâme ou l'éloge, malgré le fait qu'elles ne semblent pas sous le contrôle volontaire direct de l'agent (du moins, comme le sont les actions). Ceci permet d'introduire au sein de notre objet d'étude des considérations proprement métaéthiques, pour la plupart inspirées des débats portant sur le libre arbitre. Cet aspect de notre recherche est crucial pour notre propos puisqu'il invite à une attentive évaluation de notre question de recherche initiale.

La position défendue dans cette thèse consiste à soutenir que, du moment que la question « que devrions-nous croire? » est à entendre en un sens normatif, ce sont les raisons pratiques qui déterminent ce que l'agent devrait croire. En ce sens, ma position au sein de l'éthique de la croyance se situe dans le camp dit « pragmatiste ». A contrario, si la question « que devrions-nous croire? » est à entendre en un sens purement prédictif, les raisons épistémiques seront appelées à faire partie de l'explication quant à ce que l'agent devrait croire. Cette position, qui évite les écueils des théories traditionnelles en éthique de la croyance, prend appui sur une

analyse de la notion de raison épistémique soutenant que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives.

Cette préséance accordée aux raisons pratiques quant à la normativité de la croyance exige de porter une attention toute particulière à une éthique des conséquences appliquée au cas de la croyance. Ceci nous permet non seulement d'expliquer de nombreuses intuitions quant au langage normatif à l'endroit des croyances, mais offre un terreau fertile pour déployer une théorie adéquate de la responsabilité et de l'autonomie des agents, non seulement à l'endroit de leurs croyances, mais également concernant d'autres états mentaux.

Mots-clefs : philosophie ; croyance ; épistémologie ; théories de la connaissance ; métaéthique ; éthique de la croyance ; normativité ; raisons de croire ; responsabilité ; autonomie mentale ; compatibilisme doxastique ; éthique des conséquences ; libre arbitre ; pragmatisme ; évidentialisme ; éthique.

ABSTRACT

This thesis is part of a larger debate within contemporary philosophy called “The Ethics of Belief”, which stands at the intersection of epistemology, ethics and empirical psychology. Specifically, the aim of this thesis is to offer an answer to the question “what should we believe?” by opposing two distinct kinds of reasons for belief: epistemic reasons and pragmatic reasons for belief. While epistemic reasons concern the truth of the proposition that is believed, pragmatic reasons concern the utility, or the moral standing, of the belief itself. Because of the two distinct objects to which these kinds of reasons apply, conflicts between epistemic and pragmatic reasons are common. However, since they are both reasons for believing propositions, we are faced with a riddle concerning what kind of reason we should comply with. Should we believe for epistemic reasons, or for pragmatic ones? In what circumstances are we allowed to follow one kind of reason rather than the other?

This cluster of questions is closely linked to a topic specific to the Ethics of Belief, namely, how to understand the agent’s autonomy and responsibility with respect to his or her beliefs. Beliefs are peculiar things: they are the proper object of blame, praise and other normative reactions deeply imbedded within our everyday language. However, we do not have direct voluntary control over them (at least, not like we have direct, voluntary control over our actions). This lack of direct voluntary control allows us to introduce an analysis of the normativity of belief inspired by metaethical debates, notably the possibility of exercising our free will. These metaethical concerns bring us to a close analysis of our initial question “what should we believe?”.

The position I defend in this thesis is the following: as long as we consider the question “what should we believe?” as a normative question, the reasons bearing on this question are only pragmatic reasons, reasons bearing on the utility or value of the said belief. However, if we understand this question as a question about what we should predict with respect to belief formation, then epistemic reasons will be allowed in our answer as explanatory reasons for the

expected belief formation. This way of answering our initial query rests upon an analysis of epistemic reasons leading us to consider that epistemic reasons are not normative reasons.

This reverence to pragmatic reasons invites us to see the ethics of belief as an ethic focusing on the doxastic consequences of our actions. This allows us to explain conflicting intuitions with respect to normative reactions concerning belief while evading the usual problems to which the more traditional theories in the ethics of belief fall prey. Finally, this pragmatic approach to the normativity of belief allows us to set the groundwork for a theory of responsibility and autonomy concerning beliefs, as well as other mental states.

Keywords: philosophy ; belief ; epistemology ; metaethics ; Ethics of Belief ; normativity ; reasons for belief ; responsibility ; mental autonomy ; doxastic compatibilism ; ethics for consequences ; free will ; pragmatism ; evidentialism ; ethics.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	i
ABSTRACT.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	v
REMERCIEMENTS.....	viii
INTRODUCTION.....	1
0.1 L'éthique de la croyance.....	3
0.2 Considérations métaphilosophiques.....	7
0.3 Présentations des sections.....	9
CHAPITRE 1 : Échafaudage.....	12
1.1 La notion de croyance.....	12
1.1.1 Usages communs et délimitations.....	14
1.1.2 Croire, deviner, accepter.....	16
1.1.3 Sur les divers types de croyance.....	20
1.1.3.1 Croyances occurrentes et dispositionnelles.....	20
1.1.3.2 Croyances implicites et explicites.....	21
1.1.4 Est-ce que la croyance admet un élément conatif?.....	22
1.1.5 La croyance comme ensemble de normes.....	23
1.2 Normativité.....	25
1.2.1 Distinction entre les concepts déontiques et évaluatifs.....	26
1.2.1.1 Sur l'usage des concepts déontiques concernant la croyance.....	29
1.2.1.2 Sur l'usage des concepts évaluatifs concernant la croyance.....	30
1.2.2 Ce qui doit être cru : la notion de devoir.....	36

1.2.3 La notion de raison.....	41
1.2.3.1 Raison épistémique et raison pragmatique.....	42
1.2.3.2 Raison normative et raison explicative.....	46
1.2.3.3 Raison objective et raison subjective.....	50
1.3 Quel est l'enjeu de ce projet de thèse.....	55
CHAPITRE 2 : Quelques perspectives aléthiques.....	57
2.1 La cible de la croyance.....	57
2.1.1 Perspective évolutionnaire.....	60
2.1.2 Perspective davidsonienne.....	64
2.1.3 Quels sont nos objectifs épistémiques?.....	70
2.2 L'involontarisme doxastique.....	79
2.2.1 L'involontarisme doxastique : une vérité conceptuelle?.....	79
2.2.2 Sur les croyances « correctes ».....	84
2.2.3 Sur le statut positif des croyances vraies.....	91
2.2.3.1 Sur le statut épistémiquement positif des croyances vraies.....	92
2.2.4 Les agents épistémiquement idéaux comme cible.....	96
2.2.5 Les agents comme soumis à des rôles épistémiques.....	99
2.2.6 Sur le caractère des agents.....	102
2.3 Raisons de bons et mauvais types.....	104
2.3.1 Les distinctions entre raisons de bons et mauvais types : quelle normativité?.....	108
2.3.2 La thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire.....	113
2.3.2.1 Deux modèles pour comparer raisons épistémiques et raisons pratiques.....	117
2.3.3 Les raisons de constitutives comme source de motivation.....	120
2.4 Retour sur le deuxième chapitre : quelle perspective aléthique?.....	122
CHAPITRE 3 : Croyance, contrôle et théories compatibilistes du libre arbitre.....	124
3.1 Le volontarisme doxastique.....	124
3.1.1 L'argument motivationnel.....	131
3.1.1.1 Le pouvoir directement motivationnel des raisons pratiques.....	137
3.2 Le compatibilisme doxastique.....	142

3.2.1 Déterminisme et indéterminisme des lois naturelles.....	144
3.2.1.1 Responsabilité et le principe des possibilités alternatives.....	146
3.2.1.2 Quelques avenues compatibilistes du libre arbitre.....	149
3.2.1.2.1 La théorie du soi hiérarchique.....	150
3.2.1.2.2 La théorie platonicienne.....	153
3.2.1.2.3 La thèse asymétrique de Wolf.....	158
3.2.2 Les théories de la réceptivité aux raisons.....	161
3.2.2.1 Fischer et Ravizza : la réceptivité modérée aux raisons.....	161
3.2.3 La théorie de la réceptivité aux raisons appliquée aux croyances.....	166
3.2.3.1 Raisons épistémiques et raisons pratiques revisitées.....	174
3.3 Le cas de l'akrasie épistémique.....	181
3.4 Retour sur le troisième chapitre : quel contrôle doxastique?.....	189
 CHAPITRE 4 : La solution pascalienne.....	 191
4.1 Quelques arguments pragmatistes.....	192
4.1.1 Sur les raisons épistémiques possédées directement.....	193
4.1.2 Sur les raisons épistémiques possédées indirectement.....	206
4.1.3 Sur la croyance comme état.....	214
4.2 Présentation de la solution pascalienne.....	219
4.3 Quelques conséquences.....	227
4.3.1 Sur la thèse de l'incommensurabilité.....	227
4.3.2 Comment discriminer les cas d'autonomie?.....	229
4.4 Objections et réponses.....	233
4.4.1 Les raisons épistémiques, revisitées.....	234
4.4.2 Sur le principe de transparence.....	236
4.4.3 Justification, rationalité et autres concepts normatifs en épistémologie.....	241
4.5 Retour sur le quatrième chapitre.....	248
 CONCLUSION.....	 249
 BIBLIOGRAPHIE.....	 258

REMERCIEMENTS

Avec un taux de diplomation extrêmement bas au doctorat en philosophie, et des problèmes de santé mentale rampant chez mes collègues engagés dans des projets similaires, je ne me faisais pas d'illusions sur le fait qu'entreprendre une thèse de doctorat était une aventure pour le moins hasardeuse. J'ai néanmoins eu la bonne fortune d'être entouré d'individus si extraordinaires, si exceptionnels que j'ai aujourd'hui l'honneur de leur écrire ces lignes de remerciements. Je leur dois la réussite de ma thèse et tellement plus encore.

Mes premiers remerciements vont naturellement à ma directrice de thèse, Christine Tappolet. Ses précieux commentaires jalonnent secrètement les lignes de cette thèse, et j'ai peine à imaginer comment un tel projet aurait pu être achevé sans la patience, le souci et le dévouement dont elle a fait preuve. Son analyse des points faibles de mon argumentation témoigne d'une intelligence critique et d'une culture philosophique qui motivent mon admiration à son endroit. Si d'aventure on put me qualifier de chercheur autonome, c'est largement en vertu du fait que je me savais expertement épaulé. Merci, Christine.

Naturellement, je dois porter mes remerciements aux membres de ma famille dont les encouragements indéfectibles et la fierté ressentie m'émeuvent quotidiennement. La recherche et le travail de rédaction sont une expérience tellement étrange qu'elle m'apparaît, en rétrospective, impossible à mener à bien sans le soutien de Louise et Georges, mes parents, sans les encouragements de ma tante Chantal et sans les sourires complices de Vincent et Noémie, ma fratrie. Je leur porte un amour auquel je ne pourrai jamais rendre justice ici.

J'ai également eu la chance, au cours de mes années d'études au département de philosophie, de faire les plus heureuses et formatrices rencontres. Il me faut donc remercier mon directeur de maîtrise, Daniel Laurier, pour m'avoir introduit aux théories de la connaissance contemporaines il y a quelques années. Cette rencontre eut un impact sur mes aspirations philosophiques comme nulle autre. Il me faut également remercier Marc-Kevin et Pierre-Luc, mes aînés au département qui surent, de par leur expérience, guider mes pas mal assurés au sein de cette course folle que sont les cycles supérieurs. Plus encore, j'aimerais offrir mes sincères remerciements à ces collègues devenus ami.es dont le soutien et la sollicitude quotidienne ont

porté l'effort de ma thèse lorsque j'étais à mon plus bas. Catherine, Fannie, François-Julien, Hind, Samuel et Thomas-Élie, vos encouragements dissipèrent mon épuisement et mes égarements. Un merci tout particulier à Roxanne, confidente de mes inquiétudes et dont la confiance tranquille à mon endroit m'a toujours permis d'aller de l'avant.

Il est impératif que je souligne ces amitiés hors des murs de l'Université qui ont fait ma bonne fortune. Cette thèse est la leur. J'aimerais donc premièrement remercier Laurence, amie merveilleuse dont le soutien indéfectible me touche encore aujourd'hui. Personne n'a eu plus d'impact sur la réussite de ce projet et je suis en dette face à son renfort. Il me faut également remercier ces ami.es qui ont toujours manifesté, à mon grand étonnement, plus de confiance en moi que je n'en avais pour moi-même. Elizabeth, Anabelle, Caroll Lynn, Éric, Françoise et Geneviève, votre appui assuré marque chaque fin de page de cette thèse. Merci infiniment.

Enfin, puisque le financement est le nerf de la guerre quant à l'achèvement d'un projet de cette ampleur, il convient de souligner que je n'aurais pu écrire ces lignes sans le soutien financier du CRSH et du GRIN.

Finalement, j'aimerais porter mes ultimes remerciements à Alexandre, Félix, Renaud et Sébastien. Amis fidèles, je ne pourrai jamais vous remercier assez pour votre humour, votre soutien quotidien et l'assurance tranquille que vous manifestiez quant à ma capacité de terminer ce projet. Ce qui devait ne prendre aucun effort pour vous, au travers de notre amitié, a eu un effet si considérable sur ma motivation que j'ai peine à croire que quelqu'un puisse terminer une thèse de doctorat sans vous à ses côtés.

Parents, ami.es, je suis fier d'être des vôtres.

À mes grands-parents, toujours plus philosophes que moi.

*L'âme commande au corps, et elle est immédiatement obéie.
L'âme se commande à elle-même, et elle rencontre une résistance.*

Saint Augustin, Confessions, livre VIII.

INTRODUCTION

Cette recherche a pour ambition de répondre à une question d'apparence simple. Que devrais-je croire? Cette question a suscité une production philosophique titanesque au cours de l'histoire de notre discipline, mais un regain d'intérêt singulier s'est développé au cours des dernières décennies sous le thème de « l'éthique de la croyance ». Comme c'est le cas pour la plupart des plus importantes questions de philosophie, les questions d'apparence simple dissimulent derrière elles des enjeux alambiqués, des intuitions contradictoires et une évolution des idées qui dérobent rapidement l'apparence de simplicité à la faveur de complexités abyssales. La question « que devrais-je croire? » n'y fait pas exception. Conséquemment, ma prétention en répondant à cette question est humble : offrir une réponse qui sera, espérons, suffisamment féconde pour offrir un nouvel espace de débats afin qu'elle soit, à terme, dépassée par des positions philosophiques encore plus raffinées. En ce sens, le dessein de cette recherche n'est pas d'établir ma position comme étant l'achèvement final des discussions en éthique de la croyance, mais simplement d'établir ma position comme une théorie crédible au sein de la littérature sur le sujet.

Afin de mettre en relief comment il faut comprendre la question « que devrais-je croire? », il convient d'offrir un exemple clair de l'enjeu soulevé par la question. En 1959, le philosophe Roderick Firth imaginait la situation suivante, qui allait devenir un exemple canon de l'éthique de la croyance¹ : une femme mariée trouve du rouge à lèvres sur le col de chemise de son mari. Elle avait déjà quelques doutes quant à une possible infidélité de la part de son mari. Toutefois, former la croyance que son mari mène une aventure extraconjugale minerait la confiance que la femme a en son mari et en sa présente relation, relation à laquelle elle tient énormément. Il semble que la femme en question possède donc des raisons de croire que son mari la trompe ainsi que des raisons de ne pas croire que son mari la trompe. Les premières raisons, des raisons épistémiques, portent sur la vérité du contenu de sa croyance alors que les

¹ Firth, Roderick (1959). Chisholm and the ethics of belief. *Philosophical Review* 68 (4). p. 496. L'exemple, plus sobre dans son détail dans l'article original, est aujourd'hui repris sous cette forme dans la littérature.

secondes, des raisons pragmatiques², portent sur le caractère « utile » ou prudentiel de sa croyance. La question « que devrais-je croire? », sous la loupe de l'exemple de Firth, peut être réinterprétée de la façon suivante : « devrais-je croire ce que soutiennent mes raisons épistémiques ou devrais-je croire ce que soutiennent mes raisons pragmatiques? »

Les philosophes qui soutiennent que nous devrions suivre les raisons épistémiques sont fréquemment qualifiés « d'évidentialistes ». Historiquement, cette position fut exemplifiée et réintroduite dans les débats contemporains par William Clifford, figure à laquelle nous reviendrons dans un instant. Au sein du camp évidentialiste contemporain se trouvent, parmi plusieurs autres, Thomas Kelly (2002), Pamela Hieronymi (2005), Nishi Shah (2006), Allan Wood (2008) et Jonathan Way (2016). La position adverse à l'évidentialisme est la position dite « pragmatiste ». Cette position soutient qu'il existe des circonstances où les agents devraient croire ce que soutiennent les raisons pragmatiques. Elle fut historiquement défendue, et réintroduite dans les débats contemporains, par le philosophe William James. Aujourd'hui, la position pragmatiste regroupe, parmi d'autres, Richard Foley (1987), Andrew Reisner (2009), Berislav Marusic (2015), Miriam McCormick (2015) et Susanna Rinard (2018). Naturellement, ces diverses positions se manifestent en des nuances hautement diversifiées que nous aurons l'occasion d'examiner en profondeur au sein de cette présente recherche.

Dans le cadre de cette thèse doctorale, presque tous ces philosophes sont mes adversaires, à des degrés différents. La position que je compte défendre est une forme extrême de la position pragmatiste, un ultra-pragmatisme si l'on veut. Au cours de cette recherche, je soutiendrai que, tant que nous devons comprendre la question « que devrais-je croire? » en un sens normatif, nous devrions *toujours* croire ce que soutiennent les raisons pragmatiques de croire. En ce sens, je m'oppose naturellement et drastiquement à la position évidentialiste, mais également à la plupart des pragmatistes qui défendent que nous ne devrions croire les raisons pragmatiques que dans des circonstances exceptionnelles ou pour des questions bien précises. La position que je défends, donc, s'appuie sur d'importantes distinctions entre la croyance et d'autres attitudes mentales, comme l'acceptation, mais également sur la cruciale distinction entre les raisons normatives et les raisons explicatives. J'ai la conviction qu'un nombre

² Au cours de cette recherche, j'emploierai les termes « pratiques » et « pragmatiques » de façon interchangeables.

important des problèmes que l'on retrouve dans la littérature de l'éthique de la croyance puise sa longévité dans ces distinctions qui ne sont pas assez souvent examinées.

Il convient finalement de souligner que ce projet de thèse émerge en premier lieu d'un travail de recherche effectué dans le cadre de mon mémoire de maîtrise, portant sur la commensurabilité des raisons épistémiques et pragmatiques de croire. Cette recherche portait certaines des conclusions que je défends plus en longueur ici, même si ma confiance à l'endroit de plusieurs d'arguments alors proposés a perdu son assurance et sa force. Porter cette recherche plus loin dans le cadre d'un projet de dissertation doctoral m'apparaissait alors comme la seule option pour satisfaire adéquatement l'ambition de mes curiosités.

0.1 L'éthique de la croyance

Les arguments spécifiques qui seront à l'étude au cours de cette recherche sont ceux de l'éthique de la croyance, un champ de réflexion philosophique contemporain où s'agencent des questions d'épistémologie, d'éthiques et, occasionnellement, de psychologie empirique. Néanmoins, les intuitions et les positions les plus englobantes qui sont discutées au sein de la littérature sont celles de philosophes plus anciens avec lesquels nous sommes encore en dialogue. L'expression même d'« éthique de la croyance » provient du philosophe William Clifford, expression qui titra son article de 1877 dans lequel Clifford énonça qu'« *Il est mal en tout temps, n'importe où et pour quiconque, de croire quelque chose sur la base de données insuffisantes.* »³ Cette affirmation lança les débats contemporains en éthique de la croyance, en ce sens que les croyances devenaient proprement et très explicitement des objets sujets à des attitudes réactives comme le blâme. Toutefois, si le projet d'établir une éthique de la croyance était appelé à devenir un succès et un champ de recherche fertile en philosophie, le contenu de la maxime de Clifford fut largement remis en doute, plus particulièrement quant à sa dimension déontique. Très peu de philosophes défendent la maxime évidentialiste de Clifford sous la forme dans laquelle elle fut jadis énoncée, même si la position évidentialiste connaît une excellente pérennité.

³ Clifford, William Kingdon. (1999). *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst. New York. Prometheus Books. p. 77.

Historiquement, la position pragmatiste fut défendue par William James qui a soutenu, contre Clifford, qu'il existait des circonstances où l'agent pouvait (et même devrait) former une croyance qui n'était pas soutenue par les données probantes.⁴ James donne d'ailleurs l'exemple, dans son ouvrage *The Will to Believe*, de la foi religieuse comme cas où un agent devrait croire même s'il n'a pas de données probantes suffisantes pour épistémiquement justifier sa dite croyance.⁵ En ce sens, James illustre adéquatement la position pragmatiste telle qu'elle est défendue aujourd'hui : les croyances qui ne sont pas soutenues par les données probantes sont occasionnellement permissibles.

Naturellement, si l'opposition entre Clifford et James a mis l'accent sur un enjeu philosophique qui devait prendre de l'expansion dans les dernières années, les positions évidentialistes et pragmatistes étaient déjà occasionnellement élaborées par des philosophes plus anciens. Le camp évidentialiste cite occasionnellement Hume comme source de certaines intuitions évidentialistes⁶, notamment en vertu de sa maxime « A wise man [...] proportions his belief to his evidence. »⁷ Cette maxime semble également partagée par John Locke qui est également cité comme une figure des intuitions évidentialistes, notamment en vertu de ce passage de *An Essay Concerning Human Understanding*:

« He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies; but neither seeks truth as he ought, nor pays the obedience due to his maker, who would have him use those discerning faculties he has given him, to keep him out of mistake and error.[...] He that does otherwise, transgresses against his own light, and misuses those faculties, which were given him to no other end, but to search and follow the clearer evidence, and greater probability. »⁸

⁴ La littérature de l'éthique de la croyance étant très largement une production de langue anglaise, comme c'est le cas pour bon nombre des champs de recherche en philosophie, certaines traductions de termes techniques sont sujet à débat. L'un de ces termes, central à notre propos, est celui d'« evidence », que je choisis de traduire par « données probantes ».

⁵ James, William (1951). *The Will to Believe*. dans A. Castelli, ed., *Essays on Pragmatism*. New York: Harner. p. 88–109.

⁶ Jonathan Adler, à titre d'exemple, défend cette paternité au début de son premier chapitre. Voir : Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. MIT Press. Notons que cette paternité est toutefois disputée. Voir : McCormick, Miriam Schleifer (2015). *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*. Routledge. p. 4-5.

⁷ Hume, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. Cambridge University Press. p. 170.

⁸ Locke, John. (1996). *An Essay Concerning Human Understanding*. Cambridge. Hackett Publishing Company. p. 323.

Finalement, notons que la position évidentialiste peut également faire écho aux positions sceptiques pyrrhoniennes qui soutenaient qu'il faut suspendre jugement lorsque les arguments s'opposent avec une force égale.⁹ À l'opposé, la position pragmatiste ne manque pas de figures majeures dans l'histoire de la philosophie pour défendre les intuitions sur lesquelles elle s'appuie. La plus célèbre d'entre elles est naturellement celle de Blaise Pascal. Dans le cadre de ses *Pensées*, Pascal présente son fameux pari comme raison de croire en l'existence de Dieu :

« — Examinons donc ce point, et disons : « Dieu est, ou il n'est pas. » Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison n'y peut rien déterminer : il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Que gagerez-vous ? Par raison, vous ne pouvez faire ni l'un ni l'autre; par raison, vous ne pouvez défaire nul des deux. Ne blâmez donc pas de fausseté ceux qui ont pris un choix ; car vous n'en savez rien. — Non ; mais je les blâmerai d'avoir fait, non ce choix, mais un choix; car, encore que celui qui prend croix et l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier. — Oui, mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. Lequel prendrez-vous donc ? Voyons. Puisqu'il faut choisir, voyons ce qui vous intéresse le moins. (...). Votre raison n'est pas plus blessée, en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Voilà un point vidé. Mais votre béatitude ? Pesons le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. »¹⁰

Dans ce pari, Pascal soutient qu'il faut croire que Dieu existe pour des raisons strictement prudentielles, puisque nos raisons épistémiques de croire en Dieu manquent à l'appel.¹¹ En ce sens, Pascal représente assez clairement l'intuition pragmatiste, selon laquelle il est permissible (et ici obligatoire, même) de croire une proposition pour laquelle les raisons épistémiques viennent à manquer. Historiquement, la position pragmatiste fut l'apanage des philosophes préoccupés par la question de la foi, même si la position pragmatiste fut appelée à dépasser la

⁹ Hazlet, Allan (2014). *A Critical Introduction to Skepticism*. London: Bloomsbury. p. 4. Notons que cette formulation de la position sceptique est, ironiquement, douteuse. Sextus Empiricus écrit que le sceptique ne choisit pas la suspension du jugement, mais met plutôt en exercice une capacité à soumettre à sa conscience des arguments de forces opposés, ce qui conduit par suite à une suspension du jugement : « Le scepticisme est la faculté de mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle [...] nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela, à la tranquillité. » Nous soulignons. Voir : Sextus Empiricus (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. trad. Pierre Pellegrin. Éditions du Seuil. p. 57.

¹⁰ Pascal, Blaise (1814). *Pensées*. Harvard College Library. p. 165.

¹¹ Bien sûr, il peut être défendu que Pascal n'offre pas ici une raison de croire en Dieu, mais une raison de croire qu'il est avantageux de croire en Dieu. Nous aurons largement l'occasion de toucher à ces distinctions au cours de la présente recherche.

stricte circonstance de la croyance religieuse, comme nous pouvons le voir aujourd'hui dans la littérature. Ainsi donc se comptent dans les rangs des précurseurs de la position pragmatiste plusieurs illustres philosophes tels que Thomas d'Aquin¹², Kant¹³ et Kierkegaard.¹⁴

Une dimension moins explorée de l'histoire de l'éthique de la croyance concerne les auteurs pertinents à ce que nous pourrions appeler une histoire de la métaéthique de la croyance. Par-là, j'entends les auteurs qui sont moins intéressés aux questions d'attributions de blâme ou d'éloge à l'endroit des croyances qu'aux facteurs qui contribuent à notre responsabilité (ou à l'absence de responsabilité) eu égard à nos croyances. Pascal, par exemple, reconnaît que son argument pragmatique peut échouer à convaincre ses contemporains de l'existence de Dieu, et enjoint conséquemment ceux qui seraient persuadés par la conclusion de son pari à prendre les moyens d'acquiescer la croyance en Dieu.¹⁵ En ce sens, Pascal reconnaît les limites des raisons pragmatiques sur la formation de nos croyances et des chemins tortueux qu'il faut emprunter afin de faire correspondre nos croyances aux conclusions de nos délibérations strictement pragmatiques. Dans une veine similaire, Francis Bacon écrivait ceci concernant la force des données probantes sur nos croyances : « What is truth? said jesting Pilate, and would not stay for an answer. Certainly there be, that delight in giddiness, and count it a bondage to fix a belief; affecting free-will in thinking, as well as in acting. »¹⁶ Dans cet extrait, Bacon reconnaît le pouvoir impérieux que la vérité exerce sur la formation, la rétention et l'abandon de nos croyances. Ces quelques passages montrent que l'histoire de l'éthique de la croyance regorge de sources importantes quant aux obligations et permissions liées à la formation des croyances, mais également de sources d'inspirations quant aux facteurs pertinents pour penser la

¹² « La foi perçoit les attributs invisibles de Dieu d'une façon plus élevée et en plus grand nombre que ne fait la raison naturelle lorsqu'elle remonte des créatures à Dieu. » Voir : Thomas d'Aquin. (2009). *Somme théologique* IIa IIae q.2 a.3. Trad. Terrier [consulté en ligne sur <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>]

¹³ Concernant l'existence de Dieu, Kant écrit : « S'il nous est néanmoins permis, simplement pour ne pas laisser subsister un vide dans notre raison, de combler cette lacune en matière de détermination complète par une simple Idée de la perfection suprême et de la nécessité originaire, cela peut certes être accordé par faveur, mais il n'y a là rien qui puisse être exigé en vertu du droit que procurerait une preuve irrésistible. » Voir : Kant, Emmanuel (2006). *Critique de la raison pure*. trad. Alain Renault. GF-Flammarion. p. 556.

¹⁴ « Celui donc, qui veut prouver l'existence de Dieu [...] il prouve, à défaut de cela, quelque chose d'autre, quelque chose qui, parfois, n'a même pas besoin d'une preuve, et en tout cas quelque chose qui n'est pas mieux prouvé » Kierkegaard, Sören. (1969) *Riens philosophiques*. Gallimard. Trad. Ferlov & Gateau. p. 105-106.

¹⁵ Pascal, Blaise. (1991) *Pensées*, édition P. Sellier. Paris, Bordas. p. 17.

¹⁶ Bacon, Francis (1950). *The Essays or Counsels, Civil and Moral*. Peter Pauper Press, New York. p. 9.

responsabilité des agents à l'endroit de leurs croyances. C'est d'ailleurs dans cette direction que cette recherche s'inscrit. L'essentiel de mes considérations ici porte sur une dimension proprement métaéthique de notre responsabilité à l'endroit des croyances. Naturellement, puisque les thèses éthiques et métaéthiques font vases communicant, des prescriptions proprement déontiques suivront les considérations métaéthiques que j'entends soulever dans le cadre de la présente recherche.

0.2 Considérations métaphilosophiques

Avant d'aller plus de l'avant avec une présentation de la structure de la thèse, il convient que je fasse un aparté crucial sur ce que je considérerai être le présupposé principal de ma thèse, à savoir, la justesse de nos intuitions quant aux jugements normatifs. Plus encore, je prendrai comme présupposé que la normativité de la croyance et la responsabilité pour les croyances sont à comprendre à l'aune des attitudes réactives que nous pouvons avoir à l'endroit des agents concernant leurs croyances. Une normativité de la croyance qui ne se base pas sur nos intuitions quant à la justesse du blâme et de l'éloge se situe donc à l'extérieur des prétentions de la présente enquête.

La question qui porte cette recherche, « que devrais-je croire? », porte en elle une dimension normative qui requiert que nous nous reposions occasionnellement sur nos intuitions. Ceci est une façon de faire fort commune en philosophie, et particulièrement en métaéthique où la responsabilité des agents est jaugée en fonction de la question de savoir si nous jugeons que les agents méritent d'être l'objet d'attitudes réactives comme le blâme ou l'éloge. Je vais considérer que nos intuitions quant à la responsabilité des agents, ainsi qu'à la justesse de nos attitudes réactives, sont justes. Ceci veut dire que je considère que ce sont, pour l'essentiel, nos intuitions qui déterminent la justesse de nos théories et l'utilisation adéquates de nos concepts, et non pas nos théories qui déterminent la justesse de nos intuitions.¹⁷ Maintenant, ceci demande à être prudemment clarifié. Dans le cadre de la présente recherche, une très large part des

¹⁷ La déférence que nous portons aux intuitions du sens commun quant au normatif est partagé par Joseph Raz, lorsqu'il écrit « Normative reason is a common concept, not a philosophical word of art ». Voir : Raz, Joseph (2011). *From Normativity to Responsibility*. Oxford University Press. p. 15.

arguments que nous rencontrerons sont basées sur des expériences de pensées. Les intuitions que ces cas fictifs dégagent soutiennent notre compréhension quant à l'utilisation adéquate des concepts normatifs. En retour, nos théories affinent la justesse de nos intuitions quant aux utilisations correctes de certains concepts.¹⁸ Ainsi donc, lorsque j'avance que je souscris à l'autorité de nos intuitions, cela concerne principalement les intuitions qui sont dégagées dans le cadre d'expériences de pensées. La plupart du temps, ces expériences de pensées porteront sur la question de savoir si un agent peut être blâmable ou louable pour ses croyances.

Cette façon de faire peut néanmoins révéler certaines limites de notre activité philosophique. Supposons que nos intuitions quant à certaines expériences de pensée révèlent des « règles d'utilisation » de certains termes. Par exemple, le fait que nos intuitions nous portent à penser qu'un agent peut être adéquatement qualifié de responsable, blâmable ou irrationnel dans le cadre d'une expérience de pensée A pourrait nous indiquer que l'expérience de pensée A présente des circonstances où la règle correcte d'utilisation des termes de « responsable », « blâmable » ou « irrationnel » justifie l'emploi de ces termes. Il est tout à fait possible que cette méthode révèle que certains termes ont des règles d'utilisation qui sont contradictoires. Je considère un tel cas de figure à la section 4.3.3, à la toute fin de la thèse. L'argument que je soumetts alors avance que les concepts qui sont objets d'études en philosophie sont fréquemment des concepts qui ont évolués pour servir des desseins pratiques. Or, lorsqu'un terme évolue, il est tout à fait possible que de nouvelles règles qui gèrent les conditions correctes d'utilisation du terme changent ou soient ajoutées à notre compréhension du terme. Rien ne garantit que ces nouvelles règles d'utilisation du terme vont s'harmoniser de façon parfaitement cohérente avec les règles déjà présentes. Ainsi, il est tout à fait possible que, si certains termes sont suffisamment cohérents pour un usage dans notre vie courante, ces mêmes termes se révèlent comme possédant des règles d'utilisations contradictoires dans le cadre de l'activité philosophique. Comme nous le verrons en fin de recherche, il y a lieu de penser que les notions de justification ou d'irrationalité font partie de telles curiosités.

Bien sûr, il ne s'agit pas ici de dire que l'activité philosophique est prise en défaut. Simplement, certains termes qui font l'objet de recherche en philosophie appartiennent en

¹⁸ Ceci n'est pas dissimilaire, bien sûr, à la méthode de l'équilibre réfléchi nommé ainsi par John Rawls. Voir : Rawls, John (1971). *A Theory of Justice: Original Edition*. Belknap Press. p. 65.

premier lieu à notre langage courant, langage qui n'a pas été façonné pour répondre aux exigences de cohérence généralement présentes au sein de l'activité philosophique. Ceci veut ainsi dire qu'il est fort probable que certaines positions philosophiques soient maximale­ment cohérentes quant à nos intuitions sans être absolument cohérentes : le risque qu'il y ait des critiques et des contre-arguments légitimes à nos meilleures théories philosophiques est un risque attendu. Dans le cadre de cette présente recherche, ces considérations métaphilosophiques viennent soutenir davantage l'humilité avec laquelle ce travail doit être considéré. En effet, même si cette recherche m'apparaît hautement digne de considération, il me faut reconnaître les limites de la discipline que j'exerce. Face à de potentiels et légitimes critiques de mon travail, émergeant je l'espère, non pas d'un manque d'efforts de ma part, mais plutôt de la nature de mon objet de recherche, j'aimerais que mon lecteur ou ma lectrice considère ce travail non pas comme une argumentation à toute épreuve, mais plutôt une entreprise similaire à ce que Robert Nozick appelait une « explication philosophique ».¹⁹

0.3 Présentation des sections

La présente dissertation doctorale est composée de dix sections réparties sur quatre chapitres. Les chapitres suivent l'ordre suivant : le premier chapitre porte sur l'élaboration des principaux concepts à l'étude dans le cadre de notre recherche, notamment sur les distinctions cruciales entre la croyance et l'acceptation, ainsi que sur les raisons normatives et explicatives. Suivant cela, le deuxième chapitre portera sur les positions soutenant qu'il faut croire ce qu'indiquent les données probantes, indépendamment de ce qu'indiquent les raisons pragmatiques. Ce deuxième chapitre se concentrera donc tout particulièrement sur les présentes positions évidentialistes dans la littérature de l'éthique de la croyance. Le troisième chapitre aura pour dessein de traiter de certaines questions liées à notre contrôle sur nos croyances, en plus de poursuivre notre critique des positions qui accordent une force normative aux raisons épistémiques. Ce chapitre sera également l'occasion de traiter des positions compatibilistes en ce qui a trait à nos attitudes doxastiques. Finalement, après avoir fait la critique de mes

¹⁹ Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press. p. 6-8

adversaires, le dernier chapitre sera l'occasion de défendre positivement ma position ultra-pragmatiste ainsi que répondre à quelques critiques anticipées.

Plus spécifiquement, le déroulement de ma recherche en ce qui a trait aux dix sections prendra la forme suivante. La première section portera sur la notion de croyance et en vertu de quelles caractéristiques nous pouvons la distinguer d'autres états mentaux. Ceci nous permettra de soulever la différence cruciale entre la croyance et l'attitude d'acceptation. Suivant cela, la deuxième section aura pour objet la présentation des concepts normatifs qui seront pertinents à notre recherche. À cet effet, nous traiterons des concepts évaluatifs appliqués aux croyances, ainsi que de la distinction entre raisons normatives et raisons explicatives. Ceci conclura le premier chapitre.

Le deuxième chapitre se découpera en trois sections majeures. La première portera sur les débats en éthique de la croyance que l'on regroupe habituellement sous l'expression « la cible de la croyance ». Je m'attarderai aux positions qui souhaitent établir une normativité de la croyance en vertu du rôle évolutionnaire de la croyance ou de sa fonction dans le principe davidsonien de charité interprétative. Suivant cela, nous aborderons les positions aléthiques qui se réclament de certaines conclusions de l'involontarisme doxastique. Ceci sera l'occasion de faire la critique de plusieurs auteurs évidentialistes dont les positions ont gagné en popularité dans les dernières années. En dernier lieu, nous aurons l'occasion de porter notre attention sur la distinction entre les raisons de « bons » et « mauvais » types avant de traiter de la thèse de l'incommensurabilité des raisons épistémiques et pratiques de croire. Ce dernier sujet de discussion nous permettra d'aborder l'argument motivationnel contre la normativité des raisons pratiques de croire.

Le troisième et pénultième chapitre de cette recherche débutera par une reconsidération de l'argument motivationnel afin de pouvoir y répondre directement. Suivant cette section, nous porterons notre attention sur quelques théories du compatibilisme doxastique. À cela s'ajoutera une considération supplémentaire aux théories compatibilistes des théories de l'action afin de tenir compte des apports que de telles théories compabilistes pourraient offrir à une théorie crédible de la normativité de la croyance. Une attention toute particulière sera accordée aux théories de la réceptivité aux raisons, appliquées au cas de la croyance avec comme point de

comparaison le cas des émotions. Finalement, j'aborderai le cas de l'akrasie épistémique afin de dégager les considérations normatives et les écueils que de tels cas d'akrasie peuvent signifier pour notre présente recherche et pour les camps évidentialistes et pragmatistes.

Le dernier chapitre de cette dissertation doctorale changera de stratégie pour établir ma position pragmatiste. Alors que les deux chapitres précédents ont l'ambition de mettre à mal les positions de mes adversaires afin de susciter la crédibilité de ma position comme alternative aux théories en difficulté, le dernier chapitre aura pour dessein de présenter des arguments soutenant directement ma position. La première section de ce dernier chapitre portera sur une réhabilitation de la notion de contrôle comme source de la normativité de la croyance. Ceci nous conduira à rejeter les raisons épistémiques comme étant des raisons normatives de croire et à réintroduire les raisons pratiques comme seules raisons normatives de croire. Je soutiendrai que notre contrôle indirect sur nos croyances est un aspect de notre agentivité suffisant pour établir une théorie adéquate de la normativité de la croyance. La section suivante aura pour objet de traiter des conséquences auxquelles la théorie alors défendue conduit, plus spécifiquement en ce qui a trait à la thèse de l'incommensurabilité et à l'établissement d'une base adéquate pour une théorie de l'autonomie mentale. Enfin, la dernière section de ce chapitre aura pour objectif de répondre aux quelques objections que j'ai anticipées contre ma position et qui n'ont pas déjà reçu indirectement une réponse au cours des chapitres précédents. Nous concluons cette dissertation doctorale avec un retour sur les points saillants de notre recherche et une considération supplémentaire quant aux pistes de recherche que cette thèse ouvre potentiellement.

CHAPITRE 1 : Échafaudage

L'objectif de ce premier chapitre est de faire une première élucidation des concepts que nous serons appelés à examiner constamment tout au long de cette thèse.²⁰ Comme nous l'avons souligné dans l'introduction, l'objectif ici est de faire une exploration de la normativité de la croyance. Après avoir présenté le concept de croyance, nous nous tournerons vers les concepts normatifs qui seront à l'étude tout au long de ce projet.

1.1 La notion de croyance

L'objet central de cette thèse concerne la croyance et il va donc de soi que le premier objet sur lequel nous devrions porter notre attention soit une définition suffisamment claire et précise de cette notion. Le fait d'acquiescer, de maintenir et de réviser une croyance se compte parmi les capacités les plus simples et les plus importantes de l'esprit humain qui traversent notre quotidien. Des locutions fort communes comme « Je crois qu'il reste du jus d'orange dans le frigidaire » ou « Je crois que j'ai barré mon vélo sur cette rue » sont si communes qu'elles passent inaperçues. Pourtant, ces locutions indiquent la possession de croyances, croyances nous permettant de nous guider à travers le monde, de nous connaître et de reconnaître ce que nous devons faire et pouvons espérer.

La façon la plus usuelle de définir la croyance est de la définir comme étant la représentation du contenu propositionnel qu'elle contient. Les agents qui possèdent la croyance qu'il reste du jus d'orange dans leur frigidaire ou que Mars est une planète ont en tête une représentation de ce qui est signifié par ces propositions. Ces représentations sont responsables d'un bon nombre des réactions, itérations et actions des agents vis-à-vis ce qui peut être lié à

²⁰ Les résultats et réflexions de ce chapitre et du suivant profitent largement de la recherche que j'ai menée pour mon mémoire de maîtrise portant sur la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. Il n'est donc pas surprenant d'y voir des parallèles puisque ce sujet préfigure également comme l'une des questions centrales de l'éthique de la croyance. Même si je n'ai plus la même confiance en les conclusions de mon mémoire de maîtrise, les traitements larges de la notion de croyance, des types de raisons, de la cible et la croyance et du volontarisme doxastique m'apparaissent toujours justes. Voir :

Montplaisir, Samuel. (2015). *Existe-t-il une seule normativité de la croyance? : analyse de la thèse de l'incommensurabilité aux vues de l'instrumentalisme de la croyance*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13779>

ces propositions. Par exemple, le fait que je possède une représentation que je tiens pour vrai du fait qu'il reste du jus d'orange dans le frigidaire est causalement lié au fait que j'assume qu'il reste du jus d'orange à mon ami qui me demande si c'est effectivement le cas ou au fait que je me dirige vers le frigidaire alors que j'ai envie de boire du jus d'orange. Toutefois, au-delà de l'explication causale que manifeste la possession d'une telle croyance sur mon comportement, ce qui définit singulièrement le caractère de posséder une croyance consiste en le fait de concevoir le monde d'une certaine façon. Cette façon d'envisager la notion de croyance, comme étant la représentation d'un fait jouit d'une immense popularité en philosophie contemporaine. En 1983, Fred Dretske écrivait : « Belief is an inner representation of the world... »²¹, une position qui domine la pensée philosophique.²² Trente ans plus tard, Tyler Burge écrivait : « It is undisputed that the states that I discuss – beliefs, perceptions, and so on – are representational. They are naturally regarded as constitutively representational. »²³

Bien sûr, la position représentationnelle quant aux croyances, même si elle fait presque l'orthodoxie, n'est pas l'unique théorie sur ce qui constitue fondamentalement un tel état mental. Ceci étant dit, ce n'est pas le dessein de ce projet d'occuper l'espace nécessaire pour traiter de chacune des positions. Nous noterons toutefois un avantage singulier que possède la théorie représentationnelle sur ses concurrentes, à savoir les diverses formes de fonctionnalisme, d'éliminativisme et de dispositionnalisme : une conception représentationnelle de la notion de croyance permet de s'acheminer de façon harmonieuse vers une analyse de la croyance qui se concentre sur les normes de la croyance. En effet, si une croyance est une représentation d'un certain fait, il est aisé et intuitif de formuler en vertu de quel facteur la croyance est vraie ou fautive, nommément, si la croyance représente correctement ledit fait du monde sur lequel elle porte.

L'objet de débat porte bien plutôt sur en quoi consiste une telle représentation. En effet, il serait erroné d'avancer qu'une théorie représentationnelle de la croyance est vouée à concevoir la représentation comme une proposition. À titre d'exemple, Robert Cummins écrit : « On

²¹ Dretske, Fred I. (1983). The epistemology of belief. *Synthese* 55 (1). p. 14.

²² *Ibid.* p. 3.

²³ Burge, Tyler (2010). *Origins of Objectivity*. Oup Oxford. p. 62.

almost every account, including my own, thinking *that p* requires representing something, though it may not require representing the proposition *that p*. »²⁴

Il n'est pas nécessaire pour notre propos de définir exactement en quoi consiste le fait de se représenter une proposition lorsqu'on possède une croyance. Nous nous accommoderons de ce flou en maintenant l'idée que l'une des principales caractéristiques de la croyance est de représenter le monde d'une certaine façon.

1.1.1 Usages communs et délimitations

Il faut convenir que le terme « croyance » est fréquemment employé en un sens plus large que ce qui est esquissé par la théorie représentationnelle de la croyance. Nous employons souvent le terme de croyance comme une certaine attitude de notre part à l'endroit d'une proposition. Ceci se manifeste dans nos discours par des locutions qui placent une certaine proposition en subordonné (« je crois qu'*il reste du jus d'orange dans le frigidaire* », par exemple, est une locution commune faisant appel à la notion de croyance). Notre discours, dans ces circonstances, dénote une attitude doxastique particulière à l'endroit de la proposition subordonnée dans l'énoncé. Notons, également, que notre discours faisant usage de la notion de croyance emploie parfois ce terme d'une façon plus large, comme le souligne William Alston.²⁵ Ceci est notamment le cas lorsque nous déclarons que nous croyons « en » quelque chose. Des locutions telles que « Je crois aux droits animaux » ou « Je crois en toi » font partie de notre quotidien et demandent une brève mise en lumière. Certaines de ces locutions, comme « Je crois aux droits des animaux » semblent pouvoir se réduire aisément à des expressions employant le terme « que ». Par exemple, dans la locution mentionnée à l'instant, il semble qu'une expression parfaitement équivalente à « Je crois aux droits des animaux » est « Je crois *que* les droits des animaux sont une bonne chose » ou « Je crois *que* les animaux ont des droits ». Manifestement, ceci ne fonctionne pas pour toutes les locutions employant les termes « en » ou « ou ». Reprenant notre second exemple, il n'est pas clair qu'une seule expression de la forme « Je crois

²⁴ Cummins, Robert C. (1996). *Representations, Targets, and Attitudes*. MIT Press. p. 3.

²⁵ Alston, William. (1996). « Belief, Acceptance and the Religious Faith » dans J. Jordan & Howard-Snyder (dir.). *Faith, Freedom and Rationality*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield. pp. 3-27.

que... » permet de bien rendre compte d'une locution telle que « Je crois en toi ». Il est tout à fait possible, toutefois, qu'un ensemble d'expressions contenant notamment des propositions de la forme « Je crois que... » puisse traduire correctement un tel énoncé. Un tel ensemble pourrait contenir des propositions du genre « Je crois que tu as les bonnes capacités pour la présente situation », mais également des énoncés de la forme « Je te fais confiance » qui ne semblent pas nécessairement pouvoir être traduits en termes doxastiques. Il est donc clair que certaines expressions contenant la notion de croyance ne se réduisent pas à des énoncés de la forme « S croit que p ».

D'autres types de locutions employant le terme « croyance » se réduisent assez mal à des énoncés de la forme « S croit que p ». Dans les expressions courantes employant le terme de croyance comme nom, notons qu'il est aisé de réduire une expression du genre « p est la croyance de S » à la forme ci-dessus mentionnée. Mais ceci n'est pas clairement le cas pour tous les cas de figure imaginables. Prenons, par exemple, l'expression « la transsubstantiation est une croyance catholique ». Un tel énoncé ne se réduit pas seulement à un agent sous la forme « S croit que p ». Vraisemblablement, il s'applique à plusieurs agents simultanément. Lorsqu'on dit que la transsubstantiation est une croyance catholique, il y a lieu de comprendre qu'une traduction pertinente de cet énoncé pourrait être de la forme « Croire que les éléments eucharistiques sont transformés en le sang et le corps du Christ lors de la consécration est une croyance possédée par la majorité des catholiques ». Toutefois, il est tout à fait possible qu'une meilleure interprétation de l'énoncé « La transsubstantiation est une croyance catholique » consiste en le fait d'avancer qu'un équivalent à cet énoncé soit « La transsubstantiation est une croyance tenue par l'institution du catholicisme ». Notons que cette nouvelle interprétation est plus permissive puisque le terme « institution » pourrait faire référence à la communauté catholique large, la communauté des autorités de l'Église catholique, l'histoire continue des dogmes défendus et consacrés par les anciennes autorités de l'Église catholique, etc.

À la vue des nombreuses variations que le terme « croyance » subit dans le langage courant, il convient de spécifier quelles sont les instanciations de ce terme qui seront à l'étude. Au cours du présent projet de recherche, nous nous concentrerons très largement sur la croyance comme étant possédée par un agent singulier, plutôt que par une communauté d'agents. De plus, nous nous concentrerons sur la croyance comme portant sur une proposition particulière plutôt

que sur la croyance référant non seulement à un ensemble indépendant de propositions, mais référant en plus à l'adoption consciente d'une attitude autre que celle de la confiance à l'endroit d'une proposition (comme ceci semble potentiellement être le cas avec les énoncés ambigus tel que « Je crois en Dieu »). Même si ces utilisations du terme croyance sont permises et méritent l'attention et la curiosité de la communauté philosophique, nous n'en traiterons pas directement afin de nous concentrer sur les cas les plus simples, nommément, ceux qui se réduisent dans le discours à la forme « S croit que p ».

1.1.2 Croire, deviner, accepter

Maintenant que nous avons précisé que notre objet d'étude portera sur la notion de croyance comme état mental représentant une proposition limitée à un seul agent, il nous faut la distinguer d'autres états mentaux qui sont également représentationnels d'une proposition. Via les particularités qui distinguent la croyance de ces états mentaux, de nouvelles caractéristiques seront soulevées concernant la croyance elle-même. À titre d'exemple, il est commun de distinguer le fait de croire du fait de désirer en faisant appel à la « direction of fit » (« direction d'ajustement » à partir d'ici), introduite officiellement par John Searle²⁶ suite à son esquisse par Elizabeth Anscombe.²⁷ Selon la direction d'ajustement, les croyances s'opposent aux désirs en ce sens que les croyances ont pour dessein de s'adapter au monde alors que l'espérance d'un agent ayant un certain désir est que le monde s'ajuste au désir en question. Pour le dire autrement, les croyances sont des attitudes telles que l'agent qui les possède considère leur contenu comme étant vrai, alors que les désirs sont des attitudes telles que l'agent qui les possède considère leur contenu comme quelque chose à rendre vrai. Cette distinction, entre ce qui est considéré vrai et ce qui est considéré à rendre vrai, se découpe selon plusieurs dénominations en fonction des auteurs. En plus de la direction d'ajustement ci-dessus mentionnée, ajoutons que certains présentent ce découpage avec une division entre attitudes cognitives et conatives²⁸,

²⁶ Searle, John (1985). *Expression and Meaning*. Cambridge University Press. p. 3.

²⁷ Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Harvard University Press. p. 56.

²⁸ Velleman, David (2000). On the aim of belief. dans *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press. p. 248-249.

attitudes théoriques et pratiques²⁹ ou attitudes thétiques et attitudes téléiques.³⁰ Toutes ces distinctions ont pour objectif de souligner le fait que les croyances et les désirs sont deux attitudes propositionnelles dont l'élément représentationnel possède un lien particulier à l'endroit du monde. Si, pour un agent, le fait de désirer p revient à souhaiter (pardonnez le truisme) que le monde soit tel que p soit vrai, il n'en pas de même pour la croyance. L'agent qui croit que p considère déjà que le monde est tel que p est effectivement le cas.

À partir de là, nous pouvons nous tourner vers la distinction entre croire et deviner. Deviner consiste également en le fait d'avoir une représentation à l'esprit. Toutefois, comme il est à s'y attendre, le fait de deviner n'est pas un état, mais bien une action qui peut être correctement ou incorrectement menée. Croire, a contrario, n'est pas une action. À cet effet, John Searle écrivait : « Acts are things one does, but there is no answer to the question, 'What are you doing?' which goes, 'I am now believing it will rain' »³¹. Croire est plutôt un état dans lequel un agent se trouve. Naturellement, considérer que la croyance est un état et une attitude n'est pas contradictoire. Avoir l'attitude propositionnelle de la croyance, c'est d'être dans un certain état à propos d'une certaine proposition. Ceci distingue l'action de la croyance. Bien sûr, ce n'est pas à dire que contrairement à l'acte de deviner, il n'existerait pas de condition en vertu de laquelle une croyance peut être une croyance correcte ou incorrecte (ou, plus bizarrement, qu'un agent croit correctement ou incorrectement une proposition).

Finalement, une dernière distinction d'importance est à souligner. Elle concerne ce qui distingue la croyance de l'acceptation.³² L'acceptation est un terme technique philosophique très similaire à la notion de croyance en ce sens qu'elle est également une attitude propositionnelle qui a pour objet de tenir une certaine proposition pour vraie³³, en plus de

²⁹ Audi, R. (2001). Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief. dans M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. p. 98.

³⁰ Majors, Brad (2008). Cognitivist Expressivism and the Nature of Belief. *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (3). p. 282.

³¹ Searle, John (1983). *Intentionality*. Oxford University Press. p. 3.

³² Un autre terme parfois utilisé pour référer à cette attitude est celui de « supposer » (Shepherd 2018). Nous conservons le terme « accepter » puisque ce terme technique est plus largement répandu. Notons que certains auteurs (Cohen 1989) ne reconnaissent pas l'équivalence entre supposer et accepter, équivalence que je supposerai dans le cadre de cette thèse.

³³ Cohen, L. Jonathan (1989). Belief and acceptance. *Mind* 98 (391). p. 367-389.

motiver le comportement des agents comme le font les croyances.³⁴ Ce terme est le mieux présenté dans les mots de Jonathan Cohen :

« [To] accept that p is to have or to adopt a policy of deeming, positing, or postulating that p – that is, of going along with that proposition (either for the long term or for immediate purpose only) as a premiss in some or all contexts for one's own and other's proofs, argumentations, inferences, deliberations, etc. Whether or not one assents and whether or not one feels it to be true that p . Accepting is thus a mental act (as what was 'judgement' often used to be), or a pattern, system, or policy or mental action, rather than a speech-act. What a person accepts may in practice be reflected in how he or she speaks or behaves, but it need not be. [...] Acceptance implies commitment to a policy of premissing that p . »³⁵

La notion d'acceptation est souvent envisagée d'un point de vue distinct de celle de la croyance dans le cadre de la recherche scientifique.³⁶ Il est fréquent que la recherche d'un scientifique s'appuie sur une certaine théorie. Or, il peut très bien se faire que le scientifique ne considère pas que la théorie sous-jacente à sa recherche soit parfaitement vraie, mais qu'il l'accepte comme vraie dans le cadre de sa recherche. Une telle situation représenterait un cas où un agent ne croit pas une certaine proposition, mais l'accepte néanmoins (et donc, fixe son comportement en fonction d'elle). Il peut également se faire qu'un agent croit une certaine proposition, mais ne l'accepte pas. Supposons qu'une conférencière entend défendre une certaine position philosophique que vous croyez être vraie. Il peut très bien se faire que, dans le cadre de la conférence, vous exercez une prise de position critique à l'endroit des arguments présentés (vous intervenez pour noter les faiblesses de la position, énoncez les contre-arguments les plus cités sur la question, etc). Dans une telle situation, même si vous croyez que la théorie présentée est bonne, vous ne l'acceptez pas dans le cadre de la conférence et fixez votre comportement en fonction de votre décision de ne pas accepter la théorie comme vraie.³⁷

³⁴ Velleman, David (2000). On the aim of belief. dans *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press. p. 447.

³⁵ Cohen, L. Jonathan (1989). Belief and acceptance. *Mind* 98 (391). p. 368.

³⁶ Pour une discussion spécifique du rôle de l'acceptation dans la bonne conduite de la recherche scientifique, voir Van Fraassen Bas C., (1980). *The Scientific Image*. Oxford University Press.

³⁷ Michael Bratman offre également l'exemple suivant d'une situation où un agent croit une certaine proposition sans l'accepter: vous devez monter une échelle pour atteindre un point très élevé. Même si vous croyez que l'échelle est sécuritaire, vous pouvez ne pas accepter cette proposition et réclamer une vérification de la fiabilité de l'échelle sur la base que les conséquences d'être dans le tort sont très graves. J'ai des doutes sur si la situation décrite est réellement un cas de distinction entre la croyance et l'acceptation. Il pourrait tout à fait être que la bonne interprétation de cet exemple est que la gravité de la situation (les conséquences pratiques d'être dans le tort sur la

Notons également que certaines caractéristiques distinguent clairement la croyance de l'acceptation. Encore une fois, il n'est pas essentiel à mon propos de faire une analyse exhaustive de la notion d'acceptation. Démontrer que la croyance est distincte de l'acceptation et en quoi elle l'est suffira à mon projet. Notons donc d'abord qu'il existe une phénoménologie distincte entre le fait de croire une certaine proposition et le fait de l'accepter. Contrairement à l'acceptation, la croyance s'accompagne d'un sentiment de confiance de la part de l'agent à l'endroit de la proposition crue.³⁸ Ceci tend à expliquer pourquoi les croyances peuvent être évaluées « par degrés » de confiance alors que les propositions qui sont simplement acceptées par l'agent ne sont pas sujettes à des niveaux de confiance par degrés.³⁹ À cette distinction s'ajoute le fait que nous ne semblons pas avoir un contrôle direct sur nos croyances. Si je vous offre un million de dollars en échange que vous croyez une certaine proposition que vous savez être fausse, vous ne réussirez pas à immédiatement croire ladite proposition. A contrario, un tel scénario semble tout à fait envisageable pour l'acceptation. Il arrive même fréquemment que nous acceptions une certaine proposition que nous savons être fausse aux fins de la discussion.⁴⁰ Ceci nous permet de souligner avec David Velleman que l'acceptation est une attitude qui n'est pas soumise à des contraintes qui ont pour objectif d'avoir un contenu propositionnel vrai, contrairement, vraisemblablement, à la croyance.⁴¹

fiabilité de l'échelle) influence le niveau de preuve requis pour croire que l'échelle est réellement sécuritaire. Nous aurons largement l'occasion de discuter de l'impact des conséquences pratiques d'une croyance sur les exigences épistémiques pour adopter une croyance dans les prochaines pages. Voir : Bratman, Michael E. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge University Press.

³⁸ Zalabardo, Jose L. (2010). Why believe the truth? Shah and Velleman on the aim of belief. *Philosophical Explorations* 13 (1). p. 1-21.

³⁹ Il convient ici de faire un aparté sur la notion de « croyance partielle ». Les croyances par degrés ne sont pas différentes de ce que nous appelons parfois des « croyances pleines ». Alors que la notion de croyance pleine renvoie au fait d'attribuer à l'agent une croyance *tout court* à l'endroit d'une proposition, la notion de croyance partielle renvoie au fait de spécifier le niveau de confiance que l'agent possède à l'endroit de la proposition crue. Cette notion de degrés de confiance peut être envisagée comme une fonction de probabilité subjective située entre 0 et 1 à l'agent ou des paliers de confiance (certain, hautement confiant, confiant, etc.) au sein desquelles l'agent regroupe ses propositions crues. Nous emploierons la notion de croyance pleine dans le cadre de cette recherche, tout en gardant à l'esprit que les croyances peuvent également être comprises comme étant des degrés de confiance. Pour une plus large discussion sur l'attribution de probabilité subjective à des agents quant à leurs croyances, voir Finetti (1937), Savage (1954), Ramsey (1960), Carnap (1962), et Morgan (2002).

⁴⁰ Ceci a mené certains auteurs à soutenir que nous pouvons accepter à volonté, mais pas croire à volonté. Voir : Shepherd, Joshua (2018). Intending, believing, and supposing at will. *Ratio*.

⁴¹ Velleman, David (2000). On the aim of belief. dans *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press. p. 455.

1.1.3 Sur les divers types de croyances

Maintenant que nous avons distingué la croyance d'autres attitudes propositionnelles, il convient de présenter les diverses formes que peut prendre la croyance. Les prochaines sections n'ont donc pas le but de délimiter la croyance en la distinguant d'autres attitudes propositionnelles, mais de souligner que plusieurs états mentaux se regroupent adéquatement sous la notion de croyance.

1.1.3.1 Croyances occurrentes et dispositionnelles

La première distinction que j'aimerais soumettre à notre attention porte sur les croyances dites « occurrentes » et les croyances dites « dispositionnelles ». Les croyances occurrentes sont les croyances qui sont immédiatement présentes à la conscience de l'agent. Les croyances dispositionnelles (parfois appelées croyances « dormantes »)⁴², quant à elles, ne sont pas présentes à la conscience de l'agent. Elles sont plutôt stockées en mémoire, prêtes à être portées à l'attention de l'agent si besoin est.

Certains auteurs ont défendu la position que toutes nos croyances sont des croyances occurrentes.⁴³ Je trouve qu'une telle position heurte notre utilisation commune de la notion de croyance. Il est commun que nous attribuions à autrui des croyances qui ne sont pas présentes à leur conscience. Ceci permet de faire des prédictions fiables sur leurs comportements, sur ce que nous pouvons attendre d'eux, sur comment ils envisagent le monde autour d'eux. Également, il est difficile de s'envisager soi-même comme n'ayant que des croyances occurrentes. Finalement, nous avons également tendance à blâmer et faire l'éloge d'agents pour des croyances qu'ils n'ont pas à la conscience. La possession des croyances dispositionnelles fait partie de comment nous nous comprenons nous-mêmes, comme des agents avec une perspective unique sur le monde. Nos croyances, y compris nos croyances dispositionnelles, font partie de comment nous envisageons notre identité, notre individualité.

⁴² Peels, Rik (2017). *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. Oxford University Press USA. p. 32.

⁴³ Bogdan, Radu J. (1986). The manufacture of belief. dans R. Bogdan (ed.), *Belief: Form, Content, and Function*. Oxford University Press.

1.1.3.2 Croyances implicites et explicites

Notons que les croyances occurrentes et les croyances dispositionnelles ne portent que sur des propositions que l'agent considère ou a déjà considérées. Or, il existe un ensemble de propositions extrêmement large qu'un agent peut ne jamais avoir considérées mais que nous pouvons tout de même lui attribuer. Prenez, par exemple, la proposition suivante : « Il n'existe pas de kangourou orthopédiste ». Vraisemblablement, vous n'avez jamais considéré cette proposition, mais il est fort possible qu'on puisse néanmoins vous l'attribuer. Du fait que vous croyez que les kangourous n'ont pas d'emploi, il suit naturellement que vous ne croyez pas qu'il existe un kangourou orthopédiste. Il en va de même pour des propositions telles que « 26 est un chiffre plus petit que 420 » et « Il n'y a pas 42 planètes dans notre système solaire ».

Cette distinction porte sur les croyances explicites et les croyances implicites⁴⁴ (aussi présentée comme étant la distinction entre les croyances explicites et les croyances tacites)⁴⁵. Les croyances explicites regroupent les croyances que nous avons présentées dans la section précédente, à savoir les croyances occurrentes et dispositionnelles. Les croyances implicites sont celles que nous serions immédiatement portés à croire explicitement si nous devions les considérer. Les croyances implicites sont celles qui sont rapidement dérivables des autres croyances explicites de l'agent.⁴⁶

⁴⁴ Dennett, Daniel C., (1996), *The Intentional Stance*, Massachusetts, MIT Press. p. 76-77.

⁴⁵ Peels, Rik (2017). *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. Oxford University Press USA. p. 34.

⁴⁶ Certains auteurs tel que Lycan considèrent que nous croyons ne dépend pas de notre intelligence. Outre le caractère flou d'un terme aussi galvaudé que celui d'« intelligence », il faut reconnaître qu'une telle position entre en conflit avec notre présentation des croyances implicites. Imaginons, pour les fins de la discussion, que l'intelligence logico-mathématique est réellement une forme d'intelligence. Maintenant, imaginons que Kurt Gödel et moi possédons les mêmes croyances explicites dont les contenus propositionnels permettent de déduire logiquement une proposition en logique formelle. Il est tout à fait possible que même présenté avec cette dite proposition, j'hésite à lui accorder crédence alors que Gödel l'accepterait immédiatement. Il semble intuitif d'accorder à Gödel la croyance (implicite) que cette proposition est vraie sans que ce ne soit le cas pour moi. Ceci résulte directement du fait que les croyances implicites doivent être « rapidement dérivable » des croyances explicites. Le fait qu'une croyance soit rapidement dérivable d'une autre dépend vraisemblablement de plusieurs facteurs qui varient entre les individus, notamment le nombre de croyances explicites liées à la croyance implicite, le caractère saillant de ces dites croyances explicites, notre capacité de déduction, etc. Pour une élaboration de la position de Lycan, voir : Lycan, William G. (1988). *Judgement and Justification*. Cambridge University Press.

À partir de ces dernières distinctions, nous pouvons donc présenter les croyances occurrentes, dispositionnelles et implicites comme suit :

CO : S possède la croyance occurrente que p au temps t si et seulement si S considère et pense que p est le cas au temps t .

CD : S possède la croyance dispositionnelle que p au temps t si et seulement si (i) S ne considère pas p au temps t , (ii) la dernière fois qu'il a considéré p , S pensait que p était le cas et, (iii), si S venait à considérer si p , S penserait normalement⁴⁷ que p est le cas.

CI : S possède la croyance implicite que p au temps t si et seulement si (i) S n'a pas une croyance occurrente que p ou une croyance dispositionnelle que p , (ii) en vertu des croyances occurrentes ou dispositionnelles de S, S penserait rapidement que p est le cas s'il venait à considérer si p .⁴⁸

1.1.4 Est-ce que la croyance admet un élément conatif?

Une dernière distinction qui est parfois admise dans la littérature concerne celle entre les croyances dites « ténues » et les croyances « denses », telle que proposée par Wesley Buckwalter, David Rose et John Turri.⁴⁹ Une telle distinction repose sur le fait que les croyances sont à diviser entre les croyances ténues qui apparaissent à l'agent comme étant vraies, sans que plus d'attitudes cognitives ne soient impliquées et les croyances denses qui, en plus d'être vraies aux yeux de l'agent, comporte un élément conatif fort. L'agent non seulement croit que la proposition p en question est vraie, mais à cela s'ajoute i. le fait qu'il aimerait que p soit le cas, ii. le fait qu'il endosse émotionnellement le fait que p ou, iii. mène activement un agenda qui fait sens compte tenu de p .⁵⁰ Si certaines de ces caractéristiques (comme le fait de désirer que p) semblent distinctes du fait de croire que p , certaines autres, comme le fait d'endosser

⁴⁷ L'ajout de la clause « normalement » n'a comme seul objectif que de rejeter les scénarios étranges typiques des expériences de pensée en philosophie : manipulation mentale, « encuvement », etc.

⁴⁸ Peels, Rik (2017). *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. Oxford University Press USA. p. 31, 37.

⁴⁹ Buckwalter, Wesley ; Rose, David & Turri, John (2015). Belief through Thick and Thin. *Noûs* 49 (4). p. 748-775.

⁵⁰ *Ibid.* p. 749.

émotionnellement p ne semblent possibles que si l'agent possède un haut degré de confiance à l'endroit de la proposition p . Comme nous pouvons le présager, le fait qu'un agent ait un haut degré de confiance à l'endroit d'une croyance n'implique pas qu'elle a plus de chance qu'elle soit une croyance dense. Ma croyance que la Terre est ronde possède un degré de confiance plus élevé que ma croyance que mon ami de longue date Sébastien m'apprécie, mais ma croyance que Sébastien m'apprécie est une croyance dense, contrairement à ma croyance que la Terre est ronde.⁵¹

L'existence d'une réelle distinction entre croyances ténues et denses soulève, en ce qui nous concerne, la question de savoir à quel point nous devons être précis dans les catégorisations des types de croyance. En effet, une catégorisation trop rigide de la notion de croyance dans les retranchements de ce qui est cognitif pourrait nous couper d'exemples pertinents faisant usage de la notion de croyances denses. Je ne porterai pas mon attention sur cette possible dimension conative de la croyance, qui est facilement distinguable de la dimension cognitive de la croyance, laquelle est l'élément essentiel de la croyance telle qu'elle est communément envisagée.

1.1.5 La croyance comme ensemble de normes

Je vais tenir pour acquis les précédentes distinctions et caractéristiques concernant les croyances comme suffisantes pour le cadre de ce projet de thèse. Nous avons vu que les croyances sont des attitudes doxastiques qui se démarquent par le fait qu'elles suscitent un sentiment de confiance de la part de l'agent à l'endroit de la vérité d'une proposition, de quoi il suit que l'agent serait normalement disposé à affirmer qu'une certaine proposition est vraie.⁵²

⁵¹ Pour une plus défense préliminaire des entremêlements entre la notion de croyance et ses éléments conatifs, voir : Farte, Gheorghe-Ilie (2016). How to Change People's Beliefs? Doxastic Coercion vs. Evidential Persuasion. *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 14 (2). p. 47-76. et Marquez, Leander P. 2014. Belief as an Evaluative and Affective Attitude: Some Implications on Religious Belief. *Social Science Diliman* 10 (1). p. 28-52.

⁵² Il existe plusieurs présentations de la notion de croyance en termes de dispositions. La notion de confiance ici esquissée n'est pas loin de la croyance comme disposition phénoménale de penser ou ressentir quelque chose, tel que défendu par Cohen (1989), Alston (1996) et Schwitzgebel (2002).

Elles présentent essentiellement une attitude cognitive de la part de l'agent, même si elles peuvent également s'accompagner d'une dimension conative.

Au cours des dernières années, tout particulièrement avec l'émergence des débats regroupés sous l'étiquette d'« éthique de la croyance », la question des normes spécifiques à la croyance a pris de l'ampleur. Certains auteurs ont cherché à proposer une définition de la croyance en termes de normes. David Velleman a avancé que la croyance est soumise à des contraintes qui ont pour objectif de faire de la croyance une croyance vraie.⁵³ Ceci distinguerait essentiellement la croyance des autres états mentaux. Alors que les autres états mentaux peuvent être motivés par des raisons qui ne sont pas indicatives de la vérité d'une proposition, il semble que la croyance ne pourrait être produite qu'en relation avec ce que nous appellerons les « raisons épistémiques ».

Il est important de bien nuancer cette position avancée par Velleman. Manifestement, le fait d'être motivé par des raisons épistémiques n'est pas l'apanage de la croyance. Si les raisons épistémiques peuvent certainement motiver la formation de la croyance, il semble qu'il existe également d'autres états mentaux qui ne peuvent être motivés que par des raisons épistémiques. Prenons la peur, par exemple. Le fait de voir un serpent se glisser vers moi est une raison épistémique qui justifie un certain nombre de propositions. Mais il semble que cette information peut tout à fait motiver l'émergence du sentiment de peur chez moi (et même, peut-être que le témoignage d'une source que je considère fiable à l'effet qu'un serpent se trouve dans les parages peut être suffisant pour provoquer chez moi un sentiment de peur).⁵⁴ La marque de la croyance ne doit donc pas être seulement comprise comme étant le fait de pouvoir être motivé par des raisons épistémiques, mais plutôt le fait qu'elle (i) possède un contenu propositionnel (ce qui, présumément, la distingue d'une émotion comme la peur) et, (ii) qu'elle est soumise à des contraintes qui lie les raisons épistémiques à ce contenu propositionnel. Nous aurons largement l'occasion de rediscuter de la notion de croyance comme ensemble de norme dans les

⁵³ Velleman, David (2000). On the aim of belief. dans *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press. p. 445.

⁵⁴ Il est clair que les émotions peuvent être justifiées et, à tout de moins partiellement, motivées par des raisons épistémiques (voir Greenspan 1988, Baier 2004 et Brady 2007, 2013). Cette position bénéficie d'une excellente assise théorique chez les auteurs qui considèrent que les émotions sont partiellement des jugements (voir Solomon 1993, 2003 et Price 2015).

prochains chapitres (tout particulièrement sous la section portant sur la « cible de la croyance »), mais avant d'aller plus de l'avant, il nous faut s'arrêter pour traiter des concepts normatifs en jeu.

1.2 Normativité

Dans la dernière section, nous avons brièvement mentionné la notion de raison épistémique dans le but de mettre en lumière la position de David Velleman en ce qui concerne la marque essentielle de la croyance. L'aspect strictement normatif de la croyance est devenu un objet d'étude de plus en plus populaire et il convient que nous nous attardions sur le thème plus large de la normativité avant d'aller plus de l'avant. Nous traiterons donc, dans cette section, de deux concepts larges auxquels nous reviendrons souvent au cours de ce projet : les jugements normatifs et la notion de raison.

Je profiterai dès maintenant de l'amorce de ce sujet pour le circonscrire. Mon objet de recherche porte sur ce qui rend vrai (ou justifié) un énoncé portant sur la responsabilité d'un agent eu égard à ses croyances, ce que j'appellerai à partir d'ici des « jugements normatifs ».⁵⁵ Par jugements normatifs, j'entends spécifiquement les locutions qui prennent la forme d'un éloge, d'un blâme ou d'une attribution de responsabilité neutre.⁵⁶ Conséquemment, les normes qui ne permettent pas de telles justifications ne m'intéresseront pas. Un exemple classique d'un tel concept normatif se retrouve en phénoménologie sous le thème de la « normativité de la perception »⁵⁷ qui traite davantage de ce qui « est la norme »⁵⁸ au sens de ce qui est normal ou

⁵⁵ L'adéquation de la notion de responsabilité à ce que j'ai appelé des jugements normatifs semble faire consensus au sein de la littérature de l'éthique de la croyance et du libre arbitre. Cette adéquation est explicitement acceptée par Scanlon (1998), Watson (2004), Smith (2005), Danielsson et Olson (2007), Hieronymi (2008), Louise (2009), Booth et Peels (2010), Arpaly et Schroeder (2014), Peels (2017).

⁵⁶ L'attribution de responsabilité neutre est fréquemment ignorée lorsqu'on songe à des qualificatifs de responsabilité, qui prennent le plus souvent la forme de l'éloge ou du blâme. Néanmoins, il est des actes pour lesquels un agent est responsable même s'il n'est pas adéquat que nous manifestations à son endroit une réaction témoignant du blâme ou de la louange. Par exemple, si je décide de boire du café plutôt que du thé ce matin, je suis responsable de mon geste même si je n'ai pas à être l'objet de blâme ou d'éloge. Je qualifierai, avec Bennett, ces situations comme un cas d'attribution de responsabilité neutre. Voir :

Bennett, Jonathan (1980). *Accountability*. dans Zak Van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson* (Oxford: Clarendon Press). p. 14-47.

⁵⁷ Husserl, Edmund (1997). *Thing and Space Lectures of 1907*. Kluwer Academic Publishers. p. 106.

⁵⁸ Wehrle, Maren (2015). "Feelings as the Motor of Perception"? The Essential Role of Interest for Intentionality. *Husserl Studies* 31 (1). p. 45-64.

en tant que ce qui peut constituer une perception optimale.⁵⁹ Je ne compte pas tirer les questions de l'éthique de la croyance dans cette direction.

1.2.1 Distinction entre les concepts déontiques et évaluatifs

La première distinction au sein des concepts normatifs sur laquelle j'aimerais porter notre attention est celle qui sépare les concepts déontiques des concepts évaluatifs, et, avec eux, sépare les jugements déontiques des jugements évaluatifs.

Les concepts déontiques sont généralement regroupés par leur mise en relation dans le cadre de la logique déontique. On y retrouve principalement les notions d'obligation, de permission et d'interdiction.⁶⁰ Ces concepts sont parfois considérés comme étant les exemples les plus essentiels de ce qui constitue l'aspect normatif de certains de nos jugements. En effet, c'est souvent à l'aune de ces concepts que nous présentons des injonctions à autrui sur ce qu'il devrait faire ou ne pas faire. Pour le dire autrement, les concepts déontiques sont liés directement et sans équivoque à notre notion de devoir. L'utilisation normative du verbe « devoir » peut être exprimée en termes de concepts déontiques et certains de ces derniers (notamment l'obligation, l'interdiction et, avec suffisamment de clarification, la permission) peuvent également être exprimés sous la forme d'énoncés comportant le verbe « devoir ».

La famille des concepts évaluatifs regroupe un nombre beaucoup plus large de concepts que celle des concepts déontiques.⁶¹ Les concepts tels que celui d'être « admirable », « désirable », « généreux », « juste », « cruel », « courageux », pour ne nommer qu'une maigre sélection, exemplifie ce qu'on regroupe sous la famille des concepts évaluatifs. La distinction entre les concepts déontiques et évaluatifs est généralement acceptée par la plus large part de la communauté philosophique (elle est notamment défendue par Wright, 1963; Wiggins, 1976;

⁵⁹ Kelly, Sean D. (2005). Seeing things in Merleau-ponty. dans Taylor Carman (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 74-110.

⁶⁰ Cette liste, bien sûr, peut être étendue pour y intégrer d'autres concepts comme ceux d'optionnel ou « sans motif » (« gratuitous »).

À cet effet, voir : McNamara, Paul (2006). Deontic Logic. dans Dov Gabbay & John Woods (eds.), *The Handbook of the History of Logic, vol. 7: Logic and the Modalities in the Twentieth Century*. Elsevier Press. pp. 197-288.

⁶¹ Mulligan, Kevin (2009). Emotions and Values. dans Peter Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press.

Heyd, 1982; Thomson, 1992 ; Dancy, 2000; Ogien et Tappolet, 2009).⁶² On y retrouve des concepts qui ont explicitement un aspect normatif, mais également une dimension descriptive, renvoyant par là à la distinction entre les concepts fins et denses proposée par Bernard Williams.⁶³ Alors que les concepts déontiques semblent n'avoir qu'une composante strictement normative (et sont qualifiés de concepts « fins »), les concepts évaluatifs ont, comme mentionnés à l'instant, une composante descriptive *et* normative (et sont qualifiés de concepts « denses »). À cet effet, si certains de ces concepts semblent intimement liés aux émotions (« désirable », « admirable » ou « honteux » sont tous des concepts évaluatifs qui sont manifestement liés à des émotions)⁶⁴, il n'est pas clair que tous les concepts évaluatifs sont essentiellement liés à des émotions. Prenons l'exemple du concept évaluatif d'être juste, ou de faire une action juste. Si d'aventure le fait qu'une action soit injuste provoque habituellement chez le témoin de l'acte un sentiment d'indignation, il est rare qu'une action juste soit accompagnée d'une émotion, que ce soit chez un témoin potentiel ou chez l'instigateur de l'acte. Avec raison, il pourrait être souligné que les actions justes provoquent parfois une forme d'admiration chez les témoins d'un acte juste posé en dépit de grands risques, mais il est bien plus vraisemblable que cette émotion résulte de la contemplation de l'acte en tant qu'il est un acte courageux et moins en tant qu'il est un acte juste. À tout de moins, il pourrait être souligné que l'accomplissement ou la contemplation d'un acte juste s'accompagne au minimum d'un sentiment d'approbation. Ceci permet de mettre de l'avant que l'attribution adéquate d'un concept évaluatif à l'endroit d'une action, un agent ou une circonstance est généralement accompagné d'une attitude réactive de la part du témoin attribuant le concept évaluatif.

⁶² Notons également que plusieurs tentatives ont été suggérées pour réduire les concepts évaluatifs aux concepts déontiques. À cet effet, mentionnons Carnap qui défendait que la distinction entre l'énoncé « Tuer est mal » et « Il est interdit de tuer » ne résulte que d'une distinction dans la formulation. Une approche similaire se retrouve également chez Richard Hare. Notons que si cette réduction fonctionne également dans le cas des énoncés « Tuer est mal » et « Il est interdit de tuer », il reste néanmoins une large quantité de concepts évaluatifs qui ne se laissent pas réduire strictement à des concepts déontiques. Dire d'une action qu'elle est cruelle souligne certainement qu'elle est interdite. Toutefois, il ne semble pas que l'énoncé « Faire X est cruel » et « Faire X est interdit » soit équivalent. Il y a une addition de sens au premier énoncé qui n'est pas entièrement repris dans le second. Voir : Carnap, Rudolf (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. American Mathematical Society. p. 24 et Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford Clarendon Press.

⁶³ Williams, Bernard (1986). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge. p. 128–130.

⁶⁴ Mulligan, Kevin (1998). From Appropriate Emotions to Values. *The Monist* 81 (1). p. 166. et Tappolet, Christine (2013). Evaluative vs. Deontic Concepts. dans Hugh LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell. p. 1795.

À cela s'ajoutent d'autres distinctions qui séparent les concepts évaluatifs des concepts déontiques. Par exemple, les concepts déontiques semblent être strictement catégoriques : si deux actions sont permises, il est invraisemblable que l'une soit « plus permise » que l'autre. Comme David Hume le soulignait à l'endroit de l'obligation, les concepts déontiques n'ont pas de « degrés ». ⁶⁵ Contrastant avec ceci, les concepts évaluatifs admettent des variations indiquant qu'ils peuvent avoir une forme comparative et superlative lorsque deux objets instanciant un concept évaluatif sont comparés l'un avec l'autre. ⁶⁶ Finalement, ajoutons que les concepts évaluatifs admettent des formes adverbiales qui peuvent adéquatement s'appliquer aux actions des agents (on peut dire qu'un agent a agi courageusement, cruellement, etc.). A contrario, ceci ne semble pas être le cas pour les concepts déontiques. L'application des formes adverbiales des concepts déontiques aux actions conduit à des énoncés pour le moins étranges. ⁶⁷ À titre d'exemple, il est rare d'entendre que quelqu'un a agi obligatoirement. Ceci semble indiquer que les concepts évaluatifs portent sur des propriétés des choses plutôt que sur des actions.

Finalement, il est important de noter que les concepts évaluatifs semblent s'appliquer à un plus grand nombre d'objets que les concepts déontiques. Typiquement, les concepts déontiques ne s'appliquent qu'aux actions des agents alors que les concepts évaluatifs peuvent non seulement s'appliquer aux actions, mais également aux agents eux-mêmes ou à des circonstances. Comme Richard Hare l'écrivait :

« Evaluative concepts let us describe and compare different things around us according to a great variety of criteria, corresponding to our diverse affective reactions and allowing for all sorts of nuance. Deontic concepts, on the other hand, concern what we ought or ought not to do, or what ought or ought not to be. » ⁶⁸

Maintenant que la distinction entre les concepts évaluatifs et déontiques est suffisamment établie, je propose de nous tourner, au cours des quelques prochaines sections, vers leurs applications en ce qui a trait à la notion de croyance.

⁶⁵ Hume, David (1739). *Treatise on Human Nature*. Oxford University Press. p. 530-531.

⁶⁶ Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford Clarendon Press. p. 152.

⁶⁷ Tappolet, Christine (2014). The Normativity of Evaluative Concepts. dans Anne Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics. Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan, Volume 2*. p. 49.

⁶⁸ *Ibid.* p. 52.

1.2.1.1 Sur l'usage des concepts déontiques concernant la croyance

Comme nous l'avons vu dans les pages précédentes, l'objet de discussion principal de ce projet de thèse porte sur comment nous devons comprendre notre responsabilité face à nos croyances. Plus spécifiquement, j'aimerais traiter de ce qui rend justifié un blâme, un éloge ou une attribution de responsabilité neutre. Maintenant, j'aimerais traiter brièvement de l'ambiguïté qui menace de se glisser dans mon énoncé du problème lorsque je parle de ce qui rend un énoncé normatif (comme un blâme) justifié.

La question de savoir si un blâme ou un éloge est justifié dépend naturellement de ce que l'on entend justement par « justifié ». Il existe une interprétation fort naturelle du terme qui porte sur la question de savoir si les circonstances d'une attribution de blâme ou d'éloge en tant qu'acte public est adéquate. Supposons que je commets un geste répréhensible et qu'une amie distante en prend conscience quelques jours plus tard. Dépendamment de la gravité de l'action et de la nature de ma relation avec cette personne, il se peut que je ne mérite pas de blâme public de la part de cette personne. À titre d'exemple, vous ne livrez pas de blâme à un enfant accompagné par ses parents lorsqu'il commet un geste répréhensible. Le blâme que vous pourriez lui exprimer de doit pas l'être car il constituerait un bris d'étiquette. De même, supposons que je commets un geste répréhensible et que vous m'êtes suffisamment familier pour que vous puissiez me blâmer ouvertement. Supposons plus encore que, indépendamment du geste commis, je vis un épisode extrêmement dur de ma vie (peut-être suis-je affligé de la nouvelle du décès d'un proche, ou frappé par la nouvelle que je porte une maladie grave). Compte tenu de la circonstance, il est peut-être impropre de venir me blâmer pour le geste commis.⁶⁹

Ces quelques exemples devraient permettre de soulever les distinctions que je souhaite aborder sur ce que l'on peut entendre lorsqu'on dit qu'un blâme est justifié. Ces exemples soulèvent la distinction entre le fait de blâmer en tant qu'il consiste en un geste public et le fait de blâmer en tant qu'il consiste à identifier mentalement le ou la responsable d'un geste

⁶⁹ Également, le blâme peut être envisagé comme un acte lui-même évalué selon une approche conséquentialiste. Pour une suggestion d'une « éthique du blâme », cette fois selon une approche strictement conséquentialiste, voir : De Lazari-Radek, Katarzyna & Singer, Peter (2010). Secrecy in consequentialism: A defence of esoteric morality. *Ratio* 23 (1). p. 57.

répréhensible. Naturellement, le présent projet de thèse porte sur la deuxième façon d'entendre la notion de blâme (et, naturellement, sur une façon analogue de comprendre la notion d'éloge et d'attribution de responsabilité neutre). Je ne m'intéresserais pas à ce qui justifie les jugements normatifs *en tant* qu'ils sont des actes publics. En ce sens, la question de savoir si un agent mérite un blâme, un éloge ou une attribution de responsabilité neutre, ne portera pas sur les facteurs qui déterminent si une telle attribution est adéquate ou non, en tant que ces attitudes réactives sont à comprendre comme des gestes publics.

Maintenant qu'une part de l'ambiguïté portant sur la notion de justification est levée, nous pouvons passer sur le rôle des concepts déontiques concernant l'attribution de responsabilité à un agent eu égard à ses croyances. Il est évident que les blâmes, les éloges ou les attributions de responsabilité neutre reposent, lorsqu'ils sont justifiés, sur comment un agent s'est conduit vis-à-vis les prescriptions énoncées à l'aide de concepts déontiques qui lui sont appliquées. Je tiens les cas de responsabilité neutre comme ne faisant pas exception à cette règle : un agent peut se faire attribuer une responsabilité neutre pour un acte (non accidentel) qui n'est pas obligatoire ou interdit, mais tout simplement permis. Maintenant, il est clair que les blâmes, éloges et attributions responsabilités neutres que nous portons aux agents eu égard à leur croyance dépendent également de comment l'agent s'est conduit vis-à-vis les prescriptions énoncées à l'aide de concepts déontiques qui lui sont appliquées.⁷⁰ Un agent est blâmable pour sa croyance que p s'il ne devait pas croire que p (ou, mis en termes faisant proprement appel aux concepts déontiques, un agent est blâmable pour sa croyance que p s'il lui était interdit de croire que p).

1.2.1.2 Sur l'usage des concepts évaluatifs concernant la croyance

Le cas des concepts évaluatifs, lorsqu'on tente de les appliquer aux croyances, soulève un certain lot de questions qui ne se manifestent pas dans le cas des concepts déontiques. Il

⁷⁰ À cet effet, il est intéressant de noter que nos attitudes réactives face aux croyances d'un agent prennent très rarement la forme d'un éloge. Le plus souvent, nous considérons qu'un agent est soit blâmable pour sa croyance, porteur d'une responsabilité neutre pour sa croyance ou non responsable de sa croyance. L'éloge pour une croyance n'apparaît dans nos discours que rarement. L'exemple qui me vient immédiatement en tête porte sur le fait de maintenir une conviction face à un grave risque de représailles. Nous y reviendrons.

importe de remarquer premièrement à quel point peu de concepts évaluatifs s'appliquent au cas des croyances. Il serait étrange de dire qu'un agent a une croyance cruelle ou généreuse. Il existe néanmoins certains concepts évaluatifs qui semblent bien s'appliquer aux croyances. J'aimerais en traiter brièvement ici.

Un certain nombre de concepts évaluatifs semblent s'appliquer sans trop de problèmes au cas de croyance. Nous pouvons dire d'une croyance qu'elle est dangereuse, agréable, perverse ou courageuse. Plusieurs choses sont à dire de ces concepts évaluatifs. Premièrement, ces concepts semblent porter spécifiquement sur les propriétés de la croyance. Ceci est illustré par le fait qu'il est impossible de traduire des énoncés avec des concepts évaluatifs de la forme « La croyance de Marie-Hélène est x » sous une forme adverbiale sans dénaturer le sens initial de la proposition (une exception notable concerne le terme « courageuse ». Nous y reviendrons dans un instant). À titre d'exemple, prenons l'énoncé « La croyance de Marie-Hélène est agréable » ne se traduit pas sous la forme « Marie-Hélène croit agréablement quelque chose » sans dénaturer le sens de l'énoncé initial. Ceci tend à laisser penser que ces concepts évaluatifs portent moins sur comment l'agent croit plutôt que sur les propriétés de la croyance en question, spécifiquement. Deuxièmement, les concepts évaluatifs ne semblent porter que sur des propriétés non épistémiques des croyances. Lorsqu'on attribue un concept évaluatif à une croyance, comme le fait qu'une certaine croyance est courageuse, agréable, perverse ou dangereuse, on ne dit rien concernant la question savoir si la croyance a rencontré certains standards épistémiques. On ne parle que des propriétés de la croyance qui portent sur ce qui est pratique, moral, etc. Ceci est d'importance puisque si l'application des concepts évaluatifs aux croyances ne porte adéquatement que sur des propriétés non épistémiques, nous avons une raison de penser que ce sont les éléments non épistémiques d'une croyance qui sont proprement normatifs. À cet effet, il peut être utile de se rappeler que lorsque nous employons des concepts déontiques pour qualifier des croyances, aucun indice n'est donné au sujet des propriétés de la croyance qui justifient l'application du concept déontique. Si nous considérons qu'un agent *doit* croire une certaine proposition, il n'est pas initialement indiqué si c'est en vertu de propriétés pratiques de la croyance (par exemple, son utilité) ou de propriétés épistémiques (est-ce que la croyance est épistémiquement justifiée, par exemple). Si les concepts évaluatifs qui s'appliquent adéquatement aux croyances sont uniquement des concepts évaluatifs qui traitent de propriétés

pratiques (ou morale, etc.), alors il y a lieu de penser que l'évaluation des propriétés pratiques des croyances est un terreau fertile pour faire état de la dimension normative de la croyance.

Toutefois, je ne veux pas accorder trop de poids à cet argument. Il est clair qu'au moins quelques concepts évaluatifs s'appliquent aux croyances et semblent ne porter que sur des propriétés épistémiques. Le fait de qualifier une croyance de « juste », « prudente » ou « stupide » semble tirer dans cette direction et s'opposer à ma précédente analyse des concepts évaluatifs appliqués aux croyances. Prenons le temps de les analyser.

Débutons par le fait de qualifier une croyance de « juste ». Il devrait être clair que le concept de juste ici employé ne renvoie pas au concept de justice (comme c'était le cas lorsque nous qualifions une action de juste, précédemment), mais renvoie simplement au fait que la croyance est juste comme le fait qu'une réponse à une question est juste. En ce sens, il est clair qu'il s'agit ici d'un concept simplement descriptif et non pas évaluatif. Ceci n'est pas à dire que d'autres concepts évaluatifs à caractère épistémique ne peuvent pas s'appliquer aux croyances. Il peut effectivement être dit qu'un agent croit stupidement quelque chose. De façon similaire, il peut être dit qu'un agent croit courageusement quelque chose. Ce qui m'apparaît important de souligner ici, c'est que les concepts évaluatifs employés dans ces locutions semblent porter à la fois sur la croyance elle-même, et sur l'agent. Lorsqu'on dit qu'un agent a une croyance courageuse, il semble que l'adjectif porte moins sur une propriété de la croyance que sur un trait de caractère de l'agent. Peut-être maintient-il une conviction en dépit de conséquences graves? Dans le cas d'une croyance stupide il semble que le qualificatif de stupide s'applique moins à la croyance qu'au processus qui a mené à la formation de cette croyance et, incidemment, à l'agent lui-même (ceci s'applique de la même façon aux qualificatifs « prudent » et « imprudent »). Ceci semble être manifeste lorsque l'on considère la forme adverbiale de cet énoncé, à savoir, lorsqu'on avance qu'un agent croit stupidement quelque chose. Sous cette forme, il semble clair que le concept évaluatif de « stupide » porte principalement sur l'agent.

Qu'est-ce que cela nous indique? Deux choses, à tout le moins. Premièrement, le cas des concepts évaluatifs « courageux » et « stupide », lorsqu'ils sont appliqués aux croyances tend à suggérer un contre-exemple à la position selon laquelle les concepts évaluatifs ne portent que sur les caractéristiques des choses ou des actions. Ces concepts évaluatifs, lorsqu'on les plaque

sur les croyances semblent porter également sur les agents qui forment lesdites croyances. De plus, ils tendent à montrer que la normativité des croyances est intimement liée à celle de l'agent. Dire d'une croyance que c'est une croyance stupide est lié à comment l'agent a formé sa croyance et comment sa façon de considérer les données probantes à sa disposition a conduit à l'acquisition d'une certaine croyance. Deuxièmement, l'utilisation des concepts évaluatifs est dramatiquement plus restreinte dans le cas de la croyance que dans le cas des habituels objets des concepts évaluatifs. Alors que l'une des caractéristiques des concepts évaluatifs d'être d'un nombre bien plus élevé que les concepts déontiques, le fait que seuls très peu de concepts évaluatifs s'appliquent au cas de la croyance indique que la normativité de la croyance pourra être mieux explorée à l'aide des concepts déontiques qu'avec l'aide des concepts évaluatifs (et encore, j'admettrais sans trop de difficulté que certaines formes non adverbiales des énoncés avec des concepts évaluatifs ne s'appliquent pas au cas des croyances. La forme non adverbiale de « croire courageusement », à savoir, « avoir une croyance courageuse » ne pourrait pas sonner plus étrange).

Un deuxième ensemble de concepts évaluatifs semblent s'appliquer adéquatement aux croyances, d'un point de vue épistémique. Au sein des concepts évaluatifs, il est tout à fait possible qu'il existe une catégorie de concepts denses qui sont d'ordre épistémique. Des concepts comme ceux d'être ouvert d'esprit ou crédule sont vraisemblablement des concepts épistémiques denses, fréquemment cités dans le cadre de l'épistémologie des vertus.⁷¹ Ils sont à la fois descriptifs et normatifs. Toutefois, il est important de noter que ces concepts ne portent pas sur la croyance en tant que telle, mais plutôt sur le comportement de l'agent qui détient la croyance (comme c'était le cas pour l'adjectif « courageux »). Un individu qui croit que la Terre est plate parce qu'un ami lui a déclaré une telle proposition est l'objet propre du qualificatif « crédule ». La croyance que la Terre est plate n'est pas elle-même crédule.

Mais il est fort possible qu'il existe un certain ensemble de qualificatifs qui sont à la fois i. des concepts denses, ii. des concepts épistémiques et iii. des termes dont l'objet adéquat d'application est la croyance et non pas l'agent qui possède ladite croyance. Il pourrait être

⁷¹ Kotzee, Ben & Wanderer, Jeremy (2008). Introduction: A Thicker Epistemology? *Philosophical Papers* 37 (3). p. 337-343. et Battaly, Heather (2001). Thin concepts to the rescue: Thinning the concepts of epistemic justification and intellectual virtue. dans Abrol Fairweather & Linda Trinkaus Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press. p. 98-116.

défendu qu'au sein de cet ensemble se trouve, à tout le moins, les termes « justifié », « bien-fondé » et « rationnel ». ⁷² Ces termes, définitivement épistémiques, ont comme objet propre la croyance. De plus, la possibilité que ces termes soient des termes denses est une possibilité crédible. Non seulement décrivent-ils des propriétés de la croyance, mais ils ont suspicieusement un air normatif. ⁷³ Définitivement, il semble que nous indiquions quelque chose de positif en qualifiant une croyance de justifiée. Maintenant, comme je l'ai à quelque fois esquissé, je souhaite soutenir que ce sont les raisons pratiques qui déterminent ce qu'un agent devrait croire et ma stratégie principale à cet effet est d'avancer que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives. J'ai maintes fois mentionné que ma stratégie de prédilection pour élucider la question de ce que nous devrions croire consiste en un recours à la façon dont nous employons le blâme et l'éloge dans le langage courant. Considérant que des termes comme celui d'être « justifié » est à la fois intimement lié à la notion de raison épistémique et qu'il est usuellement employé comme éloge, comment est-ce que les termes denses susmentionnés cadrent dans ma stratégie de recherche? Leur caractère dense pose-t-il un problème particulier pour ma position?

Naturellement, ma prétention est d'avancer que ma position ne rencontre pas de difficulté majeure quant à l'existence de termes denses correspondant aux termes de « justifié », « bien-fondé », etc. À cet effet, je noterai que les termes denses favorables possèdent un caractère évaluatif positif *en général*, mais admettent facilement des exceptions contextuelles. Laissez-moi offrir quelques exemples. Imaginons que vous avez un grave reproche à faire à un ami. Puisque vous ne manquez pas de tact, votre reproche, même si sévère, est *courtois*. Le terme courtois est vraisemblablement un terme dense : il décrit factuellement votre reproche, mais exprime également une délicatesse qui est favorable. Toutefois, il peut tout à fait se faire que, sous certaines circonstances, la chose à faire soit de ne pas faire un reproche courtois. Supposons, à titre d'exemple, que votre ami est un larbin qui n'est motivé que par les reproches sévères qui sont énoncés avec force. Le caractère courtois de votre reproche, dans la circonstance, est une faille de votre entreprise. Il semble que, tout bien considéré, vous n'auriez

⁷² J'aimerais remercier Christine Tappolet pour avoir porté mon attention sur ce point spécifique.

⁷³ Pour une plus large discussion sur les composantes des concepts épistémiques denses, voir : Väyrynen, Pekka (2008). Slim Epistemology with a Thick Skin. *Philosophical Papers* 37 (3). pp. 389-412.

pas du être courtois dans votre reproche et un tiers pourrait adéquatement vous blâmer de n'avoir pas énoncé votre reproche plus violemment.⁷⁴

Ceci me donne à penser que les termes denses comme « courtois » ont une connotation positive puisqu'ils désignent des propriétés qui sont *généralement* positives chez leurs objets.⁷⁵ Il est généralement une bonne chose d'être courtois puisque cela assure une harmonie paisible avec son interlocuteur, en plus de signaler un respect à l'endroit d'autrui. Mais il peut tout à fait se faire qu'un agent devrait se retenir d'être courtois, courageux ou généreux selon la circonstance et qu'il mérite le blâme s'il agit de façon courtoise (ou courageusement, ou généreusement, etc.). La même chose, à mon sens, peut être avancé à l'endroit des termes comme « justifié », « bien-fondé » ou « rationnel ». Ces termes renvoient à une description factuelle de la croyance. Par exemple, dans le cas de la justification, ce terme décrit le fait que la croyance est soutenue par suffisamment de raisons épistémiques. Ceci, en retour, est usuellement une bonne chose en vertu du fait qu'avoir des croyances justifiées est habituellement utile pour l'agent possédant les croyances en question et pour la communauté au sein de laquelle l'agent se trouve. Mais ceci ne veut pas dire que le terme « justifié » est un terme invariablement positif. En effet, il peut tout à fait se faire qu'il serait une meilleure chose que de ne pas avoir de croyance justifiée. Dans une telle circonstance, le fait de décrire la croyance de quelqu'un comme étant justifiée peut être une description purement factuelle de la croyance en question, sans que des éléments évaluatifs ne viennent connoter positivement l'attribution de ce terme.

Pour faire un bref retour sur les derniers paragraphes, disons ceci. Il est tout à fait crédible que certains termes épistémiques attribuables directement à la croyance soient des termes denses. Ils possèdent à la fois une dimension évaluative et descriptive. Néanmoins, la dimension évaluative favorable qui s'apparente à un éloge dans des termes comme « justifié » n'a pas besoin d'être expliquée en vertu d'un caractère normatif que possèderaient les *raisons*

⁷⁴ Pour d'autres exemples de concepts denses intégrés à des concepts qui renversent leur valence, voir : Hare, R. M. (ed.) (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press. p. 73. et Gibbard, Allan & Blackburn, Simon (1992). *Morality and Thick Concepts. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 66. p. 286.

⁷⁵ Cette position cohere avec la plus populaire position sur les concepts denses, à savoir, que les concepts denses contiennent des évaluations *globales*. Voir : Kyle, Brent G. (2013). *How Are Thick Terms Evaluative? Philosophers' Imprint* 13. p. 1-20.

épistémiques. En fait, il est tout à fait plausible que la dimension évaluative favorable du terme « justifié » s'explique par le fait que les croyances justifiées sont *usuellement* une bonne chose à avoir. Ceci explique également pourquoi nous admettons des exceptions au caractère positif des croyances justifiées en fonction du contexte, tout comme nous admettons des exceptions au caractère positif d'un reproche courtois en fonction du contexte.

1.2.2 Ce qui doit être cru : la notion de devoir

Il est naturel de penser que ce qui rend adéquate l'attribution d'un blâme ou d'un éloge à l'endroit d'un agent est qu'il a réussi (ou échoué) à remplir l'un de ses devoirs. Si je vous blâme pour un certain état de fait, c'est que je considère que vous deviez faire quelque chose en vertu duquel cet état de fait ne se serait pas produit. De la même façon, il est naturel de penser que vous pouvez être blâmable pour une croyance si vous ne deviez pas avoir cette croyance.

Si la notion de devoir sera certainement très utile au cours de ce projet, il existe une importante ambiguïté qu'il est essentiel de souligner ici. L'emploi de la notion de devoir mène fréquemment à des énoncés qui peuvent être interprétés soit d'un point de vue normatif, soit d'un point de vue strictement descriptif (ou, plus précisément, « prédictif »).⁷⁶ Prenons l'exemple suivant : imaginons que j'énonce que Zek devrait être le nouveau chef de l'alliance Ferengi. On peut comprendre cet énoncé de deux manières. Si l'énoncé est à comprendre d'un point de vue strictement normatif, on peut y lire qu'il serait une bonne chose que Zek soit le nouveau chef de l'alliance Ferengi. D'un point de vue descriptif, on peut lire l'énoncé comme étant la prédiction que Zek sera le nouveau chef de l'alliance Ferengi. J'avancerai que les cas de confusion entre ces deux lectures sont fréquents dans la littérature de l'éthique de la croyance et que de nombreux énoncés variant sur « S devrait croire que *p* » devrait être lu comme des énoncés prédictifs et non comme des énoncés normatifs.

Trouver un critère qui permettrait de distinguer clairement ces deux types d'énoncés peut s'avérer difficile. Comme l'exemple plus haut le suggère, il y a plusieurs lectures possibles d'un même énoncé contenant le verbe « devoir ». Le terme, après tout, est sémantiquement très

⁷⁶ Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court. p. 129.

flexible.⁷⁷ Une première option pourrait se dessiner avec un principe de charité, nous poussant à maximiser l'attribution d'énoncés vrais à notre interlocuteur. Si j'énonce que « tout le monde devrait suivre la Loi Morale », il est clair que quelqu'un qui souhaite être charitable quant à l'interprétation de cet énoncé va privilégier une lecture normative de l'énoncé. Alternativement, si je déclare au début d'une expérience de physique mécanique que « le poids, lorsqu'il touchera le sol, devrait avoir atteint une vitesse de 0,8 mètre par seconde », il est clair qu'un interlocuteur charitable va interpréter mon énoncé selon une lecture prédictive. Le problème avec une telle option, c'est qu'il ne nous offre pas de façon de privilégier une forme de lecture sur l'autre lorsque les formes prédictives et normatives de l'énoncé en question sont toutes deux manifestement fausses ou toutes deux potentiellement vraies. Dans l'énoncé « Zek devrait être le nouveau chef de l'alliance Ferengi », les deux interprétations de l'énoncé permettent d'attribuer à l'agent la déclaration d'un énoncé vrai. De même, lorsque je déclare que « les cochons devraient voler », il semble que les deux interprétations de l'énoncé reviennent à attribuer à l'agent la déclaration d'un énoncé faux. Si tel est le cas, le principe de charité n'est pas un outil suffisamment fin pour nous permettre de bien distinguer les énoncés normatifs des énoncés prédictifs.

Ceci a poussé certains philosophes, comme Mark Bauer, à avancer qu'il n'existe pas de primauté linguistique qui nous enjoindrait à lire la forme normative d'énoncé employant le verbe « devoir » d'un autre énoncé employant également le verbe « devoir » mais exigeant d'être lu sous une forme prédictive.⁷⁸ Ce n'est bien sûr pas à dire qu'il n'existe pas de façon de distinguer ces deux types d'énoncés. Bauer suit par là la suggestion de Harman et Wertheimer en supposant que la meilleure façon de distinguer la lecture normative et la lecture prédictive d'un énoncé employant le verbe « devoir » consiste en ce que nous faisons de l'énoncé en question.⁷⁹

« [...] the distinction between a normative and a factual statement is, rather, what is done with the relevant statement. More specifically, the distinction between a statement of fact

⁷⁷ Derose, Keith (2000). Ought We to Follow Our Evidence? *Philosophical and Phenomenological Research* 60 (3). p. 698.

⁷⁸ Bauer, Mark (2009). Normativity without artifice. *Philosophical Studies* 144 (2). p. 246.

⁷⁹ Harman, Gilbert & Wertheimer, Roger (1973). The Significance of Sense: Meaning, Modality, and Morality. *Philosophical Review* 82 (2). p. 140–141.

and of a norm reflects what is subject to revision in the first instance when the world fails to correspond to the statement made. »⁸⁰

Selon Bauer donc, si quelqu'un pose un énoncé factuel (ou prédictif, en ce qui nous concerne) qui s'avère être faux, alors c'est l'énoncé de l'individu qui doit être révisé. Si le monde ne correspond pas à la proposition énoncée, mais que l'individu a posé un énoncé normatif, c'est le monde qui doit être révisé.⁸¹ Il m'apparaît toutefois que cette façon de rendre compte de la distinction entre énoncé prédictif et normatif souffre de quelques problèmes. Premièrement, il semble curieux de vouloir faire l'analyse de la distinction entre les énoncés concernant le terme normatif de devoir et le terme descriptif de devoir en faisant également appel au verbe « devoir ». Sans exiger de définir ce qui constitue le normatif en vertu de ce qui ne l'est pas, nous sommes en mesure d'espérer que la distinction entre l'emploi normatif d'un terme et son emploi descriptif ne requiert pas de faire appel à des concepts normatifs. C'est malheureusement ce qui est suggéré par Bauer lorsqu'il avance que lorsqu'un agent emploie le terme de devoir en un sens normatif, c'est le monde qui *doit* être révisé (plutôt que l'énoncé lui-même). La position de Bauer semble prêter le flanc à une critique de circularité. Deuxièmement, il n'est pas clair que la proposition de Bauer tient la route, en dépit de toute critique potentielle de circularité. Ceci est évident lorsqu'on envisage la possibilité qu'un agent puisse formuler une proposition normative fautive. Prenons l'exemple suivant : mon cruel voisin qui ne possède aucune qualité morale déclare que « Tous les orphelins devraient être abandonnés dans les bois au cours du prochain mois ». Outre sa haine irrationnelle pour les orphelins de tout genre, mon voisin est quelqu'un de lucide : lorsque je le questionne sur ce qu'il dit, il m'assure qu'il ne fait pas ici une prédiction. Il ne s'attend pas à ce que les orphelins soient abandonnés dans les bois. « Mais j'aimerais que ce soit le cas ! » avance-t-il. Supposons donc que mon vil voisin a employé un énoncé dont le verbe « devoir » est à comprendre en un sens normatif. À suivre la suggestion de Bauer, puisque mon voisin a employé une expression normative c'est le monde qui devrait s'ajuster à la proposition de mon voisin ce qui, bien sûr, est absurde. Bauer pourrait faire retraite vers une position moins exigeante et avancer que son critère de conformation du monde ne

⁸⁰ Bauer, Mark (2009). Normativity without artifice. *Philosophical Studies* 144 (2). p. 247. Bauer emploie l'expression « énoncés factuels ». Je préfère l'expression « énoncés prédictif » puisqu'il me semble clair qu'un énoncé normatif peut également être un fait. Il peut être un fait qu'il faudrait éradiquer les maux inutiles de la surface de la Terre, par exemple.

⁸¹ *Ibid.* p. 247.

s'applique qu'aux énoncés normatifs vrais (ou correct). Malheureusement, ceci ne suffira pas : s'il admet que les énoncés normatifs peuvent être vrais ou faux (ou « correct ou incorrect »), alors son critère, ne concernant que les énoncés normatifs vrais, ne permet pas, au sens strict du terme, de distinguer entre tous les énoncés descriptifs et normatifs.

Je pense que la suggestion de Harman et Weithermer est trop hâtive. J'aimerais donc faire ici une suggestion qui permet de contourner les deux problèmes soulevés à l'endroit de la suggestion de Bauer. Cette suggestion, inspirée du principe de substitution des identiques, est, contrairement à la suggestion de Bauer, basée presque entièrement sur des considérations linguistiques. Voici donc :

- Un agent S avance un énoncé p dont le sens non rapporté du verbe « devoir » est prédictif si et seulement si 1. l'agent avance un énoncé où s'emploie le verbe « devoir » non rapporté et 2. le verbe « devoir » est interchangeable, pour l'agent, avec le verbe « aller ».
- Un agent S avance un énoncé p dont le sens non rapporté du verbe « devoir » est normatif si et seulement si 1. l'agent avance un énoncé où s'emploie le verbe « devoir » non rapporté et 2. le verbe « devoir » n'est pas interchangeable, pour l'agent S, avec le verbe « aller ».

Ainsi donc, si un individu avance que « Le Titanic doit couler après avoir frappé l'iceberg », ma proposition avance que le terme « doit » est à comprendre en un sens prédictif si l'agent considère qu'on peut substituer le terme « va » dans son énoncé (donnant ainsi l'énoncé « Le Titanic va couler après avoir frappé le iceberg »). Si le terme « doit » ne peut pas être remplacé par le terme « va », alors il s'agit d'un énoncé normatif. Maintenant, il pourrait être avancé que le terme « devrait » (au sens prédictif) n'a pas le même sens que le terme « va ». La raison en est que lorsque j'avance un énoncé comme « Le Titanic devrait couler après avoir frappé le iceberg », je laisse un espace pour un doute. Il est possible que le Titanic ne coule pas, même s'il devrait couler après avoir frappé l'iceberg. Ce degré de confiance diminué ne semble pas présent lorsqu'on substitue le terme « devrait » par « va ». J'aimerais accommoder cette objection. Nous pourrions, pour les cas où l'énoncé contient le verbe devoir au conditionnel, proposer que l'expression de substitution soit « normalement » suivie du verbe aller. Il est à

noter ici que je n'emploie pas le terme « normalement » en un sens technique. Il est à comprendre de la même façon que nous le comprenons intuitivement dans le langage courant. Nous aurions donc :

- Un agent S avance un énoncé p dont le sens non rapporté du terme verbe « devoir » est prédictif si et seulement si 1. l'agent avance un énoncé où s'emploie le verbe « devoir » et 2. le verbe « devoir » est interchangeable, pour l'agent, avec le verbe « aller » ou avec le verbe « aller » suivi du terme « normalement ».
- Un agent S avance un énoncé p dont le sens non rapporté du terme verbe « devoir » est normatif si et seulement si 1. l'agent avance un énoncé où s'emploie le verbe « devoir » et 2. le verbe « devoir » n'est pas interchangeable, pour l'agent S, avec le verbe « aller » ou avec le verbe « aller » suivi du terme « normalement ».⁸²

Quelques mots pour conclure. Premièrement, je veux spécifier quel rôle joue l'expression « non rapporté » dans ma suggestion. Un problème typique de l'emploi du principe de substitution des identiques est qu'il ne fonctionne pas dans le cas de propos cités.⁸³ Supposons que je, Samuel, déclare « Roxanne a dit "Zek devrait être le prochain chef de l'alliance Ferengi" », alors le terme « devrait » n'est pas interchangeable avec le terme « va ». Toutefois, l'énoncé « Roxanne a dit "Zek devrait être le prochain chef de l'alliance Ferengi" » n'est pas normatif. Il est clair que cet énoncé n'est tout simplement pas normatif, il est descriptif : il décrit ce que Roxanne a dit. Ma suggestion donc porte spécifiquement sur le sens (normatif ou descriptif) du verbe « devoir » lorsqu'il est avancé par un agent qui ne rapporte pas les mots d'un autre agent. Ainsi, le sens du verbe « devoir » est fixé par un l'agent S qui s'avère non pas être Samuel, mais bel et bien Roxanne. Deuxièmement, ma proposition implique que le verbe « devoir » dans un énoncé ne peut pas être à la fois descriptif et normatif.⁸⁴ Je pense que ceci est correct. Imaginons que, au cours du dévoilement des résultats aux élections américaines de 2012, votre ami déclare « Obama devrait être le prochain président des États-Unis ». Il est tout à fait possible que votre ami croit à la fois qu'il serait une bonne chose que Barack Obama soit

⁸² La lecture de ma proposition formalisée est: $p \equiv [q \wedge (r \vee s)]$

⁸³ Dont l'exemple le plus connu de ce problème est celui qui a conduit Frege à introduire la notion de sens. Voir : Frege, Gottlob (1948). *Sense and reference*. *Philosophical Review* 57 (3). p. 209-230.

⁸⁴ Excluant, bien sûr, le truisme que les énoncés normatifs décrivent des faits normatifs. Mais ceci est un tout autre débat que celui qui nous intéresse ici.

le prochain président des États-Unis et que c'est ce qui va se produire. Toutefois, je ne pense pas qu'un énoncé puisse simultanément signifier ces deux propositions. Ceci est mis en lumière par le fait que si vous le questionnez, votre ami va offrir une explication de son énoncé qui va forcément se ranger vers l'une ou l'autre des deux interprétations. Cette dualité est cohérente avec ma suggestion qui avance que le terme *devoir* est soit remplaçable avec le terme « va » ou ne l'est pas.

J'aimerais conclure cette section sur la note suivante : ma suggestion permet de déterminer le sens du verbe « *devoir* » tel qu'employé par un agent, mais elle pourrait possiblement être étendue à quel est le sens correct d'un énoncé contenant le terme « *devoir* ». Je ne pense pas qu'un agent puisse avancer un énoncé prédictif si son intention était d'avancer un énoncé normatif. Toutefois, ce n'est pas à dire qu'il ne peut pas se tromper, produire un énoncé faux ou employer une expression normative alors qu'il devrait employer une expression descriptive. Par exemple, l'énoncé « Les Perséides devraient être visibles du 10 au 14 août » est un énoncé qui devrait être compris strictement en un sens descriptif (« Les Perséides vont normalement être visibles du 10 au 14 août ») et un agent qui entend (ou emploie) le terme « *devraient* » en un sens normatif commet une erreur d'utilisation de ce terme. Ceci est important pour la question du contrôle que nous pouvons exercer sur nos croyances et nous y reviendrons plus tard. Mon soupçon est que la façon de déterminer si le sens adéquat du verbe « *devoir* », indépendamment de ce qu'en pense l'agent qui emploie le terme, passe par la notion de raison. Cette intuition semble être compatible avec la position de plusieurs philosophes avançant que la notion de raison est la notion en vertu de laquelle la plupart (ou l'ensemble) des concepts épistémiques peuvent être analysés.⁸⁵

1.2.3 La notion de raison

Un dernier outil conceptuel qui est constamment au centre des questions sur l'éthique de la croyance est celui de raison. La réceptivité d'un agent aux raisons qu'il a de croire une certaine proposition est intimement liée à la justesse des jugements normatifs qu'on peut faire à son sujet.

⁸⁵ Cette position est défendue par Scanlon (1998), Schroeder (2007), Skorupski (2010), Parfit (2011) et Lord (2014).

Il y a lieu de se demander si c'est la notion de devoir ou celle de raison qui est primordiale au sein des questions portant sur la normativité. On peut s'attendre à ce que la réponse à cette question varie en fonction du sujet sur lequel notre attention se porte. En ce qui a trait aux questions de la responsabilité doxastique et sur ce qui distingue un jugement normatif d'un jugement descriptif (ou prédictif), il m'apparaît que la notion de raison possède beaucoup plus de ressources que la notion de devoir. Examinons les diverses façons dont la notion de raison peut être employée dans le cadre des questions sur l'éthique de la croyance.

1.2.3.1 Raison épistémique et raison pragmatique

La première distinction que j'aimerais introduire concerne les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire. Une raison épistémique est quelque chose qui tend à indiquer qu'une certaine proposition est vraie. Nous pouvons donc dire que les raisons épistémiques sont des données probantes⁸⁶, à savoir, des propositions vraies ou des faits qui donnent de la crédibilité à une certaine proposition. En ce qui nous concerne, il importe peu de déterminer ici si les données probantes sont des propositions vraies ou des faits. Nous reprenons Thomas Scanlon (voir aussi Reisner 2009) lorsque ce dernier souligne que les données probantes ne sont pas des données probantes en vertu seulement d'une caractéristique propre à ladite donnée probante, mais bien plutôt en vertu d'une relation qui lie la donnée probante à un certain agent.⁸⁷ Ainsi, un certain fait est toujours une raison épistémique pour un agent à propos du contenu propositionnel d'une croyance. Nous pouvons donc présenter la notion de raison épistémique comme possédant les propriétés relationnelles suivantes :

(R) Le fait f est une raison pour S de ϕ au temps t dans certaines circonstances c .

⁸⁶ L'assimilation des raisons épistémiques aux données probantes est presque universellement acceptée dans la littérature. Notons néanmoins l'exception de Richard Foley, qui considère que posséder des données probantes en faveur d'une proposition confère une raison épistémique de croire ladite proposition, sauf lorsque croire la proposition sape elle-même les données probantes. Voir :

Foley, Richard (1991). Evidence and Reasons for Belief. *Analysis* 51 (2). p. 98-102

⁸⁷ L'importance des propriétés relationnelles est soulevée par Scanlon (1998), voir Scanlon, Thomas (1998). *What We Owe to Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press. p. 17 et réexplorée par Andrew Reisner dans : Reisner, Andrew (2009). The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem. *Philosophical Studies* 145 (2). p. 257-272.

Dans le cas des raisons épistémiques, ϕ consiste en le fait de croire une certaine proposition p . En plus des propriétés contextuelles t et S , il existe également certaines considérations contextuelles c d'ordre pragmatique qui importent dans l'élaboration de ce qui constitue une raison épistémique pour un agent. Prenons l'exemple largement discuté de Adam Leite sur les émeraudes⁸⁸ : imaginons que je fais de la recherche sur la couleur des émeraudes et j'ai sous les yeux une collection de ces pierres précieuses. Après en avoir observé plusieurs, j'en viens à la conclusion que la prochaine émeraude qui me sera donnée à observer sera de couleur verte. Imaginons encore que, en plus de la couleur, il s'avère que les émeraudes que j'ai observées jusqu'à présent me permettraient de faire une inférence sur la taille de la prochaine émeraude. Ai-je une raison épistémique de croire que la prochaine émeraude sera d'une certaine taille? Pas nécessairement. Si je ne me préoccupe que de la couleur des émeraudes, je ne porterai pas attention à la taille des émeraudes et je n'ai aucune raison de le faire. Et ceci tient également pour une myriade de détails concernant les émeraudes. Conséquemment, puisque le contexte de ma recherche ne porte pas sur la taille des émeraudes, il en résulte que la taille des diverses émeraudes observées ne constitue pas une raison épistémique pour moi de croire que la prochaine émeraude observée sera d'une certaine taille. Ce dernier exemple tend à montrer que les raisons épistémiques sont des raisons internes aux agents, en ce sens que ce sont des faits dont l'agent a conscience (ou, possiblement, dont l'agent pourrait avoir aisément conscience compte tenu de ses intérêts épistémiques. Nous y reviendrons.)⁸⁹. Comme l'exemple des émeraudes l'indique, le fait qu'il y ait récurrence sur la taille des émeraudes n'est pas une raison pour un agent qui ne s'intéresse pas à la taille des émeraudes de croire que la prochaine émeraude sera d'une certaine taille.

Maintenant, outre les propriétés relationnelles ci-dessus présentées, comment pouvons-nous définir la notion de raison épistémique en ce qui a trait au fait qu'elle est indicative de la vérité d'une proposition? Richard Fumerton offre une élégante formalisation probabiliste de la notion de raison épistémique.⁹⁰ Nous définirons donc une raison épistémique comme étant un

⁸⁸ Leite, Adam (2007). Epistemic instrumentalism and reasons for belief: A reply to Tom Kelly's "epistemic rationality as instrumental rationality: A critique". *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 458.

⁸⁹ Derose, Keith (2000). Ought We to Follow Our Evidence? *Philosophical and Phenomenological Research* 60 (3). p. 698.

⁹⁰ Fumerton, Richard (2010). Fencing out pragmatic encroachment1. *Philosophical Perspectives* 24 (1). p. 245.

fait f qui, en lien avec un agent S à propos d'une croyance dont le contenu propositionnel est p , peut être présenté de cette façon :

(R_E) : Un fait f est une raison épistémique pour un agent S à un temps t et dans certaines circonstances c de croire une certaine proposition p si et seulement si $\Pr(p/f) > \Pr(p/\sim f)$.

Autrement formulé, un certain fait f est une raison épistémique pour un agent S de croire p si et seulement si la probabilité que p soit vrai étant donné f est plus grande que la probabilité que p soit vrai étant donné que f n'est pas le cas. Bien sûr, la notion de probabilité ici invoquée doit être comprise comme étant une notion de probabilité subjective à l'agent S .

Maintenant que nous avons défini ce qu'est une raison épistémique, nous pouvons passer aux raisons pragmatiques. Tout fait qui satisfait la description R , mais qui n'est pas nécessairement indicatif de la vérité d'une proposition (autrement dit, tout fait f pour lequel il n'est pas nécessaire que $\Pr(p/f) > \Pr(p/\sim f)$ tout en étant correctement décrit par R) peut être considéré comme étant ce que j'appelle être une « raison pragmatique ».

On voit donc que cette catégorie de raisons est délibérément très large. À l'intérieur de celle-ci se retrouvent sans distinction des raisons de types multiples, mais qui ont toutes comme caractéristique d'être de potentielles raisons de voir un certain état de fait se produire. Ainsi, je considérerai que les raisons pragmatiques incluent à la fois des raisons morales, les raisons prudentielles, les raisons esthétiques, etc.⁹¹ Pour le dire autrement, les raisons pragmatiques sont indicatives de ce qui est désirable plutôt que de ce qui est vrai. Quelques détails sont à clarifier. Premièrement, il n'est pas clair que tous les types de raisons pragmatiques vont nécessairement satisfaire la description relationnelle R . Prenons le cas des raisons morales, par exemple. Il est tout à fait possible que les raisons morales n'aient pas de propriétés relatives à des contextes c . Les devoirs moraux seraient insensibles aux contextes. Si tel est le cas, toutefois il pourrait suffire à notre description R d'admettre un contexte c tellement large qu'il englobe toutes les circonstances envisageables, dans le cas des raisons morales.

⁹¹ Ce n'est pas à dire qu'elles ont toutes le même poids normatif. Il va de soi qu'au sein des raisons pragmatiques, les raisons morales sont vraisemblablement plus décisives et ont un poids normatif plus élevé que les raisons prudentielles.

Deuxièmement, et de façon plus importante, il pourrait être avancé que certaines raisons sont à la fois pragmatiques et épistémiques. Ainsi, une certaine raison pourrait être à la fois indicative de ce qui est désirable et indicative de ce qui est vrai. Dans cette veine, plusieurs cas sont envisageables, qu'il faut distinguer des cas où le fait de croire une certaine proposition est soutenu par des raisons pragmatiques et des raisons épistémiques indépendantes. Il existe assurément des situations où croire ce qui est indiqué par les données probantes mène à des avantages pragmatiques qui favorisent l'agent ou remplissent un devoir moral par ce fait même. Par exemple, si on me menace de passer l'orphelinat aux flammes si je ne crois pas que le Canada n'est pas une colonie britannique, alors le fait de croire conformément aux données probantes à ma disposition est également encouragé par une raison morale. Toutefois, cette option ne reflète pas vraiment le fait que la raison de croire que le Canada n'est plus une colonie britannique est à la fois épistémique et pragmatique. Il ne s'agit que d'un cas où j'ai à la fois une raison épistémique de croire que le Canada n'est plus une colonie britannique et une raison morale indépendante de croire que le Canada n'est plus une colonie britannique (à savoir, que ne pas posséder cette croyance mènera à l'incendie de l'orphelinat).

Il semble en fait qu'il n'existe que deux façons de présenter le fait que des raisons épistémiques peuvent aussi être des raisons pragmatiques. La première est d'avancer que les raisons épistémiques sont toujours des raisons morales de croire certaines propositions. Cette position fut historiquement celle de Clifford qui avançait qu'il était mal de croire sur la base de données insuffisantes.⁹² Sur la base d'une telle conception, le fait que R soit une raison épistémique de croire p pourrait être une raison morale de croire p (ou, à tout de moins, une raison morale de ne pas croire non- p). Une telle position est néanmoins tombée en désuétude, mais il existe d'autres cas où une raison épistémique peut également être une raison pragmatique de croire p . Il s'agit des cas de prophéties autoréalisatrices dont l'un des plus fameux exemples est celui de William James.⁹³ Imaginons qu'un individu cherche à sauter par-dessus une crevasse assez large. Imaginons plus encore que le fait qu'il croit qu'il va réussir à sauter par-dessus la crevasse va lui donner suffisamment confiance pour qu'il réussisse effectivement à sauter par-dessus la crevasse. Quelles sont les raisons de notre individu de croire qu'il va réussir à sauter

⁹² Clifford, William Kingdon. (1999). *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst. New York. Prometheus Books. p. 77.

⁹³ William, James (1896). *The Will to Believe*. New York: Longmans, Green and Co. p. 57

par-dessus la crevasse? Dans ce cas de figure, le fait que croire qu'il va réussir à sauter par-dessus la crevasse lui permettra de sauter effectivement par-dessus la crevasse est à la fois une raison pragmatique et une raison épistémique de croire qu'il va sauter par-dessus la crevasse. Pragmatique, puisque l'acquisition de cette croyance lui permettra de réaliser quelque chose de désirable. Épistémique, puisque l'acquisition de cette croyance est causalement liée au fait de la rendre vraie. En effet, si nous nous référons à notre précédente présentation de ce que constitue une raison épistémique, nous voyons que la condition de comparaison des probabilités est satisfaite. La probabilité que l'individu saute par-dessus la crevasse est plus élevée si le fait qu'il croit qu'il va effectivement sauter par-dessus la crevasse est vrai que si ce n'est pas le cas. Ainsi donc, il convient de noter au passage que la division entre raisons épistémiques et raisons pragmatiques n'est pas nécessairement étanche, comme le montrent les cas de prophéties autoréalisatrices : un fait peut posséder à la fois la propriété d'être une raison épistémique et d'être une raison pragmatique.

1.2.3.2 Raison normative et raison explicative

J'aimerais finalement intégrer à notre analyse une dernière, mais nécessaire distinction : celle qui départage les raisons normatives et raisons explicatives.⁹⁴ La notion de raison normative est extrêmement large, mais je veux me concentrer spécifiquement sur ce type de raison qui, lorsqu'un agent échoue à les suivre, justifie le fait que l'agent soit blâmable (ou, alternativement, justifie que l'agent soit louable s'il les a suivies). A contrario, une raison explicative n'a pas la propriété de rendre juste un jugement normatif ou une attitude de blâme ou d'éloge à l'endroit d'un agent. Sa propriété est d'être capable d'expliquer causalement un événement, ne serait-ce que partiellement. Pour le dire autrement, cette raison explique *pourquoi* un événement s'est produit. Par exemple, lorsqu'on avance que « La raison pour laquelle le Titanic a coulé est qu'il a frappé un iceberg », on avance manifestement une raison expliquant pourquoi le Titanic a coulé.⁹⁵ Et sans surprise, il n'y a pas de jugement normatif qui est justifié par cette raison-là.

⁹⁴ Alvarez, Maria (2009). How many kinds of reasons? *Philosophical Explorations* 12 (2). p. 181–193.

⁹⁵ L'exemple est tiré de : Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court. p. 129.

Cet exemple permet de mettre en relief à quel point la notion de raison nous place devant des obstacles linguistiques similaires à la notion de devoir. De la même façon que le verbe « devoir » au sein d'un énoncé pouvait être interprété en un sens normatif et un sens prédictif, il semble que le terme « raison » puisse être interprété en un sens normatif ou en un sens explicatif. Il existe quelques différences notables, toutefois. Comme je l'avais précédemment mentionné, je ne pense pas qu'un énoncé contenant le verbe « devoir » puisse être simultanément prédictif et normatif. Ceci, pourtant, semble pouvoir être le cas pour les énoncés contenant le terme « raison ». Supposons qu'un agent est motivé à faire une action pour une raison morale, alors il semble que la raison morale puisse à la fois être une raison normative et une raison descriptive. Par exemple, le terme « raison » dans l'énoncé « La raison pour laquelle Antoine a aidé Lucille à traverser la rue est que ceci respecte la Loi Morale » semble être une raison normative et une raison descriptive. Le fait qu'aider Lucille à traverser la rue respecte la Loi Morale est une raison normative pour Antoine d'aider Lucille à traverser la rue et, s'il est effectivement motivé par cette raison, cette raison peut servir d'explication pour son comportement.

Notons que la distinction entre les raisons normatives et les raisons explicatives est hautement similaire à la distinction entre raisons motivantes et raisons explicatives. Cette dernière distinction est adoptée par Susanna Rinard qui décrit les raisons motivantes comme étant les raisons *pour lesquelles* un agent fait x et les raisons explicatives comme étant les raisons *pourquoi* un agent fait x .⁹⁶ Dans le cadre de cette thèse, je préférerai conserver la distinction entre raisons normatives et explicatives. En effet, la formule de Rinard permettant de départager les raisons motivantes des raisons explicatives n'éclaire pas exactement les raisons pour lesquelles un agent est blâmable ou louable. Lorsqu'on dit qu'un certain fait est la raison *pour laquelle* un second fait s'est produit, il ne semble pas que nous soyons capables de distinguer un enchaînement strictement causal qui ne mérite pas de réaction normative (comme le blâme ou l'éloge) d'un enchaînement qui lui serait proprement normatif.

⁹⁶ Rinard, Susanna (2018). *Believing for Practical Reasons*. *Noûs*. p. 2. Il est tout à fait possible que la force de mon opposition trouve son fondement dans le fait que la distinction de Rinard est moins convaincante en français qu'en anglais.

Quelques caractéristiques larges peuvent être employées pour cerner plus précisément les contours des raisons normatives. Une première suggestion qui m'apparaît naturelle est d'attribuer aux raisons normatives la propriété d'indiquer ce qui est bien.⁹⁷ Les raisons explicatives n'ont jamais la propriété d'indiquer ce qui est bien, seulement celle d'indiquer ce qui lie deux événements causalement. À titre d'exemple, le fait que le Titanic ait frappé un iceberg est la raison pour laquelle le Titanic a coulé. Mais il ne s'agit pas d'une raison qui indique quoi que ce soit de bien. Ce n'est qu'une simple description d'un événement qui explique pourquoi le Titanic a coulé. A contrario, le fait qu'aider Lucille à traverser la rue respecte la Loi Morale est une raison normative se comprend en vertu du fait que cette raison indique ce qui est bien.⁹⁸ Maintenant, il convient de rappeler ici que, dans le cadre de ce projet, je ne m'intéresse aux raisons normatives que dans la mesure où elles justifient des jugements normatifs prenant la forme d'un éloge, d'un blâme ou d'une attribution de responsabilité neutre. Ceci a pour conséquence que je ne m'intéresserai qu'aux raisons normatives dont la notion de « bon » est une notion de « bon » tout court, et non pas aux raisons « bon pour ». Le fait que se déguiser en clown terrifiant pour hanter les rues de votre quartier serait une bonne façon pour vous d'être un bon clown terrifiant n'est pas une raison normative pour vous de vous déguiser en clown terrifiant (à supposer que vous n'avez pas une raison d'importance de vous déguiser en clown terrifiant). Ceci se constate en vertu du fait que vous seriez clairement blâmable de faire ceci. Bref, puisque ce qui nous intéresse sont les raisons normatives qui justifient les

⁹⁷ Cette position est notamment défendue par Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford, UK: Oxford University Press. et Dancy, Jonathan (2003). *Practical Reality. Philosophy and Phenomenological Research* 67 (2). pp. 436-443.

⁹⁸ Il convient ici de mentionner qu'il est tout à fait possible d'expliquer la notion de raison normative en termes de rationalité. Une telle position est défendue principalement par Korsgaard (1996). J'ai mes doutes sur la question de savoir si la réduction du normatif au rationnel nous sera réellement utile, surtout si nous nous concentrons sur la justification des jugements normatifs. Premièrement, il pourrait être avancé que les raisons normatives peuvent nous enjoindre à faire des actions qui défient ce qui est rationnel pour un agent, compte tenu de ses croyances (par exemple, si je crois que frapper mes enfants permet de mieux les éduquer, il peut être rationnel pour moi de le faire même si nous avons l'intuition que je ne devrais quand même pas le faire en vertu du fait que c'est mal). Deuxièmement, il semble entendu que ce qui est attendu d'un agent est qu'il soit rationnel. Ceci justifie le fait qu'on puisse le blâmer s'il agit de façon irrationnelle (lorsqu'il souffre d'akrasie, par exemple). Toutefois, il n'est pas clair en vertu de quoi un agent pourrait être digne d'éloges si nous adoptons une normativité fondée sur la rationalité. Puisque la rationalité d'une action semble être propriété binaire (à savoir qu'une action peut soit être rationnelle soit irrationnelle, même s'il peut être admis plusieurs niveaux d'irrationalité justifiant des niveaux de sévérité distincte d'un blâme à attribuer) dont les facettes sont l'irrationalité justifiant le blâme et la rationalité qui nous garde du blâme, il n'est pas clair en vertu de quoi un agent est digne d'éloges. Ceci est un problème pour un projet de recherche comme le nôtre qui cherche à traiter des différents jugements normatifs plutôt que du blâme seulement.

jugements normatifs, je ne chercherai pas à me pencher sur les raisons instrumentales en tant que telles, mais toujours en tant qu'elles permettent l'atteinte d'un objectif plus large qui serait motivé par des raisons normatives ayant la propriété d'indiquer ce qui est bien ou mal, en un sens large. Cette notion de raison ayant la propriété d'être liée au concept de ce qui est bien nous permet de la distinguer clairement des raisons explicatives.⁹⁹

Une autre proposition standard pour traiter des raisons normatives est d'avancer qu'une raison normative milite, pour un certain agent, pour qu'une certaine chose soit accomplie par ce dit agent. Ceci, toutefois, appelle à plus d'éclaircissement. Nous aurons largement l'occasion de discuter de ce qui constitue une raison normative, notamment dans le cas de la croyance, au cours de ce texte. Néanmoins, notons dès maintenant que le fait qu'une raison milite pour qu'une certaine chose soit accomplie semble à tout le moins indiquer ceci : il faut que cette raison puisse, pour un certain agent, être la base d'une prise de décision ou de la formation d'une intention.¹⁰⁰ Ceci permet de lier la notion de raison normative à celle de justification de nos jugements normatifs. Les jugements normatifs portent sur les agents ou sur ce qui est le résultat d'une certaine agentivité. Les actions, les états de fait du monde qui ne sont pas « accidentels » et conséquences prévisibles pour ses actions sont tous des objets qui sont des sujets adéquats de jugements normatifs. La raison m'apparaît être que ces objets (actions, conséquences, états de fait non accidentels du monde, etc.) résultent des traits propres à l'agentivité : ils résultent des volontés, des décisions et des intentions des agents.¹⁰¹

Certains pourraient soulever le fait que ma façon de présenter les raisons normatives semble tendre vers une exclusion du domaine des raisons normatives les raisons objectives. Je

⁹⁹ Pour une plus large discussion sur la distinction entre énoncés normatifs et énoncés descriptifs, voir : Laurier, Daniel (2000). *Que sera sera. Dialectica* 54 (4). pp. 247–264.

¹⁰⁰ Le fait qu'une intention ou une décision soit basée sur une raison sous-tend, bien sûr, que l'intention ou la décision est motivée adéquatement par cette raison. À titre d'exemple, imaginons que quelqu'un forme l'intention de commencer un doctorat en raison du fait qu'une brique lui tombe sur la tête, alors nous ne le jugerions pas responsable d'une décision aussi farfelue. De même, nous ne jugerions pas que le fait que l'agent reçoive une brique sur la tête est une raison normative de commencer un doctorat.

¹⁰¹ Une liste plus complète inclurait la notion d'omission. Les philosophes qui comptent l'omission comme cause d'évènements dignes de jugements normatifs l'associent habituellement aux caractéristiques de l'agentivité mentionnées plus haut (les décisions, la volonté, l'intentionnalité), ne serait-ce que parce que l'agent a échoué à susciter l'émergence de ces démonstrations de l'agentivité. Voir, par exemple : Smith, Angela M. (2005). *Responsibility for attitudes: Activity and passivity in mental life. Ethics* 115 (2). p. 236.

ne pense pas que ce soit tout à fait le cas et pour le montrer, il me faut considérer ce qui distingue les raisons objectives des raisons subjectives.

1.2.3.3 Raison objective et raison subjective

La dernière distinction importante qu'il convient d'explorer et de circonscrire dans le cadre de ce chapitre porte sur les raisons objectives et les raisons subjectives (aussi qualifiées de raisons apparentes), en plus de leur rapport aux raisons normatives (en tant que ces dites raisons normatives justifient les jugements normatifs). Cette distinction est parfois qualifiée comme étant la distinction entre l'internalisme des raisons et l'externalisme des raisons.¹⁰² Grossièrement, la position de l'externalisme des raisons avance que les raisons normatives peuvent s'appliquer aux agents sans qu'ils n'aient connaissance que de telles raisons existent ou s'appliquent à eux. A contrario, l'internalisme des raisons avance que les raisons d'agir pour un agent sont possédées par ledit agent et, conséquemment, peuvent motiver l'agent à agir.¹⁰³

J'ai des sympathies pour certaines caractéristiques des deux positions. Je pense également qu'une mise en lumière de quelques arguments contre l'internalisme et contre l'externalisme permettra de soulever certaines propriétés des raisons normatives en général. À cet effet, j'aimerais donc débiter par deux arguments de Judith Jarvis Thomson contre l'internalisme des raisons dans son livre *Normativity*.

Le premier argument à l'effet que les raisons ne peuvent pas tout simplement être internes aux agents est celui-ci : croire que les raisons de faire quelque chose pour un certain agent ne peuvent être autre chose que des raisons subjectives de cet agent est mal comprendre le sens du mot raison. Thompson nous propose le cas suivant : le jeune enfant d'Alfred est malade et Alfred a le choix de l'emmener à l'hôpital traditionnel ou à l'hôpital moderne. Si les raisons étaient internes aux agents, alors tout ce qu'Alfred aurait à faire serait de considérer les raisons qu'il possède pour l'une ou l'autre de ces options. Allant voir un docteur pour lui demander à quel hôpital il devrait emmener son enfant, il serait étrange que le docteur lui

¹⁰² Sylvan, Kurt (2016). Epistemic Reasons I: Normativity. *Philosophy Compass* 11 (7). p. 366.

¹⁰³ *Ibid.* p. 368.

rétorque « Pourquoi me le demandez-vous? Avez-vous du mal à évaluer vos propres croyances sur la question? ». Comme l'écrit Thomson « That is just silly ». ¹⁰⁴

Je suis d'accord avec Thomson concernant le caractère plutôt incroyable d'une telle réplique à l'endroit d'Alfred. Néanmoins, je ne suis pas d'accord que ceci menace le « subjectivisme des raisons », comme elle l'appelle. Il m'apparaît que le médecin fait une mauvaise évaluation non pas de la nature des raisons, mais de l'intention de Alfred. Le comportement d'Alfred s'explique très bien en termes de raisons subjectives : après avoir reconnu qu'il manque d'information pour prendre une décision, Alfred se rend chez le médecin afin de lui demander son avis en vertu du fait qu'il considère que le médecin a des croyances plus fiables que les siennes sur la question de savoir s'il devrait emmener son fils à l'hôpital traditionnel ou à l'hôpital moderne. Le médecin ne se trompe pas sur la nature des raisons, il se trompe sur l'intention d'Alfred. Ceci se généralise aux cas où nous demandons l'avis d'autrui : nous pouvons tout à fait expliquer le fait que nous demandons l'avis d'autrui en vertu du fait que nous considérons que notre interlocuteur possède des croyances plus fiables que les nôtres, ce qui constitue une raison subjective de leur demander leur avis sur ce qui nous préoccupe.

Le deuxième argument de Thomson est toutefois bien plus intéressant à mon sens. L'argument est le suivant : imaginons que Jean roule à toute vitesse sur la route et qu'un enfant se situe sur sa trajectoire. Le fait qu'un enfant soit sur sa trajectoire est une raison pour que Jean ralentisse. Ceci semble être le cas même si Jean ne considère pas que le fait qu'il y ait un enfant sur sa trajectoire soit une raison pour lui de ralentir. ¹⁰⁵

Cet argument, et tout particulièrement cet exemple, demande à être davantage explicité. Il m'est difficile de concevoir qu'un individu pourrait être conscient qu'il y a un enfant sur la route et ne puisse pas considérer que ceci est une raison de ralentir. Quelques cas peuvent être envisagés. Une première option serait d'avancer que Jean avait l'infâme objectif de frapper l'enfant, auquel cas, la présence de l'enfant n'était pas une raison pour lui de ralentir. Je ne pense pas qu'une telle lecture de l'expérience de pensée fonctionne. La présence de l'enfant est une raison morale de ralentir. À moins d'être d'une constitution psychologique radicalement

¹⁰⁴ Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court. p. 189.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 155.

différente de la nôtre, Jean doit être conscient de ce fait, mais considère erronément que la réalisation de son objectif prévaut sur cette raison. Or ceci ne peut pas être le cas puisque, comme le dit Thomson, Jean ne considère pas la présence de l'enfant sur la route comme une raison *tout court*. Je ne peux concevoir Jean comme ne considérant pas que la présence de l'enfant est une raison de ralentir que s'il ne considère pas qu'il y a un enfant sur la route. Peut-être ne voyait-il pas très loin devant lui et qu'il était négligent. À cela, Thomson pourrait rétorquer que le fait que Jean ne voyait pas l'enfant ne change rien au fait qu'il y avait une raison de ralentir, nommément, qu'il y avait un enfant sur la route. Ceci m'apparaît faire fausse route, si j'ose dire. Jean est effectivement responsable du drame qui survient, et effectivement, il aurait dû ralentir. Mais je ne pense pas qu'il aurait dû ralentir parce qu'il y avait un enfant sur la route. Jean aurait dû ralentir parce que les conditions de visibilité rendaient une conduite à cette vitesse dangereuse. La présence d'un enfant est la triste réalisation de cette mise en garde, mais il est important de noter que Jean aurait dû ralentir *qu'il y ait un enfant ou non sur la route*, chose dont il devrait être conscient. Ainsi donc, Jean aurait effectivement dû ralentir, mais la raison pour cela était que sa vitesse le rendait dangereux sous les conditions de visibilité en question. Cette raison devait être détenue par Jean¹⁰⁶, ce qui en fait une raison interne à sa personne.

Une dernière option qui pourrait fonctionner serait la suivante : Jean roule à une vitesse convenable sur une route bien éclairée et voit l'enfant sur la route. Le problème est que Jean est un psychopathe et ne considère pas que la présence de l'enfant sur la route est une raison pour lui de ralentir. Or, la présence de l'enfant sur la route est une raison de ralentir, même si Jean ne considère pas que c'est le cas. Une telle variation de l'argument de Thomson semble résister à notre précédente objection, et nous y reviendrons dans un instant.

J'aimerais maintenant poursuivre avec un argument classique contre l'externalisme des raisons.¹⁰⁷ Le fait que les raisons normatives soient subjectives permet d'éviter d'attribuer à l'agent une myriade de devoirs dont il n'a pas conscience. Imaginons que je suis chez moi en train de me faire à souper et que mon voisin souffre d'une crise cardiaque à mon insu. Est-ce

¹⁰⁶ Si d'aventure cette raison n'est pas détenue par Jean, alors il est quand même fautif ne serait-ce que par omission. S'il a été adéquatement entraîné à conduire une voiture, il devrait être capable de déterminer à partir de quelle vitesse il met la vie d'autrui en danger.

¹⁰⁷ Cet argument est notamment présenté dans : McHugh Conor, & Way Jonathan, (2017). Objectivism and Perspectivism about the Epistemic Ought. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*. p. 127-128.

que le fait que mon voisin souffre d'une crise cardiaque est une raison pour moi de prendre mon téléphone et appeler les urgences? Si je n'ai pas conscience que l'évènement se déroule, je vois mal pourquoi ce serait le cas. Il serait curieux qu'on me dise que j'aurais dû saisir mon téléphone, sans savoir pourquoi, et guider les services d'urgence à l'adresse de mon voisin, sans savoir que mon voisin souffrait d'une crise cardiaque. Si je suis tenu responsable d'une telle faute, il ne fait aucun doute que je suis quotidiennement responsable d'avoir échoué à suivre une pléthore de raisons normatives morales chaque instant de ma vie. Toutefois, on pourrait dire que le fait que mon voisin souffre d'une crise cardiaque est une raison pour moi d'appeler les services d'urgence, mais que je suis excusé de ne pas l'avoir fait en vertu de mon ignorance. Ceci m'apparaît élargir indument la notion d'excuse. Une excuse devrait être accordée à quelqu'un lorsque des circonstances exceptionnelles l'empêchent de remplir un devoir. Or, il n'y a rien d'exceptionnel lié au fait de ne pas pouvoir tenir compte de raisons dont on est absolument ignorant. À ce point-ci, plusieurs auteurs pourraient souligner qu'il faut distinguer entre ce qui est rationnel pour un agent et ce que cet agent doit faire.¹⁰⁸ Dans le cas tout juste mentionné, la chose rationnelle à faire serait de poursuivre mes activités normalement, comme me l'enjoint mes raisons apparentes. La chose à faire, en contrepartie, serait quand même d'appeler les services d'urgences. Cette distinction, toutefois, ne nous est pas d'une grande utilité si nous souhaitons nous concentrer sur les raisons qui justifient les jugements normatifs : manifestement, même si je devrais appeler la police pour secourir mon voisin, je ne serai pas l'objet adéquat de blâme si je ne le fais pas.¹⁰⁹

Où est-ce que cela nous mène? J'aimerais proposer ici une propriété des raisons normatives, justifiant les jugements normatifs, qui accommode l'argument anti-internalisme de Thomson et l'argument anti-externalisme tout juste présenté. L'histoire de Jean tend à nous montrer que ce dernier est blâmable dans la circonstance où Jean est un individu immoral qui i. a vu l'enfant sur la route et ii. ne considérerait pas que la présence d'un enfant sur la route était une raison de ralentir. Toutefois, Jean n'est pas blâmable (ou, à tout de moins, est excusable) si

¹⁰⁸ Sylvan, Kurt (2015). What apparent reasons appear to be. *Philosophical Studies* 172 (3). p. 587.

¹⁰⁹ Cet argument n'est pas loin de celui de la surintellectualisation présentée par Parfit consistant à objecter qu'il n'est pas nécessaire pour qu'un fait soit une raison pour un agent que l'agent en question soit conscient que le fait est une raison pour lui de ϕ . Voir : Parfit, Derek (2011). *On What Matters: Two-Volume Set*. Oxford University Press. p. 111.

Jean a respecté les règles de sécurité routière et qu'il n'a pas vu l'enfant. Ceci rejoint l'argument anti-externaliste qui avance qu'on ne peut pas être blâmable de ne pas avoir suivi ce qu'exige une raison p si on est ignorant que p est le cas. Ceci suggère qu'un fait p n'est pas une raison d'agir pour un agent S si S ne croit pas que p est le cas. Ceci me laisse également penser que p est une raison d'agir pour S (qui justifie un jugement normatif à l'endroit de S) si S sait que p est le cas, même si S ne croit pas que p est une raison d'agir. Cette position fut également défendue par Derek Parfit et Jonathan Way.¹¹⁰

Permettez-moi d'illustrer ma suggestion à l'aide d'un exemple qui fera appel à des raisons prudentielles plutôt que des raisons morales. Imaginons le cas suivant :

Dépression

Les frères Aric et Béric souffrent de dépression. Supposons deux situations. Dans le premier cas, Aric ne va pas voir un psychologue parce qu'il ignore qu'il souffre de dépression. Dans le deuxième cas, Béric sait qu'il souffre de dépression, mais ne va pas voir le psychologue parce qu'il est très orgueilleux et considère que voir un psychologue est « quelque chose que font les faibles ».

Il m'apparaît clair qu'il existe une importante différence entre le cas d'Aric et le cas de Béric, concernant ce qui fait en sorte qu'ils ne vont pas voir un psychologue. Dans le premier cas, Aric ne sait pas qu'il souffre de dépression, alors que dans le cas de Béric, ce dernier sait qu'il souffre de dépression, mais ne reconnaît pas cela comme une raison d'aller voir un psychologue. Cette différence me semble importante : c'est en vertu d'elle que nous considérons qu'Aric n'est pas blâmable de ne pas aller voir un psychologue alors que Béric est blâmable de ne pas aller voir un psychologue. Elle permet d'illustrer que l'ignorance d'Aric est une bonne excuse pour son comportement alors que la fierté de Béric n'est pas une excuse pour son comportement. Ceci, je crois, soulève une caractéristique intéressante des raisons normatives qui n'est pas détenue par les raisons épistémiques. J'aimerais toutefois laisser cette discussion en suspend

¹¹⁰ Voir : Parfit, D. (2001) Rationality and Reasons, dans D. Egonsson, et al., eds., *Exploring Practical Philosophy*, Aldershot: Ashgate. et Way, Jonathan (2009). Two Accounts of the Normativity of Rationality. *Journal of Ethics and Social Philosophy*.

avant d’y revenir plus tard, dans le cadre d’un argument plus largement élaboré à la section 4.1.1.¹¹¹

Alors que nous touchons la fin de cette section, il convient de faire un bref retour sur certaines propriétés des raisons normatives justifiant les jugements normatifs. Nous avons avancé que les raisons normatives sont liées à la notion de ce qui est « bon » ou « bien », que les raisons normatives ont la propriété d’être potentiellement motivationnelles et, finalement, qu’un fait normatif peut s’appliquer à un agent (et donc justifier des jugements normatifs à son endroit) même si l’agent ne croit pas que le fait en question constitue une raison pour lui.

1.3 Quel est l’enjeu de ce projet de thèse

Maintenant que nous avons placé les outils théoriques principaux pour mon propos, nommément la notion de croyance et les concepts normatifs élémentaires à l’œuvre dans l’éthique de la croyance, nous pouvons donner une vue d’ensemble pour mieux saisir où nous irons à partir d’ici et comment nous comptons nous y rendre.

Au sein de la littérature sur l’éthique de la croyance, l’orthodoxie veut que l’on fixe la responsabilité de la croyance (et la justification des jugements normatifs que l’on attribue à un agent en vertu de ses croyances) en fonction de si un agent a réagi adéquatement aux données probantes qu’il possède. Cette façon de concevoir la responsabilité de la croyance est représentée par l’énoncé « Un agent S devrait croire ce que lui indique les données probantes. ».

Toutefois, cet énoncé n’est vrai que sous une certaine perspective, celle descriptive. Je montrerai que le terme « devrait » dans un tel énoncé ne renvoie pas à des propriétés normatives de la relation entre l’agent et les données probantes, mais à des propriétés causales. Ceci sera soutenu par la thèse que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives, mais bien des raisons explicatives. Puisque notre projet porte sur la normativité de la croyance, et plus spécifiquement sur ce qui justifie les jugements normatifs concernant les croyances, une autre avenue que celle proposée par l’orthodoxie est à trouver. Ma position sera de trouver ce qui

¹¹¹ Pour une plus large discussion sur le débat entre l’internalisme et l’externalisme des raisons, j’invite mon lecteur ou ma lectrice à consulter l’excellente critique de la position externaliste proposée par Benjamin Kiesewetter. Voir : Kiesewetter, Benjamin (2017). *The Normativity of Rationality*. Oxford: Oxford University Press. pp. 195-230.

constitue la responsabilité doxastique dans les raisons pratiques de croire, à savoir, les raisons morales et prudentielles de croire. Si la proposition peut sembler surprenante ici, elle le sera beaucoup moins une fois que les objections qu'on peut lui opposer auront été écartées. En effet, nous verrons qu'une fois que la position pragmatiste est adéquatement défendue, elle permet de régler plusieurs problèmes théoriques au sein de l'éthique de la croyance.

Auparavant, toutefois, il me faudra répondre aux nombreuses théories qui situent la responsabilité des croyances dans notre réaction aux données probantes. Ceci sera l'objet des deux prochains chapitres. Une part importante de ce projet concernera la manière dont les débats sur le libre arbitre peuvent inspirer des positions que l'on pourrait qualifier de « compatibilisme doxastique ». William Alston, qui est l'une des figures les plus importantes du camp pragmatiste dont je me réclame, avançait que la responsabilité de la croyance requiert une certaine forme de contrôle sur sa formation.¹¹² Au-delà de l'ambiguïté qu'une telle exigence laisse planer, les débats sur le libre arbitre permettent de jeter une nouvelle lumière sur comment comprendre une telle notion et sur sa nécessité eu égard à la responsabilité des agents.

¹¹² Alston, William (1989). *Epistemic Justification*. Cornell University Press.

CHAPITRE 2 : Quelques perspectives aléthiques

Ce deuxième chapitre va nous permettre de nous plonger dans l'examen de quelques positions qui tentent d'offrir une explication de la responsabilité des agents à l'endroit de la croyance en vertu de caractéristiques qui sont soit constitutives de la croyance, soit basées sur la notion de raison épistémique. Toutes les positions qui seront présentées cherchent à établir la responsabilité des agents (et donc, la justification des jugements normatifs à leurs endroits) en se basant sur le fait que l'agent doit répondre adéquatement aux raisons épistémiques qui sont siennes, de manière à acquérir la croyance s'accordant avec les dites raisons épistémiques.

La stratégie qui est employée par les philosophes présentés dans ce chapitre, comme je l'ai dit, est d'avancer que certaines caractéristiques constitutives de la croyance ou de la nature des raisons épistémiques sont telles qu'une certaine normativité de la croyance en ressort naturellement. Nous nommerons cette position la thèse du « déontologisme intrinsèque de la croyance ». Les trois positions majeures que l'on peut retrouver dans la littérature sont les suivantes : celle défendant que la « cible de la croyance » nous révèle quelles sont les normes de la croyance, celle qui cherche à puiser une normativité intrinsèque de la croyance en vertu (ou en dépit) du caractère involontaire de la formation de nos croyances et, finalement, la position qui cherche à établir les raisons épistémiques comme étant les raisons de croire que l'on qualifie occasionnellement comme étant « du bon type ». Naturellement, les divisions entre ces diverses positions ne sont pas étanches et certains auteurs souscrivent simultanément à plusieurs des arguments présentés par l'une ou l'autre des positions de l'évidentialisme soit, la thèse soutenant que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. Il convient donc non pas de voir ce chapitre comme la présentation de différentes positions incompatibles au sein de l'évidentialisme, mais plutôt comme une collection d'arguments ayant pour objectif de montrer que la responsabilité d'un agent eu égard à ses croyances repose sur la réussite (ou l'échec) de ce dernier à répondre aux normes constitutives des notions de croyance et de raison épistémique.

2.1 La cible de la croyance

Au cours du précédent chapitre, nous avons porté notre attention sur les notions de raison et de croyance. Nous avons tenté d'offrir une présentation de cette dernière en cherchant à la distinguer des autres états mentaux. Se faisant, nous avons mis l'accent sur plusieurs façons de le caractériser : sur son caractère phénoménal, sur comment il se déploie dans le comportement des agents et comment il peut émerger à la conscience lorsqu'il n'est pas explicitement présent à l'esprit de l'agent. Nous avons néanmoins peu discuté d'une dernière façon de caractériser la croyance qui est particulièrement pertinente pour notre propos, à savoir, le fait de caractériser la croyance en fonction des normes qui la constituent.¹¹³

Offrir une caractérisation de ce qu'est une croyance via une interrogation sur ses normes est un projet qui a acquis une large popularité dans les dernières décennies. Et l'un des premiers efforts qui a été offert dans cette direction se retrouve chez Bernard Williams, lorsqu'il déclare que « la vérité est la cible de la croyance ». ¹¹⁴ Cette métaphore a bénéficié d'une forte popularité au sein de la communauté philosophique, ¹¹⁵ même si les désaccords abondent sur la question de ce qu'il faut exactement entendre par une telle métaphore. Après tout, les croyances ne sont pas, au sens littéral, des petits archers qui ciblent la vérité. ¹¹⁶ Une interprétation fort populaire de cette métaphore consiste à soutenir qu'elle indique que la croyance est contrainte par les raisons épistémiques. ¹¹⁷ Une seconde interprétation consiste à soutenir qu'une croyance est une croyance correcte en vertu que du fait que son contenu propositionnel est vrai. ¹¹⁸ Néanmoins, notons que la métaphore de la cible de la croyance peut également soutenir plusieurs autres thèses. Est-ce que la métaphore doit être comprise comme renvoyant à une thèse sur les contraintes psychologiques qui s'imposent aux agents, eu égard à leurs croyances? S'agit-il

¹¹³ Cette position a été défendue par Nishi Shah et David Velleman. Voir : Shah, Nishi & David Velleman, J. (2005). Doxastic deliberation. *Philosophical Review* 114 (4). pp. 497-534. Pour une critique de leur position, voir: Zalabardo, Jose L. (2010). Why believe the truth? Shah and Velleman on the aim of belief. *Philosophical Explorations* 13 (1). pp. 1-21.

¹¹⁴ Williams, Bernard A. O. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press. p. 137.

¹¹⁵ Notons à tout le moins une voix dissidente au sein de la communauté soutenant la métaphore que la croyance cible la vérité, à savoir Whiting qui avance qu'une analyse juste de nos ambitions épistémiques devrait nous conduire à adopter la métaphore que la croyance cible *seulement* la vérité. Voir Whiting, Daniel (2012). Does belief aim at the truth? *Pacific Philosophical Quarterly* 93 (2). pp. 279-300.

¹¹⁶ Engel, Pascal (2003). Is truth the aim of belief? dans Donald Gillies. *Laws and models in science*, King's College London publication, ESF. p. 1.

¹¹⁷ Ceci est la position de Bernard Williams lui-même. Voir : Williams, Bernard A. O. (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press. p. 139.

¹¹⁸ Une position qui inclut, et ne se limite pas, à Wedgwood (2002), Shah & Velleman (2005) et Thomson (2008).

d'une thèse concernant le fait que la croyance est soumise à des contraintes conceptuelles en tant qu'elle cible la vérité? S'agit-il d'une thèse portant sur le développement historique de la capacité de croire, lié à l'objectif d'avoir une compréhension adéquate de la réalité? L'objectif de la présente section est de survoler une variété de positions qui nourrissent des thèses relativement indépendantes quant à la cible de la croyance. Nous nous pencherons finalement sur les implications normatives de ces diverses explications de ce que constitue le fait, pour la croyance, d'avoir pour cible la vérité.

J'aimerais premièrement présenter ici une interprétation de la métaphore de Williams qui reste fidèle à la notion de cible. Que veut-on dire lorsqu'on dit que la croyance « cible » la vérité? Manifestement, il ne s'agit pas du fait que les croyances ont l'intention d'être vraies, ou que les croyances sont elles-mêmes soumises à des contraintes telles qu'elles tendent à être vraies. Après tout, le contenu propositionnel d'une certaine croyance ne change pas afin que la croyance devienne vraie. Plutôt, il est plus naturel de penser que les croyances sont adoptées ou abandonnées en fonction de si le contenu propositionnel de la croyance apparaît être vrai à l'agent.¹¹⁹ Il serait curieux de considérer que les agents ont un ensemble relativement fixe de croyances dont le contenu propositionnel change afin que des croyances fausses deviennent des croyances vraies. Encore une fois, il est plus crédible de concevoir les agents comme pouvant former et abandonner des croyances en fonction de ce qui leur apparaît être vrai.

Qu'est-ce qui « cible » alors, dans la métaphore de Williams? Si ce ne sont pas les croyances, une alternative crédible pourrait consister à d'avancer que ce sont les *processus de formation* de croyance qui « ciblent » la vérité en optimisant le nombre de croyances vraies de l'agent (sur les sujets qui lui importent, bien sûr). Alternativement, il pourrait être avancé que ce sont les attributions de croyances à autrui qui suivent une procédure qui optimise l'attribution de croyances vraies à autrui. Ces deux positions seront évaluées dans les deux prochaines sections.

Il est donc important de noter que la métaphore de Williams peut être interprétée d'au moins deux façons distinctes. La première consiste à attribuer aux croyances elles-mêmes des caractéristiques telles qu'elles sont soumises à des contraintes liées à la vérité. La deuxième

¹¹⁹ Smith, Michael (1994). *The Moral Problem*. Blackwell. p. 115

consiste à attribuer aux procédures de formation ou d'attribution de croyances des caractéristiques telles que les croyances produites ou attribuées ont tendance à être vraies. Je favorise la deuxième interprétation parce qu'elle semble mieux rendre compte de la notion de cible. Comme je l'ai mentionné, puisque les croyances ne ciblent pas elles-mêmes la vérité (en ce sens que les croyances changeraient elles-mêmes pour devenir vraies), mais sont plutôt formées et abandonnées en fonction de ce qui semble vrai à l'agent, il semble que la manière la plus naturelle et directe de comprendre la notion de « cible », dans le cas de la croyance, concerne les processus de formation et d'attribution de croyances qui visent l'optimisation des croyances vraies. Nous nous concentrerons donc en premier lieu sur les interprétations de la métaphore de Williams qui suivent cette ligne directrice avant de nous tourner vers les positions qui portent sur les caractéristiques des croyances elles-mêmes.

2.1.1 Perspective évolutionnaire

Comme je l'ai mentionné, une interprétation fort naturelle de la métaphore « la croyance cible la vérité » revient à considérer que les processus de formation et d'abandon de croyance sont sensibles aux raisons épistémiques (ce qui, naturellement, a tendance à maximiser le nombre de croyances vraies tenues par un agent et à minimiser le nombre de croyances fausses). Une telle interprétation bénéficie d'une excellente assise dans le domaine de la psychologie évolutionniste.¹²⁰ La fonction de plusieurs états mentaux peut être analysée comme résultant d'une évolution darwinienne de nos appareils psychologiques. À titre d'analogie, il est commun d'analyser l'objectif que remplissent traditionnellement certaines de nos émotions comme étant le résultat d'une évolution de notre appareil psychologique ayant comme but la transmission des gènes de l'individu. Essentiellement, la question est d'offrir une analyse évolutionniste de la croyance qui reflète une analyse d'un trait ou d'un organe. Prenons le cœur, par exemple. La fonction du cœur est de pomper le sang, ce qui permet en principe à l'individu de survivre, de sorte à assurer la transmission de son bagage génétique. Le but donc est d'offrir une explication quant à pourquoi un certain trait, organe, ou appareil psychologique, permet aux gènes d'être

¹²⁰ Voir : Nozick, Robert (1995). *The Nature of Rationality*. *Philosophical Quarterly* 45 (180). pp. 397-399. et Papineau, David (2003). *The Roots of Reason: Philosophical Essays on Rationality, Evolution, and Probability*. Oxford University Press.

transmis. Une explication similaire peut être offerte dans le cas de la croyance, comme le suggère Jerry Fodor.¹²¹ Comme nous l'avons précédemment relevé, nos croyances nous servent de guide dans notre quotidien. Elles nous permettent de mener à bien nos projets et, entres autres, de survivre. Or donc, le rôle de la croyance, comme guide au sein de notre environnement et comme guide pour entreprendre nos plans futurs avec succès, est servi à son mieux lorsqu'elle produit des croyances vraies. Ceci témoigne du fait que nos objectifs épistémiques comprennent le but d'avoir un maximum de croyances vraies et un minimum de croyances fausses.¹²² La vérité peut être donc comprise comme étant la cible de la croyance, en tant que la fonction adaptative de la croyance est généralement remplie au mieux lorsque l'individu possède des croyances vraies, puisqu'elles permettent à l'individu de répondre plus efficacement à des situations parfois changeantes et à planifier ses projets avec succès.¹²³

Notons, il est parfois avancé que la fonction du processus psychologique de la formation des croyances est de produire des croyances vraies, et non pas de nous permettre de survivre ou de nous adapter à des situations changeantes *per se*. Comme le soulignent Carolyn Price et Karen Neander, il est important qu'une chose définie par sa fonction soit définie en vertu de ce qu'elle accomplit par elle-même et non de concert avec quelque chose d'autre.¹²⁴ La raison en est qu'un certain nombre de processus, organes et objets sont identifiés notamment en vertu de leurs fonctions. Si la fonction attribuée à un organe est trop générale (par exemple, attribuer la fonction de permettre à l'organisme de survivre aux poumons, qui serait, au demeurant, une fonction également attribuable à d'autres organes comme le cœur), il devient difficile de le distinguer d'autres organes dans une perspective téléologique. Il en résulte que la fonction d'un organe, d'un processus ou d'un organisme doit être suffisamment précise, ce pour quoi la

¹²¹ Voir la section sur chapitre sur le darwinisme philosophique de : Fodor, Jerry A. (2000). *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. MIT Press.

¹²² Le penchant négatif de nos objectifs épistémiques est souligné Ralph Wedgwood. Voir : Wedgwood, Ralph (2013). *The Right Thing to Believe*. dans Timothy Chan (ed.), *The Aim of Belief*. Oxford University Press. pp. 123-139.

¹²³ Notons néanmoins que Ryan McKay et Daniel Dennett ont soutenu que certaines croyances divergent de la réalité jusqu'à un certain point et que ces divergences peuvent justement s'expliquer dans une perspective évolutionnaire. Voir : McKay, Ryan T. & Dennett, Daniel C. (2009). *The evolution of misbelief*. *Behavioral and Brain Sciences* 32 (6). p. 493.

¹²⁴ Ce point est notamment défendu dans Carolyn Price 2015. Mais notons que des défenses préalables de cette position se retrouvent chez Neander 1995 et Price 2001. Voir : Price, Carolyn (2015). *Emotion*. Polity. p. 44., Neander, Karen (1995). *Malfunctioning and misrepresenting*. *Philosophical Studies* 79. p. 118-120. et Price, Carolyn S. (2001). *Functions in Mind: A Theory of Intentional Content*. Oxford University Press. p. 61-62.

fonction du processus de formation de croyance doit, en un sens strict, être la production de croyances vraies, justifiant ainsi la formule que la vérité est la cible de la croyance.

Notons, toutefois, que d'autres candidats sont envisageables comme cible de la croyance, en tant qu'elle est considérée dans une perspective évolutionnaire. Notons, à cet effet, que la notion de justification ou de connaissance peuvent tout à fait remplir le rôle que nous venons d'attribuer à la vérité. Des croyances justifiées, ou des connaissances, nous permettent de réagir adéquatement à des circonstances changeantes et nous permettent d'avoir une saisie suffisamment bonne de notre environnement pour échafauder avec succès des plans futurs (en plus de, bien sûr, survivre au quotidien). La fonction du processus de formation de croyance pourrait, dans cette perspective, être la formation de croyances justifiées ou la formation de connaissances.

Toutefois, une telle alternative ne me semble pas présenter les mêmes vertus adaptatives qu'offre la croyance vraie conçue comme fonction du processus de formation de la croyance. Prenons, pour débiter, le cas de la connaissance. Manifestement, la fonction adaptative de la formation de croyance ne peut pas être la formation de connaissances. Même si les connaissances permettent vraisemblablement à l'organisme de mieux s'adapter que les croyances vraies, il semble hautement probable que les agents aient moins de connaissances que de croyances vraies. Ceci suit du fait que les connaissances sont des croyances vraies auxquelles s'ajoutent la satisfaction de conditions épistémiques supplémentaires.¹²⁵ Considérant qu'il est vraisemblable que les agents ont besoin d'un maximum de repères pour mener et s'adapter à la vie complexe qui leur incombe, il est fort possible que les agents soient mieux servis par leurs croyances vraies que par leurs connaissances dans leur quotidien.¹²⁶ Ajoutons également que, dans le cadre de notre vie courante, une entreprise a plus de chance de réussir si nous avons une

¹²⁵ À ma connaissance, il n'y a que Blake Myers-Schulz et Eric Schwitzgebel qui ont avancé que la connaissance ne requiert pas nécessairement de croyance. Toutefois, même à supposer que ces deux auteurs ont raison, nous avons certainement plus de croyances vraies que de connaissances. Cet état de fait ne serait, si nos deux auteurs ont raison, qu'une vérité qui n'est pas conceptuelle. Voir : Myers-Schulz B., & Schwitzgebel E., (2013), *Knowing That P Without Believing That P*, *Noûs*, vol. 47. p. 371-384.

¹²⁶ Notons toutefois la portée extrêmement relative de cet argument. Il est concevable que les connaissances soient si aisées à obtenir que la distinction entre le nombre de croyances vraies et de connaissances chez un agent soit négligeable, ou que ce qui est requis d'un agent pour vivre adéquatement son quotidien peut être satisfait des connaissances possédées par l'agent. Mon argument dépend donc de la supposition i. que les connaissances sont considérablement plus difficiles à acquérir que les croyances vraies et, ii., que nos connaissances seules ne sont pas suffisantes pour nous permettre de nous adapter à toutes les situations de notre quotidien.

croyance vraie, mais non justifiée, que si nous avons une croyance justifiée, mais qui s'avèrerait fausse. De façon plus substantielle, notons à l'instar de Marian David, que la raison pour laquelle nous attachons une valeur aux croyances justifiées et aux connaissances est qu'elles entretiennent un lien privilégié avec la vérité.¹²⁷ Selon la plupart des conceptions classiques de la justification épistémique, les croyances justifiées ont plus tendance à être vraies que fausses et les connaissances sont garantes du fait d'avoir un lien approprié entre la croyance et la vérité. On pourrait penser que l'importance, bref, que nous attachons aux croyances justifiées et aux connaissances n'est pas aussi fondamentale que l'importance que nous attachons au fait de posséder des croyances vraies.

Est-ce que cette interprétation de la cible de la croyance nous mène à considérer que nous devrions croire ce que nous indiquent les données probantes? Naturellement, la réponse à cette question varie en fonction de ce que l'on entend par le terme « devrions ». Si le terme est à entendre en un sens prédictif, alors il est clair que nous devrions croire ce que les données probantes nous indiquent. Si nous sommes programmés pour que nos processus de formation, de maintien et d'abandon de croyances soient sensibles aux raisons épistémiques, alors il est évident que si nous devons faire une prédiction sur comment un agent va normalement agir, nous admettrions qu'il devrait croire ce que lui indique les données probantes. Mais est-ce que l'interprétation de la cible de la croyance selon l'évolutionnisme psychologique donne du poids à la thèse que nous devrions normativement croire ce que nous indiquent les données probantes? Vraisemblablement non. Le fait qu'un organe hérite d'une certaine fonction en vertu d'une évolution particulière n'indique en rien que l'agent qui possède l'organe en question possède l'objectif que l'organe en question remplisse toujours cet objectif. L'origine de cette remarque remonte aux Anciens qui notaient habilement qu'une large part des choses que nous valorisons au quotidien ne possèdent pas nécessairement une valeur en soi qui résisterait aux changements de circonstances. Citons, à cet effet, un passage de *Contre les professeurs* de Sextus Empiricus, relatant cet argument développé dans l'éthique stoïcienne :

« Ariston de Chios disait que la santé et toute chose de ce genre n'est pas un indifférent préféré. Car le fait de dire qu'elle est un indifférent préféré revient à estimer qu'elle est un bien [...]. Si, en effet, il fallait à des gens bien portants de servir un tyran, et pour

¹²⁷ David, Marian (2001). Truth as the Epistemic Goal. dans M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*. New York: Oxford University Press. pp. 151-169.

cela perdre la vie, alors que les malades seraient dispensés de cette servitude et échapperaient par là-même à la mort, le sage, dans une occasion de ce genre, choisirait bien plutôt d'être malade que d'être bien portant. »¹²⁸

Il est clair que, dans la même veine, le fait qu'un organe ait une certaine fonction ne signifie pas nécessairement que l'agent souhaite que cette fonction soit accomplie. Le fait que la fonction du cœur soit de pomper le sang ne signifie pas nécessairement qu'un agent souhaite que son cœur pompe du sang. Pour le dire autrement, le fait que l'évolution ait attribué une certaine fonction à un organe ne veut pas dire que nous devons attribuer aux agents l'objectif que cette fonction soit remplie.¹²⁹ Il en va de même, *mutatis mutandis*, pour l'appareil psychologique responsable de la formation de nos croyances. Ce n'est pas parce que notre appareil psychologique responsable de la formation de nos croyances a la fonction de produire des croyances vraies que chaque agent a l'objectif de posséder des croyances vraies ou qu'il soit dans son intérêt que cette fonction soit remplie.¹³⁰ L'explication évolutionnaire de la métaphore de la cible de la croyance n'a donc, en définitive, qu'une portée descriptive et non une portée normative quant à l'acquisition des croyances.¹³¹

2.1.2 Perspective davidsonienne

Une seconde interprétation de la métaphore de la cible de la croyance peut être offerte en termes de contraintes de rationalité épistémique qui est à distinguer de l'explication par la force que les données probantes exercent sur nous. Cette seconde interprétation repose sur une analyse du principe de charité employée par Donald Davidson dans le cadre de la question de

¹²⁸ Sextus Empiricus. (2001). *Contre les professeurs VII* dans A.A. Long & D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques II - Les Stoïciens*. trad. J. Brunschwig & P. Pellegrin. Flammarion. Paris. p. 419-420.

¹²⁹ Il s'agit ici bien sûr d'une reprise de la guillotine de Hume, comme quoi on ne peut inférer une obligation d'un état de fait. Pour la référence au passage spécifique, voir : Hume, David (1739/2000). *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press. p. 335.

¹³⁰ Mark Bauer fait une remarque similaire lorsqu'il avance que, si un artefact, organe ou activité a comme fonction d'atteindre un état de fait du monde, et que si un agent (possédant ledit artefact, organe ou accomplissant accidentellement ladite activité) n'a pas l'*intention* d'atteindre cet état de fait, alors cet agent ne peut réussir ou échouer à établir ledit état de fait. Voir : Bauer, Mark (2009). Normativity without artifice. *Philosophical Studies* 144 (2). p. 241.

¹³¹ Une explication quant au fait qu'on ne puisse pas faire la transition des objectifs des organes vers les objectifs des agents pourrait consister en le fait, comme l'avance Christopher Boorse, que les objectifs attribuables aux organes portent sur ce qui est profitable non pas à l'individu, mais à l'organisation fonctionnelle de l'espèce. Voir : Boorse, Christopher (1975). On the distinction between disease and illness. *Philosophy and Public Affairs* 5 (1). p. 49-68. et Boorse, Christopher (1977). Health as a theoretical concept. *Philosophy of Science* 44 (4). p. 542-573.

l'interprétation radicale et reprise, dans le cadre de la métaphore de la cible de la croyance, par Hamid Vahid.¹³²

Le problème central autour duquel s'articule le principe de charité est le suivant : imaginons deux individus qui tentent d'engager la conversation. Le premier ne possède pas de connaissances préalables sur le langage employé par le second, et ne possède pas non plus de connaissances préalables sur ce que son interlocuteur pense. Le problème, donc, de l'interprétation des énoncés du second individu par le premier est que ce dernier ne peut pas attribuer de signification aux termes énoncés sans savoir ce que son interlocuteur pense. Et, inversement, il ne peut pas attribuer de croyances avec des contenus spécifiques à son interlocuteur sans connaissance du langage employé (qui indiquerait ce que son interlocuteur pense via ses expressions linguistiques). Le problème, donc, de l'interprétation radicale, est qu'il faut attribuer simultanément des significations aux énoncés prononcés par l'interlocuteur et un contenu à ses croyances.

Chez Donald Davidson, le problème de cette double assignation est résolu par le principe de charité interprétative. Essentiellement, l'articulation du principe de charité dans le problème de la double assignation procède comme suit : lorsque des significations doivent être attribuées aux énonciations d'un interlocuteur, en même temps que des contenus à ses croyances, Davidson avance que l'agent attribue à son interlocuteur les mêmes croyances qu'il possède lui-même (du moins, en ce qui concerne les croyances les plus simples, portant vraisemblablement sur notre environnement immédiat)¹³³. Puisque nous considérons que nos croyances sont vraies, il en découle que nous considérons également que les croyances de notre interlocuteur sont essentiellement vraies.¹³⁴ Puisque nous avons attribué des croyances à notre interlocuteur, il s'en suit que nous sommes désormais dans la position d'assigner une signification à ses énoncés linguistiques. Bien sûr, ce principe de charité ne s'applique pas aveuglement. À mesure qu'un agent attribue des croyances et des énoncés significatifs à autrui, il se rend compte que certaines de ses attributions ne cohèrent pas avec les énoncés en question, lui permettant éventuellement

¹³² Vahid, Hamid (2006). Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals. *Philosophical Studies* 131 (2). p. 303-335.

¹³³ Davidson, Donald (1986). A coherence theory of truth and knowledge. dans Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Blackwell. p. 307.

¹³⁴ Davidson, Donald (1984). *Inquiries Into Truth And Interpretation*. Oxford University Press. p. 137.

de se rendre compte que certaines des croyances réellement tenues par son interlocuteur sont fausses (bien sûr, il s'agit ici d'une conclusion dérivée de recherches empiriques de l'agent).¹³⁵ Le principe de charité consistant à attribuer des croyances majoritairement vraies à notre interlocuteur) se présente donc comme une solution au problème émergeant de l'interprétation radicale. Notons que le principe de charité n'est pas qu'un outil heuristique qui nous permettrait d'amorcer des actes d'interprétations avec des individus (ou des communautés) dont nous ignorons tout du langage (et des contenus mentaux), mais réellement une contrainte qui guide notre compréhension de certains états mentaux comme la croyance, ainsi que des normes qui cernent cesdits états mentaux. En effet, « On imagine mal comment il pourrait être possible d'identifier ou de spécifier les conditions de vérité (c'est-à-dire le contenu large) d'une représentation indigène sans être capable de produire soi-même un énoncé ou une représentation pourvue des mêmes conditions de vérité. »¹³⁶

Vahid considère que le principe de charité est tel que nous pouvons le diviser en deux principes qui le constituent.¹³⁷ Le premier principe est le principe de correspondance. Selon ce principe, nous assignons à autrui les croyances que nous possédons nous-mêmes quant à notre environnement immédiat. Il y a donc correspondance entre nos propres croyances et celles qui sont possédées par notre interlocuteur. Le deuxième principe composant le principe de charité interprétative est le principe de cohérence. Selon ce principe, les croyances de notre interlocuteur sont jugées comme étant cohérentes et consistantes entre elles. Notons donc que la combinaison de ces deux principes, le principe de charité, a comme conclusion d'attribuer à autrui les croyances que nous jugeons qu'il devrait avoir en tant i. qu'il est, comme nous, sensible aux données probantes qui se présentent dans notre environnement et, ii., qu'il est, comme nous, sensible à certaines contraintes de la rationalité comme celle de ne pas posséder des croyances contradictoires. Les deux principes ci-dessus mentionnés, le principe de correspondance et le principe de cohérence, ne se contentent pas d'attribuer des croyances à autrui. Il implique implicitement d'attribuer à autrui des normes qui ne sont pas dissimilaires à

¹³⁵ Laurier, Daniel (2008). Du principe de charité et des sources de l'indétermination. dans *Interprétations radicales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal. p. 231-232.

¹³⁶ Laurier, Daniel (2008). Pangloss, l'erreur et la divergence. dans *Interprétations radicales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal. p. 187.

¹³⁷ Vahid, Hamid (2010). Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons. *Synthese* 176 (3). p. 456.

ce que Davidson appelait « l'exigence des données probantes totales des raisonnements inductifs », qu'il attribuait à Rudolf Carnap et Carl Hempel : « Carnap and Hempel have argued that there is a principle... [that] is a directive the rational man will accept. It is the *requirement of total evidence for inductive reasoning*: give your credence to the hypothesis supported by all available relevant evidence. »¹³⁸

Notons donc que l'attribution des croyances vraies et cohérentes à autrui résulte du fait que nous attribuons à autrui les mêmes normes d'acquisition de croyances que celles que nous avons. Vahid avance donc que, puisque l'attribution de normes épistémiques à autrui (et à soi) n'est pas qu'un simple outil méthodologique d'interprétation (comme ce serait le cas chez Quine)¹³⁹, mais réellement un élément constitutif de la notion de croyance,¹⁴⁰ nous ne pourrions pas concevoir la croyance, pour soi comme pour autrui, comme ne visant pas la vérité. Ce point est souligné lorsque Vahid déclare :

« What the constitutive role of charity in the process of belief ascription then highlights is that, in so far as we attribute beliefs to people, we must assume that only a particular set of logical and epistemic norms, and not just any set of norms of rationality, regulate their doxastic behavior. (We may thus describe the principle of charity as the “constitutive principle of rationality for belief.”) »¹⁴¹

Il apparaît important de souligner les points de convergence et les nuances entre cette explication de la métaphore de la cible de la croyance et celle de la primauté des données probantes quant à la formation des croyances. La primauté des données probantes est simplement le phénomène selon lequel nous ne pouvons directement former des croyances que lorsque nous prenons conscience de données probantes que nous jugeons suffisantes. Les deux explications cherchent à faire sens de la métaphore de la cible de la croyance en soulignant l'importance que certaines normes épistémiques possèdent concernant la formation de croyance. Parce que nous sommes sous le pouvoir du principe de charité, ou parce que nous sommes sous le pouvoir des données probantes, il apparaît que nous ne pouvons former des croyances que sous certaines contraintes spécifiques. Pour ainsi dire, la croyance « cible » la vérité parce que nous

¹³⁸ Davidson, Donald (1970). How Is Weakness of the Will Possible? dans Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*. Oxford University Press. p. 41.

¹³⁹ Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT Press. p. 26-50.

¹⁴⁰ Vahid, Hamid (2010). Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons. *Synthese* 176 (3). p. 457.

¹⁴¹ *Ibid.* p. 457.

n'avons d'autre choix que de former des croyances qui sont soumises à des contraintes ayant pour objectif de conduire à l'acquisition de croyances vraies. Il est important, toutefois, de noter que les chemins que prennent ces deux explications sont tout à fait distincts, même s'ils mènent à des conclusions très similaires. Dans le premier cas, la vérité est vue comme la cible de la croyance parce qu'il nous est impossible d'acquérir une croyance sans données probantes. Dans le deuxième cas, la vérité est vue comme la cible de la croyance, puisque l'application du principe de charité à autrui, qui est constitutif de notre compréhension de ce qu'est une croyance, nous indique que nous ne pouvons concevoir la notion de croyance sans la concevoir comme étant cernée d'une certaine rationalité épistémique, ayant pour conséquence de favoriser la production de croyances vraies.

Est-ce que cette interprétation de la notion de cible de la croyance soutient la position que nous devrions normativement croire ce que nous indiquent les données probantes? La question est ambiguë. Très clairement, nous ne pouvons pas concevoir la croyance comme ne répondant pas aux données probantes et nous attribuons à autrui des croyances majoritairement vraies parce que nous considérons que leur formation de croyances est également soumise au pouvoir des données probantes. Ceci semble faire porter l'argument sur des normes constitutives de la croyance. Un peu comme suivre les règles du jeu d'échecs est une norme qui constitue l'activité de jouer aux échecs, nous devons croire ce que nous indiquent les données probantes parce que c'est essentiellement en cela que consiste le fait de croire. Plusieurs auteurs ont d'ailleurs opté pour une telle interprétation de la métaphore de la cible de la croyance et nous y reviendrons.

Néanmoins, notons deux choses dès maintenant à l'endroit d'une telle interprétation. Premièrement, si un ensemble de normes est constitutif d'une certaine activité, vous ne pouvez pas être blâmable de les enfreindre. Par définition, elles ne peuvent pas être enfreintes si vous vous adonnez à ladite activité.¹⁴² Vous pouvez, à la limite, être blâmable pour ne pas vous adonner à l'activité en question, mais vous ne pouvez pas être blâmable d'enfreindre les règles de l'activité.¹⁴³ Deuxièmement, si le fait de vous adonner à une activité peut consister à suivre

¹⁴² Ce point est soulevé par Judith Jarvis Thomson dans Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court. p. 89-90.

¹⁴³ Ceci me laisse penser que le cas de la triche n'est techniquement pas le fait de ne pas suivre les règles du jeu en s'adonnant à l'activité constituée par les règles. Une conception crédible de la triche pourrait plutôt consister en le

certaines normes constitutives, il est clair qu'amorcer une telle activité ne va pas suivre les mêmes normes que celles qui constituent l'activité en question. Prenons le jeu d'échecs. Lorsque vous jouez aux échecs, vous devez suivre les règles de déplacements de pièces faute de quoi, vous ne jouez pas aux échecs. Mais la question des normes qui déterminent si vous devez jouer aux échecs est très différente. Ce sont des normes pragmatiques qui décident si vous devriez jouer aux échecs (en avez-vous envie? En avez-vous le temps? Devriez-vous faire autre chose? Etc.). La même chose pourrait être dite de la croyance. Selon l'interprétation que nous offre Vahid, en vertu du principe de charité interprétative, il est constitutif du fait de croire que de se plier à des contraintes épistémiques. Mais le fait que suivre des normes évidentielles soit constitutif du fait de croire veut dire qu'on ne peut pas enfreindre ces normes sans arrêter « l'activité » de croire. Nous ne pouvons donc pas être blâmables d'échouer à suivre des normes évidentielles alors que l'on croit (ceci est aussi impossible que d'échouer à suivre les règles des échecs en jouant aux échecs). Nous ne pouvons être blâmables que de ne pas nous adonner au fait de croire alors que cela est adéquat. Or ce qui détermine quand nous devrions suivre les normes constitutives de la croyance constitue un problème qui n'est pas élucidé par l'interprétation du principe de charité que nous offre Vahid.

À cela s'ajoute le point suivant : il n'est pas clair que le principe de charité interprétative nous indique dans quelle mesure nous devons suivre des normes épistémiques sévères. Suivre le principe de charité pourrait tout simplement consister à attribuer à autrui le fait de suivre des normes épistémiques *tout court*, sans expliciter dans quelle mesure les données probantes exigées pour la formation d'une croyance doivent être convaincantes. Il est tout à fait crédible que les exigences requises concernant les données probantes pour la formation d'une croyance soit, à tout de moins partiellement, le résultat de considérations pragmatiques. Ceci nous permet de nous faire un portrait de la formation de la croyance : la croyance est contrainte par des exigences épistémiques. Ces normes constitutives ne peuvent pas être enfreintes. Toutefois, ce qui fixe les exigences épistémiques à atteindre pour former (ou maintenir, ou abandonner) une croyance pourrait être fixé par des considérations pragmatiques. Pour reprendre l'analogie du jeu des échecs, des considérations pragmatiques peuvent nous pousser à adopter des règles de

fait de tenter de *faire croire* que l'on s'adonne à l'activité en question alors que l'on ne suit justement pas les règles qui constituent l'activité en question.

déplacement des pièces qui rendent le jeu largement plus facile ou largement plus difficile. Ce que nous indique la proposition de Vahid, c'est qu'il doit y avoir un ensemble d'exigences épistémiques minimales. Toutefois, il ne semble pas que nous puissions faire une lecture de Davidson qui établirait que nous devrions croire certains raisons épistémiques et non d'autres.

Maintenant que nous en avons parlé brièvement, il devient de plus en plus apparent que nous devons traiter des considérations pragmatiques et comment ces dernières influencent la formation de croyance. Sans attendre, nous y arrivons.

2.1.3 Quels sont nos objectifs épistémiques?

Les dernières discussions sur comment comprendre la cible de la croyance nous ramène à la question de comment comprendre nos objectifs épistémiques. Par-là, j'entends spécifiquement les objectifs des agents eux-mêmes et non des objectifs qu'une conception naturaliste pourrait attribuer à des organes ou des processus psychologiques que l'agent possède.

Il est un lieu commun dans la littérature sur l'épistémologie d'avancer que nous avons l'objectif d'avoir un maximum de croyances vraies et un minimum de croyances fausses. Cette position est parfois troquée contre la position avançant que nous avons l'objectif de maximiser notre ratio croyances vraies versus croyances fausses.¹⁴⁴ Présentées de cette façon, ces deux positions sont évidemment erronées. Il est faux d'avancer que nous avons l'objectif de maximiser le nombre de croyances vraies que nous possédons. Si tel était le cas, la chose rationnelle à faire serait de se mettre à mémoriser des numéros de téléphone dans le but d'acquérir un maximum de croyances vraies.¹⁴⁵ Ceci est également un problème pour toute théorie qui avancerait que c'est notre objectif épistémique de maximisation du ratio de croyances vraies sur les croyances fausses qui devrait déterminer quelle est la force des raisons épistémiques requise pour acquérir une croyance. Une excellente façon de n'avoir que des croyances vraies est de ne croire que des tautologies.¹⁴⁶ Il convient donc d'ajouter que nous

¹⁴⁴ Ces deux positions sont notamment explorées par Paul Moser. Voir : Moser, Paul K. (2017). *Knowledge and Evidence*. Cambridge University Press. p. 194-196.

¹⁴⁵ Lehrer, Keith (1986). The coherence theory of knowledge. *Philosophical Topics* 14 (1). p. 6-7.

¹⁴⁶ Cette remarque est encore plus sévère lorsqu'on envisage la formulation des objectifs épistémiques qui privilégie la notion de maximiser son ratio de croyances vraies sur les croyances fausses plutôt que le nombre de croyances

cherchons non seulement à avoir un maximum de croyances vraies, mais également un minimum de croyances fausses concernant ce qui nous intéresse.

Il est largement accepté dans la littérature que ce que nous devrions croire dépend effectivement de ce qui nous intéresse. Prenons par exemple le cas maintenant familier de *La prochaine émeraude*¹⁴⁷:

La prochaine émeraude

Claude étudie les émeraudes. Elle étudie spécifiquement les couleurs des émeraudes. Après avoir étudié une longue séquence d'émeraudes, elle forme la croyance que la prochaine émeraude sera de couleur verte. Ceci dit, elle a aussi accumulé des données sur les émeraudes au point qu'elle pourrait prédire la taille de la prochaine émeraude. Toutefois, parce qu'elle ne se concentre que sur les couleurs des émeraudes, elle ne forme pas de croyance sur la taille de la prochaine émeraude.

Est-ce que Claude est blâmable de ne pas avoir formé de croyance concernant la taille de la prochaine émeraude? Il m'apparaît que non. Après tout, Claude n'a absolument aucun intérêt concernant la taille de la prochaine émeraude. De la même façon, nous avons une quantité énorme de données probantes concernant la vérité d'un nombre très large de propositions et pourtant nous ne prenons pas la peine d'entretenir une croyance au sujet de chacune d'entre elles (et nous ne considérons pas que nous sommes blâmables de ne pas le faire, d'ailleurs). Il appert donc que nous devrions ajouter à notre formulation des objectifs épistémiques que nous désirons avoir un maximum de croyances et un minimum de croyances fausses concernant les sujets qui nous importent.¹⁴⁸

vraies et diminuer le nombre de croyances fausses. Puisqu'un ratio d'une croyance vraie pour aucune croyance fausse est un aussi bon ratio que deux croyances (ou vingt, ou mille) vraies pour aucune croyance fausse, alors il serait rationnel selon une telle interprétation des objectifs épistémiques qu'un agent optimalement rationnel n'acquière qu'une seule croyance indubitablement vraie (bref, croire la tautologie la plus simple et évidente à laquelle il peut penser) et suspende jugement sur toutes les autres propositions concernant lesquelles il pourrait former une croyance.

¹⁴⁷ Ce cas fut initialement présenté par Kelly (2003) puis discuté par Leite (2007) et McCain (2014).

¹⁴⁸ Il pourrait être avancé que cette formulation est sujette à la critique suivante : toute thèse qui déclare que nous cherchons à maximiser nos croyances vraies conduit à considérer que l'agent rationnel devrait passer son temps à former des croyances qui consistent en la conjonction de deux propositions qu'il considère déjà comme étant vraies. Ce faisant, il forme des croyances vraies sans encourir le risque de former des croyances fausses. La réplique à cette objection est de reporter notre attention à une distinction que nous avons présentée dans le cadre du chapitre

À ce point-ci, il m'apparaît important de faire un aparté pour souligner que la notion d'entretenir un intérêt à l'endroit d'un sujet doit être comprise en un sens relativement large. Il est tout à fait crédible que ce qui est suffisamment « d'importance » pour que les agents forment des croyances vraies et évitent de former des croyances fausses à ce sujet ne se limite pas à ce que l'agent considère lui-même comme étant important. Imaginons l'exemple suivant :

Sur la rive

Antoine vit sur le bord d'un superbe lac dont la biodiversité résulte d'un équilibre chimique très fragile. Il possède également une quantité assez large de données concernant l'écosystème du lac et sur ce qui pourrait menacer la biodiversité, si bien qu'il pourrait tout à fait former la croyance que jeter ses mégots de cigarettes sur la rive du lac est dramatiquement nuisible pour l'écosystème du lac. Néanmoins, il ne s'intéresse pas du tout à cette question pour une raison ou une autre et ne forme conséquemment pas de croyance à ce propos.

Il m'apparaît évident qu'Antoine est blâmable pour sa croyance même s'il n'a pas un intérêt conscient pour la question de savoir si jeter ses mégots de cigarettes sur la rive du lac est une menace pour la biodiversité présente. La raison en est qu'il est important d'élargir la notion d'intérêt afin de ne pas nous limiter à ce que l'agent considère lui-même comme étant d'importance. Après tout, il existe un éventail considérable de sujets à propos desquels nous jugeons que des agents responsables devraient avoir des croyances vraies. Certains grands enjeux de société semblent tomber dans cette catégorie, comme, pour énumérer quelques candidats potentiels, la question des changements climatiques, les questions liées au sexisme et au racisme, l'importance de la vaccination, et, possiblement, les enjeux électoraux lors d'une élection d'importance. Pour ces enjeux, nous considérons que les agents devraient maximiser leurs croyances vraies et minimiser leurs croyances fausses, peu importe qu'ils soient intéressés à ces enjeux ou non.¹⁴⁹ La raison pour laquelle certains enjeux méritent qu'on ait des croyances

1, à savoir, la distinction entre les croyances explicites et implicites. Du fait qu'un agent ait la croyance p et q , il s'en suit qu'il possède déjà la croyance implicite $p \wedge q$. Ainsi donc, l'agent ne gagne techniquement pas de nouvelles croyances en se mettant à faire des conjonctions de propositions déjà crues. Au mieux réussit-il à en faire des croyances occurrentes ou dispositionnelles.

¹⁴⁹ La question de savoir à *quel point* un agent devrait maximiser ses croyances vraies et minimiser ses croyances fausses est également une question importante, mais sur laquelle je ne me pencherai pas. Il suffit pour mon propos

vraies est épineuse et je ne tenterai pas d'y répondre au cours de ce travail. Néanmoins, je dirai ceci : les sujets sur lesquels on juge que les agents devraient avoir des croyances vraies peu importe leur intérêt personnel sur la question tendent à être des sujets ayant une dimension morale et une dimension communautaire. Il est tout à fait possible qu'on juge qu'un agent devrait avoir des croyances vraies sur ces questions parce qu'elles ont un impact sur nos communautés en général. Après tout, les comportements des agents avec le reste de sa communauté vont dépendre de ses croyances. Conséquemment à titre de membres de cesdites communautés, il est tout à fait crédible que nous jugions que des agents responsables au sein de nos communautés devraient partager un ensemble de croyances vraies sur ces sujets.

Dans les derniers paragraphes, nous avons traité de comment des considérations pragmatiques influencent la question de savoir si un agent devrait acquérir des croyances vraies (et minimiser ses croyances fausses) concernant certains sujets (après tout, il est clair que ce ne sont pas les seules considérations épistémiques qui déterminent la force des raisons épistémiques qui président à l'acquisition d'une croyance)¹⁵⁰. À cela s'ajoute le fait que des considérations pragmatiques viennent parfois influencer la force des données probantes qui est requise pour qu'un agent acquiert une croyance sur certain sujet. Asbjørn Steglich-Petersen présente justement un cas où des considérations pragmatiques viennent influencer ce que nous considérons être suffisant pour acquérir une croyance.¹⁵¹ Imaginons que vous devez prendre le train. Il quitte à midi et arrive à destination à midi trente. Dû à de rares problèmes mécaniques, il arrive exceptionnellement que le train quitte la gare plus tard que prévu et arrive, conséquemment, plus tard que prévu. Vous pouvez prendre un bus qui quitte à onze heures trente et arrive à midi trente, mais le fait qu'il quitte plus tôt implique un certain lot de désagréments. Maintenant, imaginons qu'une certaine journée, vous devez absolument être à destination à midi trente. Il semble que, si le fait que les problèmes mécaniques sont rares est habituellement une raison de croire que le train va partir à temps, l'importance d'avoir une

de souligner qu'il peut être adéquat d'attribuer à un agent l'objectif (ou, peut-être plus justement, d'attribuer à un agent le devoir) d'entretenir un nombre suffisant de croyances vraies et un minimum de croyances fausses concernant des sujets qu'il ne juge pas être d'importance.

¹⁵⁰ Voir, à cet effet, de Sousa, Ronald B. (1987). *The Rationality of Emotion*. MIT Press. p. 136. et Foley, Richard (1992). *Working Without a Net: Essays in Egocentric Epistemology*. New York: Oxford University Press. p. 198-201.

¹⁵¹ Steglich-Petersen, Asbjørn (2006). No Norm needed: On the aim of belief. *Philosophical Quarterly* 56 (225). p. 499.

croissance vraie sur la question fait en sorte que cette raison n'est plus une raison suffisante de croire que le train va partir à temps. Le fait que vous devez absolument être à l'heure va vous pousser à accumuler plus de données probantes afin de déterminer si le train quitte effectivement à midi (peut-être devriez-vous appeler la gare préalablement afin d'acquérir des raisons épistémiques suffisamment fortes pour croire que le train quitte à la bonne heure).¹⁵² Nous voyons donc que des considérations pragmatiques peuvent parfois déterminer non seulement si vous devriez acquérir une croyance sur un sujet, mais peuvent aussi déterminer quelle est la force requise de la part des raisons épistémiques pour devoir acquérir une croyance sur un certain sujet (ce qui qu'on appelle parfois « l'empiètement pragmatique »).¹⁵³

L'exemple du train permet de souligner une intéressante différence entre nos réactions aux raisons pratiques et aux raisons épistémiques. Nous jugeons que ce que devrait faire un agent dépend des raisons pratiques et suit vaguement la formule suivante : si un agent a plus de raisons de faire ϕ que de faire $\sim\phi$, alors l'agent devrait faire ϕ . Il n'existe pas de position mitoyenne.¹⁵⁴ Or, dans le cas des raisons épistémiques, la balance des raisons pour ou contre la vérité d'une certaine proposition ne conduit pas systématiquement à l'adoption d'une croyance. Il est toujours possible qu'il soit rationnel de la part de l'agent qu'il suspende jugement sur la proposition. Les considérations pragmatiques jouent justement sur la rationalité de suspendre jugement sur certaines questions. Il serait important de rappeler ici que dans le cas du train, le fait que vous suspendiez jugement sur la question de savoir si le train va partir à l'heure n'implique pas que vous devriez ne rien faire. En fait, la chose rationnelle à faire pourrait consister à faire *comme si* le train allait quitter en retard de la gare et, conséquemment, prendre

¹⁵² Cette position est également partagée par Jeremy Fantl et Matthew McGrath. Voir : Fantl, Jeremy & McGrath, Matthew (2002). Evidence, pragmatics, and justification. *Philosophical Review* 111 (1). p. 67-94.

¹⁵³ Ceci tend à soutenir la thèse qu'il existe un dénominateur structurel entre les normes de l'affirmation et la croyance (à savoir, le fait d'avoir recours aux raisons épistémiques comme justificatif), mais non pas un dénominateur de « commonality » (pour reprendre le terme de Brown) qui consisterait en une même exigence quant à la force des raisons épistémiques exigées pour une croyance, indépendamment du contexte. Pour une plus large discussion sur la distinction entre la « commonality » et le dénominateur structurel sur les normes de l'affirmation, voir : Brown 2012, Gerken 2011, 2014.

¹⁵⁴ La remarque n'est pas particulièrement nouvelle. À cet effet, Jonathan Dancy écrivait « One of the most striking differences between theoretical and practical rationality is that if I have sufficient practical reason for more than one option [. . .] I am rationally permitted to choose any of them, so long as they are roughly equally supported. By contrast, if I have sufficient and equally good reason for each of a set of alternative beliefs, I am not rationally permitted to choose any of them in preference to the others. » Voir : Dancy, Jonathan (2004). Enticing Reasons. dans R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler & Michael Smith (eds.), *Reason and Value: Themes From the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Clarendon Press. p. 95.

le bus. Comme nous l'avions mentionné au chapitre précédent, le fait d'adopter une proposition comme guidant notre comportement sans avancer que la proposition en question soit vraie n'est rien d'autre que d'accepter la proposition. Ceci est cohérent avec l'idée que ce sont des raisons pratiques qui déterminent ce que les agents devraient accepter. Quelques auteurs considèrent que ce qui fait la responsabilité d'un agent eu égard à ses croyances est la composante d'acceptation que l'agent entretient avec la proposition qui est crue.¹⁵⁵ Il est donc important de noter que, si la responsabilité de la croyance n'est rien d'autre que la responsabilité de l'acceptation, alors la responsabilité de la croyance doit être envisagée à l'aune des raisons pratiques. Je crois effectivement que la responsabilité de la croyance (et, conséquemment, la justification des jugements normatifs à l'endroit des agents, eu égard à leurs croyances) doit être envisagée comme relevant des raisons pratiques. Toutefois, je ne pense pas que la responsabilité de la croyance s'identifie à la responsabilité de l'acceptation. Après tout, il est facile de concevoir des situations où un agent mérite un blâme pour une certaine croyance, même s'il ne décide pas de fixer son comportement en fonction de cette croyance. Prenons l'exemple suivant, tiré de Bondy¹⁵⁶ :

Un cas de duplicité

Claire a été élevée dans un environnement particulièrement raciste et elle a finalement acquis la croyance qu'elle appartient à une race supérieure à toutes les autres. Elle a toujours tenu cette croyance comme quelque chose de très personnel et s'en sert fréquemment comme prémisses dans ses délibérations sur comment agir avec autrui. Éventuellement, Claire entre à l'université et se rend compte que sa croyance raciste n'a aucune base évidentielle. Même si elle est incapable de se débarrasser de sa croyance qu'elle est d'une race supérieure, elle décide de ne plus prendre cette croyance comme prémisses dans ses délibérations portant sur comment agir avec autrui.

Bondy considère qu'un agent qui entretient une croyance raciste mais n'entretient jamais une attitude d'acceptation concernant la proposition raciste qu'il croit n'est pas blâmable pour sa croyance, citant *Un cas de duplicité* en exemple. Malheureusement, je ne pense pas qu'une

¹⁵⁵ Voir : Bondy, Patrick (2015). Epistemic Deontology and Strong Doxastic Voluntarism: A Defense. *Dialogue* 54 (4). p. 747-768.

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 748.

telle expérience de pensée soit convaincante. Après tout, même si l'agent en question décide de ne pas accepter une proposition raciste dans ses délibérations sur comment agir avec autrui dans le futur, il est douteux qu'il puisse maintenir une telle résolution très longtemps. Il est caractéristique de la notion d'acceptation qu'il s'agit d'une façon temporaire de gérer sa conduite. Mais même à supposer que l'agent que considère Bondy pourrait maintenir une façon de se conduire qui n'accepte pas les propositions racistes qu'il croit, il est à peu près certain que le comportement de l'agent va être modulé par ses croyances racistes, ne serait-ce qu'au niveau inconscient.¹⁵⁷ Pour le dire autrement, le fait que la croyance est une façon de se représenter le monde fait en sorte qu'elle joue un rôle crucial dans notre comportement, même inconsciemment (chose que la notion d'acceptation ne peut pas accomplir). Ceci renforce la thèse que la croyance peut être un objet de jugements normatifs, indépendamment des propositions que l'agent accepte.

Il est toutefois possible que vous ayez, comme moi, l'impression qu'il n'est pas tout à fait clair que Claire soit blâmable pour sa croyance raciste. Il faut définitivement connaître plus de détails à *Un cas de duplicité* pour déterminer ceci. Laissez-moi en ajouter quelques-uns afin de voir où nos intuitions nous portent. Imaginons que Claire n'a pas été très diligente dans son enquête concernant les propositions racistes qu'elle croit. Elle s'est rapidement rendu compte que sa croyance ne serait pas soutenue par les données et décide de ne pas pousser sa recherche, qui l'aurait probablement conduite à constater que sa croyance était non seulement infondée, mais carrément erronée. Le fait que sa croyance soit bien intégrée à sa vision du monde sous-entend que la force des raisons épistémiques requise pour réussir à faire abandonner sa croyance est très élevée. Conséquemment, si Claire n'a pas poussé son enquête suffisamment en profondeur et qu'en vertu de cela elle maintient sa croyance raciste, alors il semble tout à fait acceptable d'avancer que Claire est blâmable pour sa croyance raciste. Encore une fois, le fait que Claire n'accorde pas d'importance à la remise en question de sa croyance, ou n'accorde pas d'importance au fait d'avoir une croyance juste sur cette question, n'est pas une excuse pour son comportement ou pour sa croyance (comme nous l'avons vu dans le cas de *Sur la rive*). Alternativement, on pourrait imaginer que Claire a été absolument diligente dans son enquête.

¹⁵⁷ Moule, J. (2009). Understanding unconscious bias and unintentional racism. *Phi Delta Kappan*, 90 (5). pp. 320-326.

Elle a obtenu toutes les informations disponibles, et pourtant, elle maintient sa croyance. Il m'apparaît que si Claire maintient sa croyance raciste, peu importe la force des raisons épistémiques auxquelles elle est confrontée, alors sa croyance tient vraisemblablement plus de la lubie que d'une croyance standard. Conséquemment, s'il est absolument impossible que Claire perde sa croyance raciste, alors il ne semble pas qu'elle soit responsable de sa croyance qui semble plus tenir de la lubie que de la croyance comme elle se présente à nous habituellement. En terminant, j'aimerais souligner que mon propos ici ne porte spécifiquement que sur la croyance de Claire. Je laisse en suspens la question de si Claire est responsable (et blâmable) de son comportement raciste si ce dernier découle d'une croyance qui tient de la lubie.

Je vais conclure cette section sur le rôle des considérations pragmatiques dans l'établissement de nos objectifs épistémiques avec ceci : en plus du fait que les raisons pratiques permettent d'établir les enjeux qui sont suffisamment d'intérêt pour que les agents entretiennent des croyances à leurs sujets, et en plus d'établir occasionnellement la force des raisons épistémiques requises pour qu'un agent acquière une certaine croyance¹⁵⁸, les raisons pratiques peuvent également déterminer quelles sont les croyances que nous devrions avoir. Ou, plutôt, il conviendrait de dire que les raisons pratiques déterminent quelles sont les croyances que nous devrions avoir, d'un certain point de vue. La plupart des auteurs s'entendent pour dire que les raisons pratiques déterminent à tout de moins quelles sont les croyances qui seraient utiles à l'agent, ou quelles sont les croyances qu'un agent devrait acquérir d'un point de vue pragmatique. Il est aisé de fournir des exemples où les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire sont en conflit. Pour reprendre un exemple célèbre, imaginons qu'un individu vous offre une somme faramineuse pour que vous croyiez que les États-Unis sont encore une colonie de l'Angleterre.¹⁵⁹ Vous avez une raison pratique d'avoir ladite croyance et des raisons

¹⁵⁸ Il est important de noter que les considérations pragmatiques de cet ordre forment un lot curieux au sein des raisons pratiques. En effet, il ne semble pas qu'il s'agisse de raisons à propos desquelles un agent peut volontairement monter ses critères de raisons épistémiques exigées pour acquérir ses croyances. Pour revenir à l'exemple du train, il semble que les considérations pragmatiques ont un effet sur l'agent en ce sens que ce dernier ressent plus de crainte à l'idée de manquer le train, ce qui, à son tour, pousse l'agent à exiger plus de données probantes pour sa croyance que le train va quitter à la bonne heure. Pour ainsi dire, les considérations pragmatiques ont un effet sur l'incertitude (ou le sentiment de crainte de l'agent) d'une façon qui est hors du contrôle de l'agent. Il est donc tout à fait crédible que ce que Steglich-Petersen a qualifié de considérations pragmatiques ne soit pas des raisons pratiques normatives, mais plutôt des raisons explicatives.

¹⁵⁹ Initialement présenté par William Alston puis par Chrisman. Voir : Alston, William P. (1988). The deontological conception of epistemic justification. *Philosophical Perspectives* 2. p. 257-299. et Chrisman, Matthew (2008). Ought to Believe. *Journal of Philosophy* 105 (7). p. 346.

épistémiques de ne pas l'avoir. Nous rediscuterons de cette opposition dans quelques pages, mais il suffit pour mon propos ici de souligner que les raisons pratiques peuvent déterminer en un certain sens ce que vous devriez croire (et même, je défendrai que seules les raisons pratiques déterminent ce que vous devriez croire, au sens normatif du terme).

Il appert que l'une des questions qui est associée de très près au thème des influences des raisons pratiques et des raisons épistémiques sur les croyances est celle du contrôle que les agents possèdent à l'endroit de leurs croyances. Avant d'aller de l'avant, il importe de faire un bref retour sur le thème de la cible de la croyance qui a débuté ce chapitre. Nous avons vu que la métaphore de la cible de la croyance peut être entendue de multiples façons. Il n'était pas mon dessein de traiter de toutes les façons dont on peut entendre cette métaphore, seulement des quelques interprétations qui fixent un objectif (que ce soit à la croyance ou au processus de formation de croyance et, indirectement, à l'agent) tel que nous pourrions déterminer en vertu de quoi un agent devrait entretenir une croyance. Comme j'espère l'avoir montré, du fait que la croyance ou le processus de formation de croyance ait une certaine visée, il ne suit pas que l'agent ayant lesdites croyances ou le processus psychologique de formation de croyances possède lui-même les objectifs en question. En fait, il semble plutôt que les objectifs que les agents possèdent, eu égard à leurs croyances, sont largement contraintes par des objectifs pratiques. Il est, pour ainsi dire, faux de dire que la question « quels sont nos objectifs, eu égard à nos croyances? » admet simplement la réponse « avoir un maximum de croyances vraies et un minimum de croyances fausses ». Non seulement cette réponse peut être remise en question (comme l'exemple de Alston et Chrisman le suggère), mais cette réponse est simplement insuffisante si elle n'inclut pas une sérieuse réflexion sur les considérations pragmatiques de croire. Après tout, ce sont des considérations pragmatiques qui déterminent sur quels enjeux nous devrions avoir des croyances et quelle est la force des raisons épistémiques requise pour former une croyance. Les objectifs épistémiques que nous possédons semblent largement déterminés par des raisons pratiques de croire.

2.2 L'involontarisme doxastique

C'est un lieu commun au sein de la littérature sur l'éthique de la croyance d'avancer que nous n'avons pas de contrôle sur nos croyances ou, à tout de moins, aucun contrôle qui se laisserait comparer au contrôle que nous avons à l'endroit de nos actions. J'aimerais, dans cette section, traiter de la position très populaire de l'involontarisme doxastique. Cette position se comprend de multiples façons. Certains auteurs avancent que nous n'avons aucun contrôle sur nos croyances, d'autres avancent que nos croyances ne sont pas sous le contrôle de la volonté, d'autres, finalement, avancent que les croyances ne peuvent être motivées que par des raisons épistémiques et non des raisons pratiques. Après avoir présenté une esquisse adéquate de l'involontarisme doxastique, nous nous pencherons sur comment les auteurs interprètent la responsabilité de la croyance dans ce contexte.

2.2.1 L'involontarisme doxastique : une vérité conceptuelle?

La métaphore de Williams, « la vérité est la cible de la croyance » est, comme nous l'avons vu, le plus communément entendue comme affirmant que la croyance est un état mental dont la formation est contrainte par des considérations portant sur la vérité des propositions soumises à l'attention de l'agent. Une telle interprétation tendrait à expliquer pourquoi la formation de croyance n'est pas sous notre contrôle volontaire immédiat, position qui était d'ailleurs partagée par Williams lui-même.¹⁶⁰ Pour ainsi dire, la raison pour laquelle nos croyances ne sont pas sous notre contrôle volontaire direct est que nos croyances ont une visée qui est indépendante de ce qui est désiré par la volonté, nommément, la vérité. Ceci se manifeste par le fait que nos croyances sont soumises aux données probantes et ne peuvent être usuellement produites qu'à leur contact.¹⁶¹

¹⁶⁰ Williams, Bernard. (1973). Deciding to believe. dans Bernard Williams (ed.), *Problems of the Self*. Cambridge University Press. p. 136-151.

¹⁶¹ Dans le cadre spécifique du débat sur la cible de la croyance, il fut débattu que le fait que nous sommes soumis au pouvoir des données probantes conduit justement au fait que la vérité n'est pas la cible de la croyance. Pour David Owens, les buts ont comme caractéristique intrinsèque de pouvoir entrer en conflit les uns les autres de telle sorte qu'un agent puisse résoudre ledit conflit. Ceci ne semble pas possible si nous n'avons aucun contrôle sur nos croyances autres que suivre les données probantes. Pour une plus large discussion, voir Owens (2003) et Steglich-

Cette thèse, l'« involontarisme doxastique », a besoin d'être clarifiée. En effet, il n'est pas évident que nos croyances ne peuvent pas être sous notre contrôle volontaire direct. Selon une large famille de philosophe, l'affirmation que nous ne puissions croire à volonté est une vérité conceptuelle exprimée par la métaphore de Williams.¹⁶² Toutefois, il apparaît que des contre-exemples à une telle formulation de l'involontarisme doxastique peuvent être avancés. Prenons un exemple offert par Rik Peels :

« Imagine that it is the year 2154 and that I partake in an experiment of Dr. Transparent's, a famous neuroscientist. For decades, Dr. Transparent has been working on mind-reading and a few years ago he developed a technique that, he claims, perfectly reads off people's states of mind. Hundreds of articles in *Nature* and *Science* have been devoted to Dr. Transparent's work on this issue, and the vast majority of scientists are now convinced that Dr. Transparent's technique virtually perfectly reliably reads off people's states of mind. I am a scientist myself and I belong to that vast majority. In the experiment, Dr. Transparent sincerely promises me that, if I come to believe within a minute that he will give me \$10, he will give me \$10, and that, if I do not come to believe within a minute that he will give me \$10, he will not give me \$10. Now imagine that the experiment goes as follows:

I am a little low on cash, so I desire to receive \$10. I consider whether I believe that Dr. Transparent will give me \$10 and am immediately introspectively aware that I do not. However, I then realize that, as soon as I believe that I will receive \$10, I will in fact receive \$10. Or, to be slightly more precise, if I acquire that belief, I will most likely receive the reward and, therefore, hold a true belief. (I say that it is most likely rather than that it is guaranteed, because Dr. Transparent may suddenly die or a fire might start in the room, forcing us to leave immediately, and so forth.) In other words, I realize that, if I come to believe that I will receive \$10, that belief will be true. After all, Dr. Transparent's mind-reading is perfectly reliable and he is an honest man who will keep his promise. Since I desire to receive \$10, I choose to believe that I will receive \$10. I realize that I hold this belief because I have chosen to acquire it; but that does not undermine my belief that I will receive \$10. All of this happens within a minute. Looking at his brain scanner,

Petersen (2009) : Owens, D. J. (2003). Does Belief Have An Aim?, *Philosophical Studies*, no. 115. pp. 283-305., Steglich-Petersen, A. (2009), Weighing the aim of belief, *Philosophical studies*. pp. 395-405.

¹⁶² En plus de Bernard Williams, notons que Brian O'Shaughnessy 1980, Dion Scott-Kakures 1994, Jonathan Adler 2002, Jennifer Church 2002, Masahiro Yamada 2012 et Andrei Buckareff 2014 souscrivent à une telle position. Voir :

O'Shaughnessy, Brian (1980). *The Will: A Dual Aspect Theory (2 Vols.)*. Cambridge University Press., Scott-Kakures, Dion (1994). On belief and the captivity of the will. *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1). pp. 77-103., Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. MIT Press., Church, Jennifer (2002). Taking it to Heart. *The Monist* 85 (3). pp. 361-380., Yamada, Masahiro (2012). Taking aim at the truth. *Philosophical Studies* 157 (1). pp. 47-59., Buckareff, Andrei A. (2014). Deciding to Believe Redux. dans Jonathan Matheson Rico Vitz (ed.), *The Ethics of Belief: Epistemic Norms and Social Contexts*. Oxford University Press. pp. 33-50.

Dr. Transparent notices that I have come to believe that I will receive \$10 and he therefore gives me \$10. »¹⁶³

Maintenant, plusieurs choses sont à dire concernant cette expérience de pensée. Je suis d'accord avec Peels qu'il s'agit d'un contre-exemple à la version la plus forte de l'involontarisme doxastique, en tant que cette dernière avance la position suivante :

ID₁ : Il est conceptuellement impossible d'avoir un contrôle volontaire immédiat sur la formation d'une croyance.

Néanmoins, il n'est pas clair que l'expérience de pensée de Peels réfute cette variante de la thèse de l'involontarisme doxastique :

ID₂ : Il est conceptuellement impossible de croire une proposition par le seul exercice de la volonté.

Il est bien important de voir en quoi ID₁ et ID₂ ne sont pas équivalents. Pour voir ceci, prenons en considération l'impact des données probantes sur la formation d'une croyance. Selon ID₁, il est impossible qu'une croyance soit formée via l'effort direct de la volonté à l'endroit d'une proposition qui pourrait être soutenue par des données probantes. Dans le cas de ID₂, il est soutenu qu'il est impossible qu'une proposition soit cru par le *seul* pouvoir de la volonté, c'est-à-dire, un acte de la volonté qui s'effectuerait sans égard à ce qu'indiquent les données probantes. Revenons donc à l'exemple du Dr Transparent. Dans la situation qui nous est présentée, il m'apparaît clair que la raison en vertu de laquelle nous pourrions croire que nous allons recevoir 10\$ est que nous savons que la machine du Dr Transparent est extrêmement fiable et que nous savons que la proposition que nous allons croire sera vraie en vertu du fait que nous allons croire cette dite proposition. Il s'ensuit que nous avons des données probantes à l'effet que i., si nous croyons que nous allons recevoir 10\$, alors il sera vrai que nous allons recevoir 10\$ et, ii., si nous ne croyons pas que nous allons recevoir 10\$, alors il sera vrai que nous n'allons pas recevoir 10\$. Dans l'exemple de Peels, nous pouvons donc croire via un effort de la volonté, à condition que nous ayons des raisons de croire que le contenu propositionnel de la croyance à venir sera vrai en vertu de cet acte de volonté. Il s'ensuit donc que, de l'exemple de Peels, deux conclusions peuvent être tirées. Premièrement, il est vrai que nous pouvons (dans

¹⁶³ Peels, Rik (2014). Believing at Will is Possible. *Australasian Journal of Philosophy* 93 (3). pp. 529-530.

des conditions qui ne se présentent pratiquement jamais dans notre quotidien) croire par un acte de la volonté. Deuxièmement, il n'est pas vrai que nous pouvons croire par le *seul* pouvoir de la volonté : il faut que l'attitude doxastique vers laquelle notre volonté souhaite nous guider soit soutenue par des raisons épistémiques (ou une absence de raison épistémique dans le cas de la suspension du jugement). Ceci a pour effet de circonscrire la position de l'involontarisme doxastique. Le fait qu'on ne puisse pas croire à volonté n'est pas une vérité conceptuelle caractérisant la notion de croyance, mais une vérité portant sur nos présentes conditions psychologiques et sur le fait que croire à volonté demande i., que le fait de croire *p* soit directement lié aux conditions de vérité en vertu desquelles *p* est vrai, ii., que les conditions de vérité de la croyance soient liées à la volonté de l'agent et, iii., que i. soit un fait connu de la part de l'agent. Comme le souligne Peels, ceci veut dire qu'un certain nombre de philosophes se trompent lorsqu'ils envisagent le fait de croire à volonté comme étant le fait de croire une proposition sans égard à la vérité de celle-ci.¹⁶⁴ Dans le cadre des débats qui touchent à la cible de la croyance, la précédente discussion invite à nuancer la métaphore de Williams. Le fait que « la vérité est la cible de la croyance » ne veut pas dire que la croyance ne peut pas être acquise via un acte de la volonté, mais voudrait plutôt signifier que la formation de la croyance est tout de même soumise à la force des données probantes.¹⁶⁵

Dans cette même veine, il pourrait être avancé que nous ne pouvons former des croyances uniquement qu'en vertu d'un processus qui est sensible à ce qui rend le contenu de nos croyances vraies. Ceci est notamment défendu par Masahiro Yamada dans son article « Taking Aim at the Truth » où il avance que :

« S forms the belief that *p* only if S forms a propositional attitude that *p* such that the processes constituting the formation of the propositional attitude are responsive to what facilitates the formation of a propositional attitude whose content is true. »¹⁶⁶

¹⁶⁴ Théories notamment défendues par Bernard Williams 1973, Murray Clarke 1986, Keith Frankish 2007, et Kieran Setiya 2008. Voir : Clarke, Murray (1986). Doxastic voluntarism and forced belief. *Philosophical Studies* 50 (1). pp. 39-51., Frankish, Keith (2007). Deciding to Believe Again. *Mind* 116 (463). pp. 523-547., Setiya, Kieran (2008). Practical knowledge. *Ethics* 118 (3). pp. 388-409.

¹⁶⁵ Que la formation des croyances soit soumise au pouvoir des données probantes est une thèse largement acceptée. La plupart des auteurs soutiennent qu'il s'agit d'une vérité conceptuelle caractérisant la croyance, mais il existe des auteurs soutenant que cette caractéristique des croyances est une vérité contingente à notre psychologie. Cette position est défendue par Jennie Louise. Voir : Louise, Jennie (2009). Correct Responses and the Priority of the Normative. *Ethical Theory and Moral Practice* 12 (4). p. 360.

¹⁶⁶ Yamada, Masahiro (2012). Taking aim at the truth. *Philosophical Studies* 157 (1). p. 58.

Il est important de noter qu'une telle formulation n'est pas adéquate. Le processus en vertu duquel le contenu de notre attitude propositionnel est réceptif à ce qui rend le contenu de notre attitude propositionnelle vraie doit posséder des caractéristiques telles que, non seulement elles facilitent la formation d'attitude propositionnelle dont le contenu est vrai, mais sont également connues de l'agent comme ayant cette capacité. Pour illustrer mon point, je vous invite à reconsidérer la thèse de Yamada. Il appert que si nous devions pouvoir acquérir des croyances en vertu du seul fait que le processus d'acquisition de croyance favorise l'acquisition de croyances vraies, alors nous devrions être capable d'acquérir des croyances provoquant des prophéties autoréalisatrices sur la seule base qu'elles peuvent provoquer par elle-même le fait d'avoir un contenu vrai. Or, il est clair que nous n'acquérons pas des croyances provoquant des prophéties autoréalisatrices seulement parce qu'elles auront un contenu propositionnel vrai. Dans une large mesure, il ne suffit pas que nous acquérions des croyances selon n'importe quel processus qui favorise l'acquisition de croyances vraies. Seulement les données probantes dont l'agent a conscience peuvent provoquer l'acquisition de croyance. Pour ainsi dire, la position présentée par Yamada est trop forte : notre processus de formation de croyance n'est pas sensible à tout ce qui favorise l'acquisition d'une attitude propositionnelle dont le contenu est vrai. Ceci est seulement le cas des données probantes (ou de leur absence, dans le cas de la suspension du jugement).

Mais n'est-il pas vrai que l'exemple du Dr. Transparent présenté par Peels présente un cas où nous acquérons une croyance justement parce que nous sommes sensibles au fait qu'acquérir une croyance va réussir à faire d'elle une croyance vraie? Certainement. Toutefois, il convient de souligner une importante nuance. Dans la large majorité des cas de prophéties autoréalisatrices, nous ne sommes pas conscients que posséder une certaine croyance p va faire de cette croyance une croyance vraie et, conséquemment, ce n'est généralement pas en vertu du fait que nous allons réaliser le contenu de notre croyance que nous acquérons ladite croyance. Dans le cas du Dr Transparent, c'est parce que nous avons des raisons épistémiques de croire que le fait de croire p va rendre p vrai. Nous voyons donc que ce qui provoque la formation d'une croyance dans le cas du Dr Transparent n'est pas seulement le fait qu'acquérir la croyance en question va provoquer une prophétie autoréalisatrice, mais c'est également en vertu du fait que l'agent sait qu'acquérir la croyance en question va provoquer une prophétie autoréalisatrice.

De plus, il existe, comme le souligne Brian Talbot, des raisons pratiques qui favorisent la formation de croyances vraies. Supposons qu'on vous menace de mort si vous ne croyez pas une certaine proposition et qu'être en vie favorise l'acquisition de croyances vraies, alors il suit que le fait qu'on vous menace de mort est une raison de croire qui favorise l'acquisition des croyances vraies.¹⁶⁷ Il apparaît, ainsi donc, que le processus de formation de croyance n'est pas sensible à *toutes* les considérations qui font en sorte que la croyance acquise est une croyance vraie, mais seulement les considérations qui comptent comme des données probantes qui sont soumises à l'attention de l'agent. Ceci est cohérent avec l'idée que seules les raisons épistémiques peuvent causer des croyances et que ces raisons sont spécifiquement connues de l'agent, comme nous l'avons défendu au chapitre précédent.

Comme nous l'avons vu dans les dernières pages, le lien entre la volonté et la formation de croyances exige une présentation nuancée. Ma conclusion est que les agents peuvent croire volontairement l'une de deux croyances incompatibles si l'agent sait que la croyance qui résulterait de cet acte de volonté serait vraie (une condition qui, lorsque connue par l'agent, constitue une donnée probante pour lui de croire l'une ou l'autre des propositions incompatibles). Il est important, toutefois, de ne pas exagérer l'importance des cas de prophéties auto-réalisatrices conscientes : de telles situations sont si marginales dans nos vies quotidiennes que la phénoménologie de notre formation de croyance en est habituellement une où nous n'avons pas de contrôle sur leur formation. L'exemple de Peels, à tout le moins, nous indique que l'involontarisme doxastique n'est pas une vérité conceptuelle de la formation de croyance, mais une contingence du monde.

2.2.2. Sur les croyances « correctes »

Étant donné que nous acceptons l'involontarisme doxastique comme vérité contingente de la formation de nos croyances, comment est-ce que nous pouvons établir la justesse de nos jugements normatifs concernant nos croyances? Plusieurs stratégies sont possibles. Comme nous l'avons vu, plusieurs auteurs ont cherché à identifier un objectif constitutif à la formation

¹⁶⁷ Talbot, Brian (2014). Truth promoting non-evidential reasons for belief. *Philosophical Studies* 168 (3). p. 599-600.

de la croyance dans le cadre de l'interprétation de la métaphore de la cible de la croyance. Échouer à remplir cet objectif pourrait justifier un blâme, que nous ayons un contrôle volontaire ou non sur la formation de nos croyances. Nous avons vu également que cette stratégie, lorsqu'elle puise ses ressources dans l'évolutionnisme psychologique ou dans l'usage du principe de charité interprétatif, ne réussit pas à attribuer à l'agent lui-même l'objectif d'avoir des croyances vraies.

Une autre stratégie qui peut être envisagée à l'effet que nous pouvons porter des jugements normatifs sur les agents concernant leurs croyances (et qui est compatible avec la thèse de l'involontarisme doxastique) est d'avancer que les croyances ont des normes qui les constituent. Une interprétation fort commune de la « cible de la croyance » est d'avancer, simplement, que les croyances correctes sont les croyances vraies.¹⁶⁸ Puisque le terme « correct » est un qualificatif normatif, il suit qu'il existe une normativité intrinsèque au fait d'acquérir des croyances vraies.¹⁶⁹ Maintenant, aux fins de discussion, supposons la norme suivante :

NV : La croyance que p est correct si et seulement si p est vrai.¹⁷⁰

Les défenses de NV reviennent habituellement à avancer que puisque la formation de la croyance est soumise à des contraintes qui ont pour objectif de former une croyance vraie (à savoir, que nous ne pouvons faire appel qu'à des raisons épistémiques lorsque nous nous demandons si p est le cas), la norme qui détermine si une croyance est correcte est celle qui guide les contraintes de délibération et de formation de croyance.¹⁷¹

Supposons qu'il existe une norme constitutive de la croyance telle qu'elle permet de rendre compte du fait que seules les croyances ayant un contenu propositionnel vrai sont des croyances dites « correctes ». Plusieurs objections peuvent être avancées à l'endroit d'une telle

¹⁶⁸ Une position qui inclut, et ne se limite pas, à Thomson 2008, Wedgwood 2002, Shah & Velleman 2005. Voir : Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court., Wedgwood, Ralph (2002). The aim of belief. *Philosophical Perspectives* 36 (s16). pp. 267-97., Shah, Nishi & Velleman, David J. (2005). Doxastic deliberation. *Philosophical Review* 114 (4). pp. 497-534.

¹⁶⁹ Wedgwood, Ralph (2002). The aim of belief. *Philosophical Perspectives* 36 (s16). p. 274. Notons que, a contrario, Judith Thomson ne considère pas que le caractère correct d'une croyance est une propriété évaluative positive. Voir : Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court. p. 119.

¹⁷⁰ Shah, Nishi (2006). A new argument for evidentialism. *Philosophical Quarterly* 56 (225). p. 489.

¹⁷¹ Shah, Nishi & David Velleman, J. (2005). Doxastic deliberation. *Philosophical Review* 114 (4). p. 502.

norme en tant que telle et en tant qu'une telle norme implique que nous devrions croire ce que nous indique les données probantes.¹⁷² Débutons par la première catégorie de critique.

L'une des caractéristiques de la notion de ce qui est correct est que cette propriété est une propriété binaire. Quelque chose est soit correct, soit incorrect et ceci est parfaitement exemplifiée par NV : si la croyance est fausse, alors elle est incorrecte et si elle est vraie, alors elle est correcte. Le problème d'une telle suggestion, c'est qu'elle ne permet pas de rendre compte des croyances partielles. Les croyances partielles, que nous avons très brièvement décrites au cours du chapitre précédent, sont une façon d'interpréter l'attitude doxastique que sont les croyances des agents en fonction du degré de crédence que l'agent accorde à une proposition. Au lieu d'accorder un état mental binaire à un agent du genre « S croit que p » ou « S ne croit pas que p » (une interprétation de la notion de croyance qui est souvent qualifiée comme étant celle des « croyances pleines »)¹⁷³, nous pouvons attribuer aux agents des attitudes doxastiques aux agents qui s'échelonnent par degrés. Dans l'élaboration des croyances partielles, deux options sont généralement mises de l'avant. La première est d'attribuer aux agents, pour chaque croyance, une valeur de probabilité subjective entre 0 et 1 (où 1 représente la certitude que la proposition est vraie, 0 la certitude que la proposition est fausse et 0.5 le fait que l'agent considère qu'il est aussi possible que la proposition sous étude soit vraie qu'elle soit fausse)¹⁷⁴. À cet effet, nous pouvons adopter le calcul des probabilités de Karl Popper pour attribuer des fonctions de probabilités subjectives aux agents.¹⁷⁵ Nous pouvons définir le degré de confiance d'un agent à l'endroit d'une proposition p comme étant la fonction de probabilité

¹⁷² Une première critique sur laquelle nous ne nous attarderons pas, mais qui mérite mention consiste en le fait de souligner que l'emploi du terme correct serait ici un terme galvaudé au point où il n'apporte plus rien d'intéressant à la discussion. Ce point fut soulevé par Krister Bykvist et Anandi Hattiangadi. Pour une discussion, voir : Bykvist, Krister & Hattiangadi, Anandi (2007). Does thought imply ought? *Analysis* 67 (4). p. 277–285. et Whiting, Daniel (2010). Should I Believe the Truth? *Dialectica* 64 (2). p. 213-224.

¹⁷³ Frankish, Keith (2009). Partial Belief and Flat-out Belief. In Franz Huber & Christoph Schmidt-Petri (eds.), *Degrees of Belief*. Springer. p. 75-93.

¹⁷⁴ Notons que, selon notre présentation des fonctions de probabilité subjective, la valeur « 1 » représente la certitude. Il convient de souligner donc que notre emploi de la notion de certitude se déduit de l'ensemble des croyances présentes chez l'agent à un certain temps t . Cette façon de comprendre la notion de certitude, toutefois, peut être mise au défi, voir, par exemple Unger, Peter (1971). A defense of skepticism. *Philosophical Review* 80 (2). p. 198-219. et Unger, Peter (1975). *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford University Press. Je n'ai pas la prétention de traiter des excellents arguments de Unger ici, mais je noterai néanmoins ceci : si d'aventure l'état de certitude est un état impossible à atteindre, il nous est alors tout à fait possible de comprendre la valeur de probabilité subjective « 1 » comme référant au niveau de confiance le plus élevé que l'agent peut *possiblement* atteindre.

¹⁷⁵ Voir l'appendice de Popper, Karl R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge.

suivante : $P(p|C) = [0, 1]$, où C représente l'ensemble des croyances que l'agent possède. Ainsi, par exemple, le degré de confiance qu'un agent accorde au fait que p réfère au même objet que p sera présenté comme étant $P(p = p|C) = 1$ (puisque'il n'existe pas d'ensemble C tel qu'il pourrait être faux qu'une proposition n'ait pas la même valeur de vérité qu'elle-même). A contrario, une contradiction manifeste aurait une fonction de probabilité de zéro : $P(p \wedge \sim p|C) = 0$. Un problème classique avec une telle attribution de probabilité subjective, comme le souligne Charles Morgan¹⁷⁶, est que nous avons généralement énormément de mal à attribuer une valeur numérique à nos croyances, problème qui était déjà mentionné dans le modèle de probabilité comparative de Rudolf Carnap.¹⁷⁷ Une solution à ce problème consiste à ne pas attribuer de pourcentage clair à nos croyances, mais plutôt de s'attribuer des niveaux de confiance par paliers. À titre d'exemple seulement, les croyances d'un agent pourraient être regroupées dans des ensembles représentant les croyances à propos desquelles l'agent est « confiant », « hautement confiant », « certain », etc. Une telle option évite également les écueils soulevés par Morgan et Carnap.¹⁷⁸

Il est important de comprendre que l'interprétation de nos croyances selon le modèle des croyances partielles n'est pas une interprétation incompatible avec celle des croyances pleines. Il ne s'agit que d'une interprétation de la notion de croyance qui cherche à être plus précise que celle des croyances pleines et qui tentent d'expliquer le phénomène des différents niveaux de confiance que nous ressentons à l'endroit de nos diverses croyances. En ce sens les notions de croyances partielles et de croyances pleines décrivent le même phénomène, mais selon deux façons distinctes d'en parler. Il convient donc de souligner qu'une bonne théorie des normes de la croyance devrait pouvoir théoriquement se modifier pour pouvoir traiter de croyances

¹⁷⁶ Morgan, Charles (2002). « Les probabilités comparatives comme fondements de la logique ». *Carnap aujourd'hui*. trad. F. Lepage, Collection Analytique, vol. 14. Éditions Bellarmin. p. 179-180.

¹⁷⁷ Carnap, Rudolf (1962). *Logical Foundations of Probability*. 2e édition. Chicago University of Chicago Press. p. 428.

¹⁷⁸ Une autre solution à ces problèmes pourrait être de s'engager dans une représentation du degré de confiance de l'agent à l'endroit d'une proposition en fonction de paris comparatifs : au lieu d'exiger des agents de fixer un pourcentage à leur « degré de confiance », une option est de demander aux agents de parier sur l'une de deux propositions soumises à leur attention. Idéalement, à force de comparer les croyances d'un agent les unes avec les autres, et en fixant un degré de confiance de 1 aux tautologies évidentes et un degré de confiance de 0 aux contradictions évidentes, il devrait être possible de fixer une fonction de probabilité subjective et comparative au degré de confiance qu'un agent accorde à chacune des croyances qu'il possède. Cette méthode est en ligne avec les solutions au problème de l'attribution de fonction de probabilité subjective qui ont été présentées par de Finetti (1937), Ramsey (1964), Savage (1960).

partielles.¹⁷⁹ Ceci est suggéré par le fait que les croyances pleines et les croyances partielles renvoient au même état mental et que l'acquisition d'une croyance, de même que le fait d'acquérir un plus haut degré de confiance en une proposition, répondent tous deux aux mêmes exigences épistémiques. Par exemple, supposons que nous adoptons une théorie des normes de la croyance qui avance que vous ne devriez avoir que des croyances justifiées, et justifiées selon un modèle cohérentiste. Selon une telle proposition, nous pourrions avoir un modèle qui décrit en vertu de quoi nous devrions acquérir une croyance et en vertu de quoi nous devrions acquérir une plus haute confiance à l'endroit d'une certaine proposition. Ceci s'exemplifie bien avec la notion de justification qui appert pouvoir être décrite selon une analyse binaire (justifiée/non-justifiée) ou selon un échelonnement par degrés (bref, des degrés de justification).¹⁸⁰

Je ne souhaite pas faire de la notion de croyance partielle un aspect essentiel de mon argumentation. Mais nous pouvons aisément voir en quoi NV ne permet pas de rendre compte de cette interprétation des croyances. Alors que la notion de justification peut s'adapter pour traiter des croyances partielles, la notion de ce qui est correct ne peut pas le faire. La notion de ce qui est « correct » est une propriété exclusivement binaire. En effet, on voit mal comment une croyance partielle pourrait être plus ou moins correcte qu'une autre croyance partielle si le critère d'attribution de ces qualificatifs est si la croyance en question est vraie. Ceci m'apparaît être un problème puisque NV ne peut donc pas être modifié pour pouvoir adéquatement traiter des croyances partielles.

Ralph Wedgwood, toutefois, offre une réponse à cette objection en suggérant l'intégration de ce qu'il qualifie de « degrés d'incorrection ». ¹⁸¹ Plus un agent a un haut niveau de confiance en une proposition fausse, plus sa croyance est incorrecte et, inversement, plus un agent a un bas niveau de confiance à l'endroit d'une proposition vraie, plus sa croyance est incorrecte. Malheureusement, une telle réponse au problème des croyances partielles conduit à des conclusions peu intuitives. Il devrait apparaître dès maintenant que, selon une interprétation

¹⁷⁹ À titre d'exemple, j'invite la lectrice ou le lecteur à examiner l'évidentialisme défendu par Jonathan Adler. Voir : Adler, Jonathan E. (1999). The ethics of belief: Off the wrong track. *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1). p. 267–285.

¹⁸⁰ Betz, Gregor (2012). On Degrees of Justification. *Erkenntnis* 77 (2). p. 237-272.

¹⁸¹ Wedgwood, Ralph (2013). Doxastic Correctness. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 87 (1). pp. 217-234.

des croyances partielles comme ayant des degrés d'incorrection, il suit que les seules croyances strictement correctes sont celles où l'agent possède un degré de confiance maximal à l'endroit de la proposition crue. Autrement dit, les seules croyances correctes de l'agent sont celles à propos desquelles la probabilité subjective de l'agent est $P(p|C) = 0$ ou $P(p|C) = 1$. Considérant que nous n'avons que très rarement des croyances reflétant une confiance absolue en une proposition, il suit que nous n'aurions, selon la suggestion de Wedgwood, que très peu de croyances correctes. Ceci, bien sûr, est hautement contre-intuitif.

Ceci étant dit, il est tout à fait possible que vous considériez que NV est quand même une norme crédible. Après tout, comme nous l'avons soulevé, de nombreux auteurs y souscrivent. J'aimerais maintenant montrer que même si nous acceptons NV comme dévoilant l'utilisation adéquate du terme « correct » quant à nos croyances, il est douteux que ceci nous conduise à la conclusion que nous ne devrions croire que des propositions vraies (en tant que cet impératif justifierait les jugements normatifs portés à l'endroit des agents, eu égard à leurs croyances).

Premièrement, il est important de noter que le terme « correct », même s'il est un terme normatif, est un terme normatif particulièrement faible. Il est aisément concevable que même si seules les croyances vraies sont les croyances correctes, il puisse être le cas que vous deviez acquérir des croyances fausses. Supposons, avec Wedgwood que la formation de croyance peut être conçue comme une activité à propos de laquelle un ensemble de normes est constitutif. Ceci, avance Wedgwood, miroite certaines activités pour lesquelles un ensemble de norme est constitutif.¹⁸² Pour reprendre une analogie déjà discutée, prenons l'exemple du jeu d'échecs. Pour jouer aux échecs, il faut respecter un ensemble de règles qui déterminent quels sont les coups autorisés. Si un individu accomplit un coup qui n'est pas autorisé, alors il ne joue pas aux échecs (tout au plus croit-il jouer aux échecs). La même chose pourrait être dite de la formation de croyance. Pour qu'il puisse être dit d'un agent qu'il acquiert, maintient ou révisé une certaine croyance, il faut qu'il respecte un ensemble de règles qui tendent par ailleurs à faire des croyances de l'agent des croyances vraies. C'est également en vertu de ces règles qu'on peut avancer une norme telle que NV. Toutefois, le fait qu'il existe un ensemble de règles qui

¹⁸² Wedgwood, Ralph (2002). The aim of belief. *Philosophical Perspectives* 36 (s16). p. 269.

constitue ce que c'est que de jouer aux échecs n'implique rien quant à ce que l'agent doit faire. Dans le cas des échecs, non seulement est-il clair quels sont les coups permis, mais il est également entendu que, pour gagner une partie d'échecs, il faut jouer « des coups stratégiques » (de même, je suppose qu'il ne suffit pas dans le cadre de la croyance de se laisser persuader par le premier indice, mais acquérir une croyance via la mise en place de certaines vertus épistémiques). Certains peuvent avoir comme objectif de gagner une partie, et donc de jouer des coups stratégiques. Mais supposons que je joue contre mon très jeune neveu, il est tout à fait possible que mon objectif soit de perdre, et donc, de jouer des mauvais coups. Ou même, il est tout à fait possible que j'aie comme objectif de ne pas jouer du tout.¹⁸³ Et parallèlement, il est tout à fait possible que je sois l'objet adéquat d'éloges pour avoir joué des coups stratégiques, ou joué des mauvais coups. Pour le dire autrement, le fait d'identifier des normes qui constituent le fait d'acquérir, maintenir et réviser des croyances n'indique rien sur les normes que l'agent doit respecter pour être objet d'éloges (ou excusé) pour ses croyances. Comme le souligne Vahid, il peut être tout à fait approprié de croire une proposition fausse (tout particulièrement si ce sont des raisons épistémiques qui nous y ont conduits!).¹⁸⁴ Bref, en tant que nous nous intéressons à ce qui justifie le langage normatif, le recours aux règles constitutives comme explication de la métaphore de la cible de la croyance ne fonctionnera pas. Pour reprendre les termes de Marian David, « Note that to claim that something is the primary *epistemic* goal does not imply that it is a basic goal all things considered, that we want only for its own sake, that it is an “absolutely” intrinsic goal. »¹⁸⁵ Pour revenir à NV, donc, du simple fait qu'il existe des normes qui déterminent ce qu'est une croyance correcte, il ne suit pas que nous devrions suivre ces normes en général ou que nous avons en général l'objectif d'avoir des croyances correctes.¹⁸⁶ Comme l'avance Joseph Raz « [...] Beliefs, intentions or actions can be irrational. But that fact is not a reason to avoid being in those conditions. »¹⁸⁷

¹⁸³ Ceci renvoie au concept de métacompétence développé par Ernest Sosa, à savoir, la compétence d'être capable de discerner quand il est adéquat d'user de ses compétences. Voir : Sosa, Ernest (2009). Knowing full well: the normativity of beliefs as performances. *Philosophical Studies* 142 (1). p. 5-15.

¹⁸⁴ Vahid, Hamid (2006). Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals. *Philosophical Studies* 131 (2). p. 304-305.

¹⁸⁵ David, Marian (2001). Truth as the Epistemic Goal. In M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*. New York: Oxford University Press. p. 302.

¹⁸⁶ Yamada, Masahiro (2010). A new argument for evidentialism? *Philosophia* 38 (2). p. 403

¹⁸⁷ Raz, Joseph (2011). *From Normativity to Responsibility*. Oxford University Press. p. 109.

2.2.3 Sur le statut positif des croyances vraies

Une option plus agressive pour la thèse que nous devrions croire que ce que nous indiquent les données probantes est d'ignorer les questions sur l'attribution du terme « correct » aux croyances et carrément suivre le principe suivant de Michael Lynch :

ML : Pour tout p : il est bon de croire que p , si et seulement s'il est vrai que p .¹⁸⁸

Il devrait être clair que, sous cette forme, ML est au mieux douteux et au pire, manifestement faux. Nous pouvons aisément imaginer plusieurs cas où il est loin d'être bon pour un agent de croire une certaine proposition vraie. Par exemple, si on vous fait une menace crédible à l'effet qu'une bombe détonnera à Chicago à moins que vous ne croyiez que la lune est faite de fromage, alors il semble que croire que la lune est faite de fromage soit une bonne chose. Mais serait-il possible d'interpréter ML de telle sorte que la vérité d'une croyance a toujours quelque chose de bon? Il m'apparaît que non. En effet, il suffit de se tourner vers l'exemple de la prochaine émeraude (dont nous avons discuté des mérites à la section 2.1.1.3) pour constater qu'il peut très bien se faire qu'il existe des propositions vraies (et même des propositions dont on possède les indices de leurs vérités) pour lesquelles il n'est pas nécessairement bon qu'on entretienne des croyances justes à leur égard.

Une option pour Lynch pourrait consister à avancer une thèse à la Clifford sur le fait que croire une proposition vraie est une bonne chose, d'un point de vue catégorique.¹⁸⁹ Croire une proposition vraie serait une bonne chose, indépendamment des intérêts des agents qui sont concernés. Le problème avec une telle position, naturellement, est qu'elle ne cadre pas avec la façon dont nous attribuons des éloges et des blâmes aux agents concernant leurs croyances. De façon générale, nous critiquons autrui pour ses croyances lorsque nous jugeons que, compte tenu de l'importance du sujet discuté, notre interlocuteur devrait être au courant des données

¹⁸⁸ Lynch, Michael P. (2004). Minimalism and the value of truth. *Philosophical Quarterly* 54 (217). p. 499.

¹⁸⁹ Il est important de noter la distance qui sépare la position de Clifford de celle envisagée ici. Clifford considérerait que nous avons un devoir moral de croire ce que nous indiquaient les données probantes alors que la position envisagée ici avance que nous aurions un devoir catégorique de croire des propositions vraies. Ainsi, si une proposition fautive est soutenue par d'excellentes données probantes, Clifford avancerait que nous avons un devoir moral de croire ladite proposition alors que la position ici envisagée avancerait que nous ne devons pas croire ce qui est indiqué par lesdites données probantes.

probantes disponibles et suivre ce qu'elles indiquent. Il peut même se faire que nous jugeons exceptionnellement que notre interlocuteur fasse la bonne chose en évitant d'acquiescer à une croyance vraie (nous discuterons de cela plus en longueur bientôt). Dans tous les cas, suivre les données probantes peut parfois nous conduire à des croyances fausses. Avancer que nous sommes blâmables d'avoir eu une croyance fausse pour laquelle nous avons d'excellentes raisons épistémiques entre en contradiction avec la façon usuelle dont nous usons de nos jugements normatifs. À cet effet, peut-être qu'un défenseur de ML pourrait avancer que dans les cas où nous croyons une proposition fausse en vertu des données probantes disponibles, nous sommes excusés pour notre erreur. Le problème avec une telle réplique, est qu'elle apparaît élargir indument la notion d'excuse. Si un agent est systématiquement excusé de croire une proposition fausse en vertu des données probantes, et que les données probantes sont usuellement indicatives des propositions vraies, alors il semble qu'une norme presque équivalente à ML serait d'avancer qu'« il est bon de croire ce qu'indique les données probantes ».¹⁹⁰ Si tel est le cas, alors ML n'apporte rien au présent débat puisqu'il ne fait que réitérer la norme que nous avons décidé de soumettre à examen (à savoir, que nous devrions croire ce qu'indique les données probantes).

Finalement, un défenseur de ML pourrait avancer que ML est juste, même si elle ne cadre pas avec la façon dont nous usons des blâmes et des éloges quant aux croyances d'autrui. C'est effectivement une possibilité. Mais puisque mon projet de thèse porte sur l'utilisation juste des jugements normatifs à l'endroit des agents eut égard à leurs croyances, nous pouvons en toute quiétude laisser de côté cette réponse soutenant ML.

2.2.3.1 Sur le statut épistémiquement positif des croyances vraies

Si la norme proposée par Lynch est trop forte, il est néanmoins concevable que les croyances vraies soient bonnes sous un certain aspect. Une option serait donc de remanier ML

¹⁹⁰ J'ai écrit « presque équivalente » parce que ML défendrait également qu'il est bon de croire une proposition vraie que l'on acquiert autrement que par des données probantes. Par exemple, si je crois qu'il existe un nombre pair d'étoiles parce que j'ai fait un rêve où un spectre m'annonçait que c'était le cas, alors il semble selon ML que, si d'aventure le nombre d'étoiles est effectivement un nombre pair, j'ai fait la bonne chose. Ceci semble toutefois contrevenir à toutes les intuitions et les façons usuelles dont nous employons les jugements normatifs sur les croyances.

de manière à réduire la notion de ce qui est « bon » à un sous-genre de ce qui est bon. L'option la plus populaire donc est d'adopter le principe suivant :

PLE : Pour tout p : il est épistémiquement bon de croire que p , si et seulement s'il est vrai que p .¹⁹¹

PLE, toutefois, est tombé sous le coup de plusieurs critiques. La plus commune est que PLE est un principe beaucoup trop fort. Plusieurs auteurs (Kelly 2007, Leite 2007, Raz 2011, Steglich-Petersen 2011, Laurier 2013, Whiting 2013) ont en effet soulevé contre PLE ce qui est communément appelé « l'argument par trivialité » : il est douteux qu'il y ait quoi que ce soit d'intrinsèquement bon (et même épistémiquement bon) à avoir des croyances vraies sur des propositions d'une absolue trivialité. Par exemple, il serait surprenant qu'il y ait quelque chose de bon à avoir une croyance vraie sur le nombre de cheveux sur la tête de Socrate. Qui plus est, il est même tout à fait concevable qu'entretenir trop de croyances vraies sur des propositions triviales soit, en fait, à la défaveur de l'agent. Après tout, nous sommes des créatures aux capacités cognitives limitées et entretenir trop de croyances portant sur des sujets triviaux (peu importe que ces croyances soient vraies ou non) peut certainement endiguer notre capacité à nous concentrer sur les sujets qui sont réellement d'importance pour nous.¹⁹²

Une réponse pourrait consister à souligner que l'argument de la trivialité se concentre trop sur ce qui est dans l'intérêt de l'agent. Il est vrai que l'argument de la trivialité semble tendre vers des considérations pratiques pour soutenir son point (par exemple, c'est en vertu de considérations pratiques que nous considérons qu'avoir une croyance vraie sur le nombre de cheveux sur la tête de Socrate est « sans intérêt »). Peut-être que, d'un point de vue strictement épistémique, les croyances vraies sont bonnes. Malheureusement, une telle réponse soulève plus de problèmes encore. En premier lieu, il est notoirement difficile de définir sans ambiguïtés les

¹⁹¹ Lynch, Michael P. (2004). *True to Life: Why Truth Matters*. Cambridge: MIT Press. p. 55

¹⁹² Il est important de souligner ici que j'entends par là l'acquisition de nouvelles croyances (triviales) explicites. Il va de soi qu'en tant qu'un agent possède une croyance explicite, il possède également un nombre très élevé de croyances implicites en vertu de ses capacités d'inférences. Bien sûr, le fait qu'un agent possède énormément de croyances implicites n'a pas d'importance d'un point de vue d'économie cognitive puisque les croyances implicites sont des croyances que l'agent ne possède non pas en tant qu'elles sont stockées en mémoire ou présentes à la conscience, mais sont des propositions que l'agent peut aisément déduire des autres croyances (explicites) qu'il possède si d'aventure le besoin s'en fait sentir.

limites de ce qui est « épistémiquement bon ». ¹⁹³ Comme nous l'avons précédemment indiqué, il y a fréquemment des considérations pratiques qui viennent influencer ce qui est considéré comme digne d'être objet de croyance et ce qui est exigé des données probantes pour former une croyance. Le point pourrait néanmoins être raffiné davantage : de la même façon qu'il existe des choses qui sont bonnes simplement « d'un point de vue de l'étiquette », peut-être qu'il existe des choses qui sont bonnes simplement « d'un point de vue épistémique ». Mais même ceci ne suffira pas. Prenons l'exemple de quelque chose qui est bon strictement du point de vue de l'étiquette. Mon intuition est que, si quelqu'un accomplit quelque chose de bon d'un point de vue de l'étiquette, cette personne mérite des éloges « du point de vue de l'étiquette ». Prenons le cas suivant :

À table

Laurence est à un restaurant avec des amis. Secrètement, elle est bien versée dans l'art de l'étiquette à table, mais n'accorde pas vraiment d'importance à la question de savoir si l'étiquette a été bien suivie. En fait, Laurence est tout simplement là pour passer un bon moment avec ses amis. Toutefois, elle remarque que le serveur est absolument impeccable dans son étiquette : la façon dont les ustensiles sont disposés, la façon dont il tient et verse la bouteille de vin n'échappent pas au regard de Laurence. Même s'il ne lui importe aucunement que les standards élevés de l'étiquette à table soient respectés, elle souligne quand même la performance du serveur à la fin du repas.

Dans *À table*, Laurence félicite le serveur pour son travail parce que ce dernier mérite des éloges « du strict point de vue de l'étiquette », même si aucune considération extérieure ne vient établir l'importance de respecter les règles de l'étiquette. Le problème dans le cas des croyances vraies, c'est qu'elles ne suivent pas l'analogie présentée à *À table*. Rappelons-nous que ce qui nous intéresse ici est l'utilisation adéquate du blâme et de l'éloge. Lorsque le principe PLE indique qu'il est bon d'avoir une croyance vraie, j'entends examiner la question de savoir si posséder une croyance vraie implique que l'on mérite un éloge, d'une certaine façon. Or, le fait que vous ayez une croyance vraie n'est pas nécessairement louable d'un point de vue épistémique. Pour reprendre notre précédent exemple, le fait que vous ayez une croyance vraie

¹⁹³ Daniel Whiting (2013). The Good and the True (or the Bad and the False). *Philosophy*, 88. p. 224

sur le nombre de cheveux qu'il reste sur la tête de Socrate ne semble pas mériter un éloge, même d'un point de vue *strictement* épistémique. Mon intuition, comme je l'ai indiqué, est que l'éloge lié au fait d'avoir une croyance vraie ne peut se passer d'un point de vue « pratique ». Le fait d'être félicité pour avoir une croyance vraie nécessite d'être sous le coup de considérations pragmatiques qui établissent que la croyance en question (ou le sujet sur laquelle elle porte) a de la valeur.¹⁹⁴ À tout le moins, je pense que ceci permet d'établir que PLE est un principe incorrect.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Au cours d'un passage de son roman *Même le mal se fait bien*, Michel Folco raconte l'histoire d'un homme qui peut aisément deviner le nombre de feuilles dans un arbre en regardant brièvement ledit arbre. Après en avoir fait la démonstration à un ami incrédule, il est couvert d'éloges par les gens du village. Pourrait-il s'agir d'une situation où notre héros reçoit un éloge épistémique pour sa croyance correcte quant au nombre de feuilles dans l'arbre? Il m'apparaît que non. Le village couvre d'éloges notre protagoniste pour célébrer ses incroyables capacités cognitives. Il ne semble pas que le village félicite notre héros pour sa croyance exacte quant au nombre de feuilles dans un arbre tout ce qu'il y a de plus ordinaire. À cet effet, il est fort probable que le village l'eut couvert d'éloges même s'il n'avait pas fait la démonstration de ses capacités cognitives concernant le nombre de feuilles dans l'arbre, mais plutôt quant au nombre de galets sur une plage ou quant au nombre de plumes sur un oiseau. La croyance vraie du nombre de feuilles dans l'arbre n'est que la démonstration de ses incroyables capacités cognitives. C'est donc ses capacités cognitives qui lui vaut les éloges, et non, à strictement parler, sa croyance vraie sur le nombre de feuilles perchées dans l'arbre.

¹⁹⁵ Il pourrait être avancé que le point de vue épistémique n'est pas un point de vue où s'établit des jugements normatifs, contrairement à, par exemple, l'étiquette. Peut-être que le domaine épistémique n'est tout simplement pas normatif? Je pense que cette conclusion serait trop hâtive. Il existe un certain nombre de concepts épistémiques dont l'application correcte ou incorrecte semble motiver des jugements normatifs « d'un point de vue strictement épistémique ». L'exemple paradigmatique d'un tel concept semble être celui de la justification (ou, plus spécifiquement, le manque de justification pour nos croyances). Ceci appelle à une analyse prudente. Le fait d'avoir une croyance justifiée ne semble pas, comme le fait d'avoir une croyance vraie, être nécessairement digne d'éloges même du point de vue strictement épistémique. Lorsqu'un individu possède une croyance justifiée, il m'apparaît que nous avons plus tendance à le féliciter non pas du fait d'avoir une croyance justifiée, mais plutôt le fait que l'individu en question a réussi à amasser des données pertinentes difficiles à obtenir et a réussi à mener des déductions pertinentes. Si la justification elle-même était objet d'éloge, alors on féliciterait autant les agents qui ont des croyances justifiées en vertu d'une enquête difficile et ceux qui ont des croyances justifiées en vertu d'une acquisition d'information facile (comme la perception). En effet, nous ne faisons pas l'éloge d'une croyance justifiée par la perception même si elle est particulièrement bien justifiée. Par exemple, si j'avance que je crois qu'il reste trois cheveux sur la tête de Socrate parce que je les ai vus, alors il ne semble pas que je sois particulièrement méritant d'un éloge, et ce, même si ma croyance est particulièrement bien justifiée.

Il est intéressant de noter que le manque de justification semble mériter le blâme épistémique, peu importe l'importance de la croyance que l'on possède. Si je dis que je crois qu'il reste trois cheveux sur la tête de Socrate parce que j'ai roulé un trois sur un dé à six faces, alors il semble que je suis blâmable pour ma croyance (ne serait-ce que d'un point de vue strictement épistémique) et ce, même si on n'accorde pas d'importance au nombre de cheveux sur la tête de Socrate. Il est tout à fait possible que ceci soit indicatif que nous accordons plus d'importance au fait de ne pas avoir de croyances fausses (ou injustifiées, possiblement) qu'au fait d'avoir des croyances vraies (ou, possiblement, justifiées). Ce point est brièvement mentionné par Stephen Grimm, Daniel Laurier et défendu plus largement par Mark Nelson. Voir : Grimm, Stephen R. (2009). Epistemic Normativity. dans Adrian Haddock, Alan Millar & Duncan Pritchard (eds.), *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press. p. 243., Laurier, Daniel (2013). Les raisons épistémiques sont-elles instrumentales? *Dialogue* 52 (2). p. 221. et Nelson, Mark T. (2010). We Have No Positive Epistemic Duties. *Mind* 119 (473). p. 83.

2.2.4 Les agents épistémiquement idéaux comme cible

Au cours de la dernière section, j'ai souligné que l'une des raisons pour lesquelles il n'est pas une bonne chose qu'un agent possède des croyances vraies sur des sujets triviaux est que nous sommes des êtres limités et qu'il y a vraisemblablement des considérations d'économie cognitive (et de considérations matérielles) qui nous pousse à favoriser des croyances portant sur des sujets qui nous sont d'importance plutôt que des croyances sur des sujets triviaux. À cette remarque, il pourrait être objecté que cet argument ne tient pas pour des individus aux capacités cognitives illimités et que nous pourrions fixer nos principes épistémiques sur de tels individus fictifs. Bref, nous pourrions fixer nos normes épistémiques sur le comportement d'« agents épistémiquement idéaux ».¹⁹⁶ Horwich et Kvanvig donnent ainsi l'exemple de Dieu comme idéal cognitif.¹⁹⁷ À supposer que nous prenions Dieu comme idéal cognitif, il s'ensuit que, puisque Dieu ne possède que des croyances vraies, nous ne devrions chercher à avoir que des croyances vraies également.

Cette position rencontre néanmoins plusieurs problèmes. En tout premier lieu, il est important de noter que ce qui est exigé de notre part en tant que nous souscrivons à un idéal épistémique comme Dieu consiste dans le fait que, si nous acquérons une croyance, elle doit être comme celle que Dieu possède. Par-là, il faut entendre que si vous acquérez une croyance concernant une proposition, vous devez acquérir la même croyance que celle de votre idéal épistémique. Ainsi, si vous acquérez une croyance concernant la proposition « Trout Mask Replica est le meilleur album du Captain Beefheart », et que votre idéal épistémique, Dieu, croit que c'est effectivement le cas, alors vous devriez acquérir la croyance que « Trout Mask Replica est le meilleur album du Captain Beefheart ». La suggestion que vous devriez croire ce que croit Dieu ne veut pas dire que vous êtes soumis aux mêmes normes épistémiques que lui. En partant, puisque Dieu, étant omniscient, n'acquiert pas de nouvelles croyances, il serait surprenant qu'il soit soumis à des normes (ou, à tout de moins, qu'il soit possible qu'il puisse les suivre).

¹⁹⁶ Kvanvig, Jonathan (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 209-210.

¹⁹⁷ Horwich, Paul (2010). *Truth Meaning—Reality*. Oxford: Oxford University Press. p. 59.

Ceci nous mène à la première critique qu'il convient de décocher à l'endroit de la position de Horwich et Kvanvig, à savoir, que leur position ne peut pas s'appliquer à une interprétation partielle des croyances. Si Dieu possède des croyances, il est vraisemblable qu'il ne possède que des certitudes (bref, des croyances dont la probabilité subjective est de $P(p|C) = 1$ ou $P(p|C) = 0$). Or, il semble tout à fait intuitif que du fait que nous acquérons une croyance sur une certaine proposition, il ne suit pas que nous devrions acquérir une certitude sur cette proposition. C'est un aspect standard de ce que nous attendons d'un agent rationnel et louable que ce dernier puisse réviser ses croyances à la lumière de nouvelles données probantes. La possibilité d'une telle révision est impossible pour des propositions dont on est certain.¹⁹⁸ Pour voir ceci, imaginez le cas suivant : vous vous souvenez avoir barré votre vélo sur une rue pas trop loin de chez vous et vous croyez que vous possédez l'un des meilleurs cadenas de vélo que l'on puisse trouver sur le marché. Soudain, votre ami entre chez vous et vous annonce qu'il a vu quelqu'un sur la rue, partant avec votre vélo. Cette information vient contredire votre croyance que votre cadenas est à toute épreuve. Rationnellement, il semble que vous possédiez deux options. Soit vous abandonnez votre croyance que votre cadenas était à toute épreuve, soit vous jugez que l'information que votre ami vous amène est fausse. Vraisemblablement, votre choix va se décider en fonction de laquelle des deux propositions (« mon cadenas est à toute épreuve » et « mon ami me dit la vérité ») est indépendamment soutenue par vos autres croyances, vos autres données probantes. Mais supposons que votre probabilité subjective concernant la proposition que votre cadenas est à toute épreuve est de $P(p|C) = 1$. Si vous êtes certain, *absolument certain*, que votre cadenas est à toute épreuve, vous conclurez immédiatement que votre ami s'est trompé. Si une telle attitude de certitude est rationnelle pour certaines propositions (comme des tautologies simples et des énoncés du genre « J'existe »), il serait surprenant que ce soit le cas pour toutes les propositions à propos desquelles vous formez une croyance. Du fait que Dieu ne possède que des certitudes, il ne suit pas que nous devrions faire de même pour le reste de nos croyances. La suggestion d'acquérir les mêmes croyances que notre idéal épistémique, en tant que celui-ci est Dieu, ne nous offre que des résultats contre-

¹⁹⁸ Ceci est défendu en longueur chez Unger, Peter (1971). A defense of skepticism. *Philosophical Review* 80 (2). p. 198-219.

intuitifs dans le cas des croyances partielles. Ceci m'apparaît être un premier travers de ces théories.

Deuxièmement, il n'est pas clair qu'il est bon d'avoir des croyances vraies sur des sujets triviaux, même pour un agent épistémiquement idéal. Comme nous l'avons souligné, l'une des raisons pour lesquelles il n'est pas bon d'avoir une croyance vraie triviale repose sur des considérations d'économie cognitive. C'est en vertu du fait que nous sommes des êtres limités et que notre capacité d'attention nous pousse à former des croyances sur les sujets qui nous sont d'importance que nous devrions, idéalement, ne pas avoir de croyances triviales (que ces croyances soient vraies ou non). Or, si on prend comme idéal cognitif un agent tel que Dieu, nous devons supposer que cet agent n'a non seulement pas de limites cognitives (bref, qu'il peut entretenir un nombre infini de croyances explicites), mais en plus qu'il n'a pas de considérations pragmatiques qui permettent de déterminer quelles sont les croyances vraies qu'il vaudrait mieux posséder plutôt que d'autres. Ces deux caractéristiques font d'un agent épistémique tel que Dieu un agent épistémique particulièrement bizarre. Si, en effet, le fait de posséder une croyance vraie mais triviale¹⁹⁹ n'est pas une mauvaise chose pour Dieu, il est très loin d'être clair que posséder une telle croyance n'est pas autre chose que quelque chose d'indifférent. Ceci résulte du fait que Dieu, puisqu'il n'a pas d'objectif pratique, n'a pas besoin de croyances (contrairement à nous qui avons besoin de nos croyances pour nous guider au travers du monde).

De façon plus importante, ce n'est pas parce que nous tenons certains agents comme idéaux que nous devrions nous soumettre à des normes qui s'appliquent à eux. Pour bien présenter ce point, considérez l'analogie suivante : imaginons un super-utilitariste qui serait capable, grâce à une intuition proprement surnaturelle de voir, pour chacune de ses possibles actions, lesquelles produisent une maximisation de l'utilité. Supposons encore qu'il soit soumis à la règle morale de devoir maximiser, pour chacun de ses gestes, l'utilité (et, comme de raison, ses impressionnants dons lui permettent d'atteindre une telle exigence). Maintenant, du simple fait que nous pourrions considérer le super-utilitariste comme idéal moral, il ne suit pas que

¹⁹⁹ Et à cet effet, il est vraisemblable qu'il n'existe pas de différence, du point de vue de Dieu, entre des croyances que nous considérons comme étant triviales (comme le fait d'avoir une croyance portant sur le nombre de cheveux qu'il reste à la tête de Socrate) et des croyances dont nous jugeons le contenu important (comme le fait d'avoir une croyance juste pour endiguer la polio, ou les allergies à l'endroit des chiens). À moins, bien sûr, qu'un agent épistémiquement idéal comme Dieu possède une certaine forme de curiosité ou une volonté d'agir dans le monde.

nous sommes soumis à la même règle morale que lui, pas plus que nous serions soumis à une règle du genre « Faites ce que le super-utilitariste ferait dans votre situation ». Elle est en effet trop exigeante pour les individus aux capacités limitées que nous sommes. Si la règle « n'accomplis que des actions qui maximisent l'utilité » peut être appliquée à un super-utilitariste tel que décrit, il est clair qu'une telle règle ne s'applique pas à nous, ne serait-ce que parce que nous ne sommes pas capables d'identifier quelles sont les actions qui maximisent réellement l'utilité. Bref, le fait de s'imaginer des idéaux moraux n'implique pas nécessairement que nous devons faire ce qui sied à des idéaux de ce genre. Il en va de même avec l'idéal cognitif précédemment mentionné. Du fait que Dieu est un agent épistémiquement idéal, il est erroné de conclure que nous devrions adopter les mêmes croyances que lui.

Peut-être qu'une option pour les théories des idéaux épistémiques serait de battre en retraite et de proposer des idéaux épistémiques moins exigeants à suivre que Dieu. Il est crédible que nous puissions fixer nos normes sur des agents épistémiquement idéaux, du moment que ces derniers ne sont pas des agents idéaux qui possèdent un nombre infini de croyances vraies. Une telle option n'aurait pas nécessairement à se définir en termes d'idéal épistémique, mais en termes de sélection de comportements qui font la marque de « bons croyants ». C'est vers une telle suggestion que nous nous tournerons dans le cadre des deux prochaines sections.

2.2.5 Les agents comme soumis à des rôles épistémiques

Une façon élégante de traiter de la notion « d'idéal épistémique » pourrait renvoyer à un agent abstrait, dont la principale caractéristique est d'exemplifier le rôle attendu d'un tel idéal. Cette suggestion plausible quant au fait de suivre ce qu'indiquent les données probantes pourrait consister dans le fait d'attribuer aux agents des responsabilités de rôle.²⁰⁰ Il nous arrive fréquemment d'investir certains rôles, dans le cadre de notre vie personnelle, professionnelle ou interpersonnelle. Le fait d'être un enseignant, par exemple, implique que l'individu qui investit un tel rôle doit « jouer le rôle » d'enseignant. Ceci s'accompagne d'un certain nombre de responsabilités sur comment il doit interagir avec les étudiants, avec le reste de l'institution au

²⁰⁰ Feldman, Richard (2000). The ethics of belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p. 667-695.

sein de laquelle il œuvre et même avec le reste de sa communauté s'il décide, par exemple, « de prendre la parole à titre d'enseignant ». Richard Feldman est la principale figure à proposer l'utilisation des « obligations de rôle » dans le cadre de la croyance. Il avance que le fait de croire consiste à d'endosser un certain rôle (nommément, le rôle de croyant) et que la bonne façon de jouer le rôle d'un croyant est de croire ce qu'indiquent les données probantes.²⁰¹

Cette position, toutefois, souffre elle aussi de plusieurs travers. Le contre-argument qui est le plus communément cité consiste à souligner qu'il existe des différences cruciales entre un supposé rôle d'un croyant et, par exemple, le rôle d'enseignant. La plus pertinente de ses différences en ce qui nous concerne porte sur le fait que le rôle d'enseignant est un rôle que les agents peuvent volontairement endosser et dont ils peuvent volontairement se défaire.²⁰² Ceci distingue le rôle d'enseignant du rôle de croyant.²⁰³ Plus spécifiquement, même, il est difficile de faire sens d'une notion de rôle auquel les agents n'ont pas le choix d'adhérer. À titre d'exemple, du simple fait que nous respirons il ne suit pas que nous avons le rôle de « respirants ». ²⁰⁴ Il en va de même pour le supposé rôle de croyant. Il ne nous arrive jamais d'endosser un tel rôle et, conséquemment, il y a lieu de se demander s'il s'agit bel et bien d'un rôle comme celui de l'enseignant. La notion de contrôle, donc, semble essentielle pour que l'on puisse attribuer adéquatement des blâmes ou des éloges aux agents, eu égard aux rôles qu'ils endossent ou eu égard aux qualités qu'ils exemplifient. En réponse, Feldman a souligné qu'il arrive néanmoins que nous faisons l'éloge de certaines qualités à propos desquelles les agents n'ont pas de contrôle, comme leur beauté :

« It seems to me reasonable to say that when only one attitude is permitted, then one has an epistemic obligation to have that attitude. It may be that some terms, especially those associated with praise and blame, are to be reserved for voluntary

²⁰¹ Feldman, Richard (2008). Modest deontologism in epistemology. *Synthese* 161 (3). p. 346.

²⁰² Mathew Chrisman dirait que le rôle doxastique est, contrairement à d'autres rôles, catégorique. Naturellement, je pense que cette réponse spécifique à Feldman souffre également de lacunes auxquelles nous reviendrons au prochain chapitre. Pour faire court, si nous pouvons échouer à remplir nos devoirs catégoriques en agissant contre nos raisons morales, il semble impossible que nous puissions échouer à remplir nos devoirs épistémiques en agissant contre nos raisons épistémiques. Pour la réplique de Chrisman à l'endroit de Feldman, voir : Chrisman, Matthew (2008). Ought to Believe. *Journal of Philosophy* 105 (7). p. 356.

²⁰³ Peels, Rik (2014). Against Doxastic Compatibilism. *Philosophy and Phenomenological Research* 89 (1). p. 679-702.

²⁰⁴ Feldman concède le point. C'est ce qui l'a motivé à abandonner la position selon laquelle les obligations de rôle sont des obligations contractuelles, chose qu'il défendait naguère. Voir : Feldman, Richard (1988). Epistemic obligations. *Philosophical Perspectives* 2. p. 240-243.

behavior. Even here, the case is less than perfectly clear, since we do praise and blame people for attributes, such as beauty, that they are unable to control. »²⁰⁵

Je remarquerai d'abord que l'éloge et le blâme, lorsqu'appliqués à la beauté, sont loin d'être employés dans un sens normatif. Il est important de reconnaître que les termes associés à l'éloge ou au blâme sont parfois normatifs et parfois non.²⁰⁶ Le cas où ces termes le sont concernent les attraits physiques qui sont sous notre contrôle (le poids dans une certaine mesure, la façon dont on s'habille, etc.). J'ai mentionné au début de ce projet que l'un des meilleurs outils que nous avons pour traiter de la question de la normativité consiste en notre intuition quant à l'utilisation correcte du blâme et de l'éloge. Toutefois, il est important de faire un retour sur nos intuitions, maintenant que nous approchons d'une conception plus ferme de ce qu'est le normatif.²⁰⁷ De la même façon que le terme « devoir » nous permet d'aiguiser notre intuition de ce qu'est l'objet normatif et, en retour, nous permet de distinguer des utilisations du verbe « devoir » qui ne sont pas normatives, nous pouvons identifier des utilisations de l'éloge qui ne sont pas normatives. Il ne semble pas que Feldman saisisse cette distinction dans le passage cité, ce qui rend son argument quelque peu étrange. Lorsque je complimente quelqu'un sur la couleur de ses yeux, je ne sous-entends pas que cette personne devrait faire quoi que ce soit à cet effet. J'énonce simplement que ses yeux sont beaux, ce qui est autant empreint de contenu normatif que lorsque je fais les éloges de la statue de Michel-Ange pour sa beauté.²⁰⁸ Ainsi donc, il est loin d'être clair que les agents peuvent être l'objet adéquat d'éloges ou de blâmes pour leur performance en tant qu'ils investissent le rôle de croyant.²⁰⁹

²⁰⁵ Feldman, Richard (2000). The ethics of belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p. 678.

²⁰⁶ Un point similaire est avancé par Rik Peels. Voir : Peels, Rik (2014). Against Doxastic Compatibilism. *Philosophy and Phenomenological Research* 89 (1). p. 687.

²⁰⁷ Ceci n'est pas dissimilaire, bien sûr, à la méthode de l'équilibre réflexif nommé ainsi par John Rawls. Voir : John Rawls, (1971). *A Theory of Justice: Original Edition*. Belknap Press. p. 65.

²⁰⁸ Une critique similaire est avancée par Rik Peels et Anthony Booth. Voir : Booth, Anthony Robert & Peels, Rik (2010). Why responsible belief is blameless belief. *Journal of Philosophy* 107 (5). p. 259. Notons toutefois que certains auteurs, tout spécialement Richard Mervyn Hare, ont défendu que les énoncés évaluatifs sont prescriptifs, une position critiquée notamment par Bernard Williams. Voir : Hare, R.M. (1952). *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press. p. 121-122. et Williams, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press. p. 129-130.

²⁰⁹ Je pense que l'énoncé le plus important du passage de Feldman ci-présent cité est la toute première phrase. Nous reviendrons très bientôt à la question de l'obligation et de la permissibilité lors du prochain chapitre.

2.2.6 Sur le caractère des agents

Une dernière option que nous devons évaluer ici porte sur la proposition suivante de David Owens : les attitudes réactives que nous avons à l'endroit des croyances d'autrui ne résultent pas de ce que les croyances en question sont sous le contrôle de l'agent, mais résultent plutôt du fait que les croyances blâmées découlent des vices de caractère de l'agent.²¹⁰ Parmi les vices pertinents pour établir le caractère blâmable d'une croyance, Owens cite la faiblesse de la volonté à maintenir ses opinions, le dogmatisme et la crédulité.²¹¹ Cette position évite l'argument que, en vertu du fait que nous n'avons pas de contrôle (direct) sur nos croyances, nous ne sommes pas responsables de nos croyances.²¹²

Cette position rencontre toutefois son lot de problèmes. Comme le signale Miriam McCormick, nous avons tendance à blâmer autrui pour ses croyances même si nous ne sommes pas familiers avec le caractère de l'agent en question.²¹³ Or, , cette réaction serait inadéquate si nous blâmons autrui pour ses croyances en vertu du fait que sesdites croyances résultent de ses vices. Owens pourrait répondre que notre réaction s'explique par le fait que prendre la croyance d'un agent en défaut est indicatif que l'agent en question possède potentiellement un vice épistémique. Toutefois, une telle réponse rencontre d'autres problèmes. Usuellement, nous ne considérons pas que quelqu'un possède un vice épistémique du simple fait qu'il possède une croyance blâmable. Souvent, nous considérons que l'agent en question a commis une erreur occasionnelle qui a mené à l'acquisition de la croyance erronée. Juger que quelqu'un possède un vice épistémique comme trait de caractère semble justement être un jugement expéditif pour lequel nous pourrions être blâmés.

Une seconde critique qui peut être soulevée contre les théories du caractère est que nos critiques des croyances d'autrui tendent plus à se concentrer sur les erreurs qui font que la croyance blâmable est erronée plutôt que sur les faillites de caractère de l'agent qui ont fait en sorte que l'agent a acquis une croyance erronée. Ceci permet d'expliquer le fait que nous

²¹⁰ Owens, David (2000). *Reason Without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity*. Routledge. p. 116.

²¹¹ *Ibid.* p. 124.

²¹² Pour une autre position de la responsabilité doxastique basée sur le caractère de l'agent, voir : Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. MIT Press. p. 64.

²¹³ McCormick, Miriam Schleifer (2015). *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*. Routledge. p. 92-93.

blâmons même les agents qui n'ont pas de vices épistémiques pour les occasionnelles croyances erronées qu'ils possèdent. Supposons que vous connaissez un individu qui ne possède pas de vices épistémiques, fait avec lequel vous êtes familier depuis des années. Imaginons que cet individu acquiert accidentellement une croyance erronée en vertu du fait que, contrairement à son caractère habituel, il commet un faux-pas épistémique. Peut-être était-il distrait, fatigué ou exceptionnellement négligeant lors du processus qui a mené à l'acquisition de la croyance. Dans tous les cas, il semble que l'agent en question est responsable et blâmable pour sa croyance, même si l'acquisition de cette croyance erronée ne résulte pas d'un trait de caractère chez l'agent.²¹⁴ Ce n'est pas à dire que les agents ne sont pas blâmables pour des vices épistémiques intégrés à leur caractère. Définitivement, un agent qui entretient un vice épistémique est blâmable, notamment en vertu du fait que ce vice conduit à l'acquisition de croyances injustifiées. Toutefois, il semble que le recours au caractère des agents pour expliquer pourquoi nous les blâmons pour leurs croyances n'est pas suffisant pour rendre compte de nos intuitions quand à nos attitudes réactives, eu égard aux croyances.

Les diverses positions présentées au cours des dernières sections ont toutes la particularité de chercher à établir que les agents devraient croire ce que leur indiquent les données probantes sans faire appel à une forme de contrôle que les agents posséderaient à l'endroit de leurs croyances.²¹⁵ Ma stratégie jusqu'à maintenant fut essentiellement celle-ci : les diverses positions qui cherchent à établir que nous devrions croire ce que nous indiquent les données probantes souffrent soit de travers qui rendent leurs positions peu convaincantes, soit basculent dans des positions qui mettent de l'avant des justifications pratiques pour l'atteinte de la vérité (ce qui ouvre la porte à des justifications favorisant autre chose que l'acquisition d'une croyance vraie). Nous allons nous tourner maintenant sur la distinction entre raisons épistémiques et raisons pratiques que nous avons introduite au premier chapitre afin d'examiner la thèse de l'incommensurabilité et l'argument de la primauté des « bonnes » raisons de croire.

²¹⁴ Miriam McCormick déploie un argument similaire contre la position de Owens. Voir : McCormick, Miriam (2011). Taking control of belief. *Philosophical Explorations* 14 (2). p. 172.

²¹⁵ Nous reviendrons à une stratégie similaire à la section 7 lorsque nous traiterons des théories inspirées de la réceptivité aux raisons épistémiques. Les théories sur la normativité de la croyance étant en plein développement, il est, de mon propre aveu, plutôt difficile de les regrouper adéquatement sous des grandes appellations.

2.3 Raisons de bons et mauvais types

Quelles sont les raisons en vertu desquelles nous devrions croire quelque chose? Quelques auteurs ont cherché à répondre à cette question en analysant la distinction entre raisons épistémiques et raisons pragmatiques. Soumettre à notre attention cette façon de distinguer ces types de raisons est l'objectif de la présente section.

Plusieurs philosophes considèrent qu'il faut distinguer une raison qui incite au fait de croire que p et une raison en vertu de laquelle il est désirable de croire que p . Cette distinction est devenue extrêmement populaire dans la littérature suite au cas du « Toxin Puzzle » de Gregory Kavka.²¹⁶ Dans le scénario en question, une somme impressionnante vous est offerte en échange du fait de former l'intention de boire un poison (et non en échange de boire le poison). Vous avez donc une raison de former l'intention de boire le poison sans néanmoins avoir de raison de boire ledit poison. Le cas de Kavka permet donc de souligner clairement qu'il est possible d'imaginer des situations où un agent possède des raisons d'avoir un désir sans posséder de raisons que le contenu de ce désir se réalise. Des cas similaires peuvent être construit concernant nos croyances, ce qui conduit à la question de savoir si nous pouvons distinguer les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques en vertu du fait qu'elles portent sur deux objets différents (les premières sur le contenu de la croyance, les secondes sur la désirabilité d'une telle attitude doxastique) et, surtout, ce que cela signifie pour la normativité de la croyance.

Essentiellement donc, la distinction précédemment suggérée repose sur le fait que les raisons en vertu desquelles il faut acquérir une certaine attitude (la croyance, dans notre cas) peuvent être départagées entre i. les raisons en vertu desquelles le contenu de la croyance en question est vrai et ii. les raisons en vertu desquelles nous désirons avoir la croyance en question ou les raisons de faire en sorte que nous acquerions la croyance en question.²¹⁷ Cette distinction porte plusieurs noms dans la littérature : « raisons relatives au contenu » versus « raisons

²¹⁶ Kavka, Gregory S. (1983). The Toxin Puzzle. *Analysis* 43 (1). p. 33-36.

²¹⁷ Parfit (2001) et Stratton-Lake (2005) défendent la position que les raisons de mauvais types pour une attitude x sont les raisons de désirer l'attitude x alors que Skorupski (2007) défend la position que les raisons de mauvais types pour une attitude x sont les raisons de faire en sorte que l'on acquiert l'attitude x . Privilégier l'une des deux positions n'est pas essentiel à mon propos.

relatives à l'attitude », ²¹⁸ « raisons relatives à l'objet » et « raisons relatives à l'état » ²¹⁹ et, finalement, « raisons constitutives » et « raisons extrinsèques ». ²²⁰ Ces divers concepts sont fréquemment appelées « raisons de bons types » et « raisons de mauvais types ». ²²¹

À mon avis, il est mal avisé d'employer la distinction entre raisons constitutives et extrinsèques sous les termes de raisons de « bons » et « mauvais » types. Outre le caractère tendancieux d'un tel langage, j'aimerais souligner le point suivant. Il est généralement admis que les raisons de bons types sont les raisons en vertu desquelles un agent rationnel devrait entretenir une certaine croyance. Mark Schroeder, par exemple, avance que les raisons de bons types pour une certaine attitude ou activité sont les raisons qui sont nécessairement partagées par quiconque s'engage dans l'activité ou l'attitude en question. ²²² Le problème avec une telle stratégie est qu'elle implique qu'il existe un ensemble de raisons épistémiques qui, nécessairement, est idéalement partagée entre les agents qui entretiennent des croyances sur une certaine proposition. Ceci est manifestement faux. Un fait *p* peut être une raison épistémique pour un certain agent et non pour un autre. Par exemple, une proposition qui est révélée dans un texte sacré peut être une raison épistémique pour un certain agent de croire ladite proposition (étant donné, bien sûr, que notre agent considère le texte sacré comme une source fiable d'information) sans que cela consiste en une raison épistémique pour un autre agent. Il m'apparaît que la position de Schroeder souffre de vouloir traiter le problème des raisons de mauvais types dans son ensemble. ²²³ Or, le problème des raisons de mauvais type exige, à mon avis, d'être traité avec plus de nuance dans le cas des croyances.

De façon plus générale, une objection plus importante me contraint à ne pas employer les termes de raisons de « bons » et « mauvais » types dans le cadre de ce travail. Parler des

²¹⁸ Piller, Christian (2001). Normative Practical Reasoning. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 75 (1). pp. 175-216.

²¹⁹ Parfit, Derek (2001). Rationality and Reasons, dans Dan Egonsson, *et al.* (eds.) *Exploring Practical Philosophy*. Burlington, VT: Ashgate Press. p. 17-39, ainsi que Rinard, Susanna (2015). No Exception for Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 91 (2). pp. 1-19.

²²⁰ Hieronymi, Pamela (2008). Responsibility for believing. *Synthese* 161 (3). p. 367-368.

²²¹ Hieronymi, Pamela (2005). The Wrong Kind of Reason. *Journal of Philosophy* 102 (9). pp. 437-457.

²²² Schroeder, Mark (2010). Value and the right kind of reason. *Oxford Studies in Metaethics* 5. p.35-36.

²²³ Ce problème est également soulevé dans une remarque de Nathaniel Sharadin qui soutient que Schroeder rencontre inutilement des complications en vertu de vouloir traiter non seulement des attitudes, mais également des activités. Voir : Sharadin, Nathaniel (2013). Schroeder on the Wrong Kind of Reasons Problem for Attitudes. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7. p. 2

raisons de bons et mauvais types revient à adopter une attitude discursive qui est incohérente même pour ceux qui affirment que seules les raisons constitutives peuvent être les « bonnes » raisons de croire. Permettez-moi d'élaborer rapidement. Il est entendu que les croyances, en tant qu'elles peuvent être l'objet correct de jugements normatifs, doivent être soutenues par des raisons en lien avec la justification de cesdits jugements normatifs. Conséquemment, les raisons qui soutiennent les croyances en tant qu'elles font des croyances des objets adéquats de jugements normatifs doivent être des raisons normatives (en contraste avec les raisons de types explicatifs que nous avons présentés plus haut). Maintenant, il est communément accepté que seules les raisons constitutives (les raisons de « bons » types) peuvent motiver un agent à acquérir une croyance.²²⁴ Seules les raisons qui attestent de la vérité de p peuvent vous pousser à croire que p , contrairement aux raisons qui portent sur la désirabilité de croire que p (les raisons de « mauvais » types). Ceci est souvent cité comme étant un argument en faveur de l'idée qu'un agent ne devrait croire que ce qui est indiqué par les données probantes, une position notamment défendue par les tenants de l'adéquation des raisons de « bons » et « mauvais » types aux raisons constitutives et extrinsèques. Nous aurons l'occasion de revenir au prochain chapitre sur cet argument qu'on nomme « l'argument motivationnel », mais je dirai néanmoins ceci : dans le langage courant, une mauvaise raison de faire quelque chose doit néanmoins être considérée comme une raison de faire ce quelque chose pour un certain agent en un sens minimal. C'est-à-dire qu'une mauvaise raison doit être capable de motiver un agent à faire quelque chose. Si un fait ne peut absolument pas motiver un agent à faire quelque chose, alors il ne s'agit pas d'une mauvaise raison de faire cette chose : il ne s'agit même pas d'une raison tout court! Ainsi donc, avant de traiter des solutions contemporaines au « problème des raisons de mauvais types », imaginons le cas suivant. Alors que je quitte mon lieu de travail avec mon patron, nous croisons un itinérant qui fait la quête. J'ai de l'argent dans mes poches que je comptais utiliser pour m'acheter un café plus tard. J'essaie d'évaluer si je devrais donner cet argent à l'itinérant et évalue les raisons pour le faire. Examinons les faits suivants :

²²⁴ Ingmar Persson, par exemple, défend la position que les seules raisons pour une attitude sont les raisons qui automatiquement et directement produisent l'émergence de cette attitude chez un agent. En vertu de cela, Persson a avancé que seules les raisons épistémiques sont des raisons de croire alors que les raisons pratiques de croire ne sont pas des raisons de croire. Voir : Persson I (2007) Primary and secondary reasons. dans Toni Rønnow-Rasmussen et al. (ed) *Hommage à Wlodek: philosophical papers dedicated to wlodek rabinowicz*.
Repéré à : <http://www.fil.lu.se/hommageawlodek/site/papper/PerssonIngmar.pdf>

- A. Donner de l'argent à cet individu est conforme à des obligations et valeurs morales auxquelles je tiens.
- B. Donner de l'argent à cet individu me fera briller auprès de mon patron de qui j'espère une promotion.
- C. Les pays côtiers de la mer d'Okhotsk sont la Russie et le Japon.

Maintenant, il est clair que A est une bonne raison pour moi de donner l'argent. Et il m'apparaît également clair que la meilleure façon de catégoriser les faits B et C sont de désigner B comme étant une mauvaise raison de donner l'argent et C comme n'étant pas une raison donner l'argent tout court. La raison en est que C ne peut pas motiver un agent à donner de l'argent à un itinérant. Il s'agit d'un fait qui n'a aucun pouvoir motivationnel sur la question de donner de l'argent ou non à quelqu'un qui en a cruellement besoin. A contrario, B est une raison de donner l'argent : il peut motiver un agent à donner de l'argent à l'individu. Toutefois, il s'agit, intuitivement, d'une mauvaise raison de le faire. En effet, il est clair qu'en un sens moral, un individu ne *devrait* pas être motivé à faire des actes moraux simplement parce qu'il espère en secret obtenir un gain personnel résultant de l'apparence de faire le bien. En ce sens, nous jugeons que l'agent en question s'écarte délibérément de ce que nous jugeons être un agent moral idéal auquel l'individu en question devrait tenter de correspondre. Notons que le terme « devrait » dans le dernier énoncé est distinct de celui qu'on pourrait employer dans l'énoncé « un agent ne devrait pas être motivé à donner de l'argent par le fait C ». Dans l'énoncé « un agent ne devrait pas être motivé par B », nous avons manifestement en tête une utilisation normative de ce terme. Nous comprenons qu'un agent peut être motivé par B, même si, idéalement, il ne le serait pas. Dans le cas de l'énoncé « un agent ne devrait pas être motivé par C », le terme « devrait » n'est pas normatif : nous faisons une prédiction sur l'appareil psychologique de l'agent impliquant qu'il est impossible chez un agent normal qu'il puisse être motivé à donner de l'argent pour une raison qui ne peut pas porter sur la question de savoir s'il devait en donner ou non. Il est donc important de faire la distinction entre les mauvaises raisons de ϕ et ce qui n'est tout simplement pas une raison de ϕ pour rendre compte de la justesse des blâmes associés aux mauvaises raisons de ϕ .

Où est-ce que cela nous mène? Dans le cadre des débats sur les raisons de « bons » et « mauvais » types, il est généralement reconnu, via l'argument motivationnel, que seules les

raisons constitutives peuvent directement pousser un agent à croire une certaine proposition. Ceci est à dire que les raisons extrinsèques, elles, ne peuvent pas motiver un agent à directement croire une certaine proposition. Or, le fait que les raisons extrinsèques de croire *p* ne devraient pas pousser à croire *p* n'est pas un fait à comprendre d'un point de vue normatif. L'énoncé « les raisons extrinsèques de croire *p* ne devraient pas pousser à croire *p* » est un énoncé prédictif sur l'appareil psychologique des agents similaire à « un agent est psychologiquement constitué de telle sorte qu'il ne peut pas directement croire *p* sur la base de raisons sur la désirabilité de croire *p* ». Il apparaît donc que, selon ce que nous venons de dire, les raisons extrinsèques ne sont tout simplement pas des « mauvaises » raisons de croire directement une proposition... elles ne sont pas des raisons de directement croire *tout court*. Ainsi donc, selon ceux qui défendent l'argument motivationnel (que nous critiquerons bientôt) et l'adéquation des raisons de « bons » et « mauvais » types aux raisons constitutives et raisons extrinsèques sont coupables d'employer un discours qui est contraire à l'utilisation ordinaire du terme « mauvaise raison » en confondant des faits qui sont des mauvaises raisons avec des faits qui ne sont pas des raisons tout court. Pour conclure, donc, je récusé l'emploi des expressions « raisons de bons types » et « raisons de mauvais types » parce qu'il n'est pas entièrement clair à quelles sortes de raisons ces expressions réfèrent, qu'elles provoquent un biais en faveur de la position que nous ne devrions croire que ce qui est indiqué par les raisons constitutives et, finalement, parce que dans cette dernière perspective, elles suscitent plus de confusion qu'elles n'en dissipent sur ce qui est de l'ordre du normatif et ce qui ne l'est pas.²²⁵

2.3.1 Les distinctions entre raisons de bons et mauvais types : quelle normativité?

Nous en revenons donc à la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques. Outre la pertinente distinction à faire entre le fait qu'une raison puisse porter sur le contenu

²²⁵ Pour une discussion sur la question de si les raisons de bons et mauvais types doivent être identifiées aux raisons portant sur l'objet et les raisons portant sur l'état, voir Schroeder 2012, Hieronymi 2013, Hubbs 2013, Shah & Silverstein 2013, Schroeder 2013 :

Schroeder, Mark (2012). The Ubiquity of State-Given Reasons. *Ethics* 122 (3). p. 457-488., Hieronymi, Pamela (2013). The Use of Reasons in Thought (and the Use of Earmarks in Arguments). *Ethics* (1). p. 114-127., Hubbs, Graham (2013). Answerability without Answers. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7 (3). p. 1-15., Shah, Nishi & Silverstein, Matthew (2013). Reasoning in Stages. *Ethics* 124 (1). p. 101-113., Schroeder, Mark (2013). Scope for rational autonomy. *Philosophical Issues* 23 (1). p. 297-310.

d'une croyance ou sur la désirabilité d'une croyance, qu'est-ce que cette distinction apporte quant à la question de la normativité de la croyance? Le simple fait que des raisons puissent être divisées en fonction des aspects de la croyance sur lesquelles elles portent ne signifie pas que nous devrions croire certaines propositions à l'aune seulement des raisons constitutives (ou extrinsèques). Pamela Hieronymi offre toutefois une tentative de réponse à cette question, fréquemment surnommée « le problème des raisons de mauvais types ». Les raisons constitutives portent sur le contenu d'une croyance. Lorsqu'on demande si p est vrai, des raisons constitutives sont invoquées. Les raisons extrinsèques portent sur la désirabilité de posséder la croyance que p , mais peuvent être formulées d'une telle façon qu'elles se présentent également comme des raisons constitutives, nommément, les raisons constitutives portant sur la question de savoir s'il est désirable de croire que p . Nous pouvons donc voir que la division entre raisons constitutives et raisons extrinsèques est une division entre des raisons constitutives qui portent sur des questions de différents niveaux.²²⁶ Les raisons constitutives concernent la question « est-il vrai que p ? » et les questions extrinsèques sont des raisons constitutives de deuxième ordre, portant sur la question « est-il vrai que croire p est désirable? ». Maintenant, Hieronymi considère que:

« Any activity or attitude for which one is answerable – for which one can be asked one's reasons – will be reasonably understood as (or as a result of) the settling of some question (or set of questions) on which such reasons bear. For example, one can be asked for one's reasons for believing p , and believing p can be understood as settling (or having settled) for oneself (positively) the question of whether p – the question on which one's reasons for believing p will bear. »²²⁷

Puisque le fait de croire est une attitude pour laquelle il est attendu qu'un agent peut répondre d'elle via des raisons, il est attendu que ce sont ces types de raisons qui établissent quelle attitude il est correct d'avoir.²²⁸ Dans le cas de la croyance, une attitude qui consiste en le fait d'avoir

²²⁶ Hieronymi, Pamela (2006). Controlling attitudes. *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (1). p. 68.

²²⁷ Hieronymi, Pamela (2008). Responsibility for believing. *Synthese* 161 (3). p. 362-363.

²²⁸ De façon parallèle, certains auteurs ont suggéré un retour à la notion de « fittingness » de Brentano pour traiter du problème des raisons de mauvais type. Comme ici, une raison de bon type devrait faire référence à une propriété qui rend l'attitude à avoir correcte. Cette position est envisagée par Rabinowicz et Rønnow-Rasmussen (bien qu'ils ne l'adoptent pas eux-mêmes) et défendue par Danielsson et Olson. Voir : Rabinowicz, Wlodek & Rønnow-Rasmussen, Toni (2004). The strike of the demon: On fitting pro-attitudes and value. *Ethics* 114 (3). pp. 391-423. et Danielsson, Sven & Olson, Jonas (2007). Brentano and the Buck-Passers. *Mind* 116 (463). pp. 511 - 522. Pour une critique, voir: Way, Jonathan (2012). Transmission and the Wrong Kind of Reason. *Ethics* 122 (3). pp. 489-515.

répondu à la question « est-ce que p ? », seules les raisons constitutives à cette question (à savoir, les raisons épistémiques) peuvent déterminer ce qu'un agent devrait croire.

Il y a plusieurs raisons pour lesquelles il y a lieu de douter de l'argument de Hieronymi. Pour débiter, il n'est pas clair que ce ne sont que les raisons épistémiques qui peuvent être invoquées pour expliquer le fait de posséder une croyance, tout particulièrement au point de vue de la troisième personne. Reprenons le passage de Hieronymi. Toute activité pour laquelle nous pouvons demander des raisons d'un agent sera comprise comme consistant en le fait de répondre (ou de réagir à une réponse) à une question sur laquelle portent lesdites raisons invoquées. Maintenant, s'il est vrai qu'il est usuellement compris que les raisons invoquées dans le cas de la croyance sont des raisons épistémiques, il peut arriver que des raisons pragmatiques soient invoquées comme réponse légitime à la demande d'explication d'une croyance. Ceci est parfois le cas lorsque nous donnons des raisons pour la croyance d'un autre agent. Imaginez que vous discutez avec une amie, Jeanne, d'un de vos amis, Antoine. Antoine poursuit un doctorat depuis quelques années, une entreprise difficile et incertaine. Pourtant, malgré les embûches, Antoine maintient la conviction qu'il va terminer son doctorat dans les deux prochaines années. Incrédule, vous demandez à Jeanne pourquoi Antoine est aussi confiant qu'il terminera bientôt son doctorat. Jeanne vous répond qu'Antoine croit qu'il va terminer son doctorat parce que c'est une idée qui lui plait. « Il aime s'envisager comme ayant terminé son projet et maintient conséquemment cette croyance. » dit-elle. Il m'apparaît que, dans cette situation, Jeanne offre une raison pour laquelle Antoine croit qu'il va terminer son doctorat. Or, cette raison n'est pas une raison portant sur la question de savoir s'il terminera son doctorat; ce n'est pas une raison épistémique qui est invoquée, mais une raison pragmatique. Autrement formulée, la raison invoquée par Jeanne est une raison extrinsèque. Ajoutons à cela que la réponse donnée par Jeanne peut être tout à fait satisfaisante et il n'est pas clair qu'Antoine possède nécessairement une croyance erronée. Des raisons épistémiques sont peut-être à sa disposition, de sorte que sa croyance est épistémiquement justifiée. Si tel est le cas, la raison citée par Jeanne porte sur le fait que Antoine possède sa croyance notamment en vertu du fait qu'il a un incitatif à porter attention aux données probantes à sa disposition. La leçon à tirer de cette situation est la suivante : dans le cas des attributions que nous faisons quant aux raisons qu'un autre agent a pour posséder une croyance, il peut tout à fait arriver que nous citions des raisons pragmatiques.

Ceci veut soit dire que, du point de vue de la troisième personne, les attitudes pour lesquelles des raisons peuvent être citées ne consistent pas en le fait de répondre (ou réagir à une réponse) à une question sur laquelle lesdites raisons portent, soit, dans le cas de la croyance, les raisons pragmatiques doivent être considérées comme étant des raisons de croire, de telle sorte que le fait de croire une proposition peut être conçu comme la réaction adéquate à une réponse à la question « est-ce que S devrait croire p ? ». Dans tous les cas, Hieronymi doit nous offrir une explication quant à la dichotomie qui peut exister entre le fait de citer des raisons pour sa croyance à la première personne et le fait de citer des raisons pour la croyance d'autrui (qui peuvent parfois être des raisons pragmatiques). De plus, Hieronymi doit expliquer pourquoi le point de vue de la troisième personne, et les raisons pragmatiques qui sont parfois évoquées dans ce contexte, ne peuvent pas servir de base pour établir ce qu'un agent devrait croire.

Deuxièmement, rappelons-nous que Hieronymi considère la notion d'« activité sensible à la critique » comme étant le fait de répondre à une question. Or, il convient de noter que la notion d'activité sensible à la critique peut également être comprise que comme étant autre chose que le fait de répondre à une question, ou le fait de réagir à la réponse à une question. Prenons, justement, le cas de la croyance. Il peut être envisagé que croire soit compris comme le fait de réagir aux données probantes accumulées, bref, que croire ne soit rien d'autre que le *résultat* d'une enquête, d'une accumulation de données probantes présentées à la conscience de l'agent et que ce soit cette activité (l'enquête) qui puisse être objet de critique. Sous cette lunette, les raisons de croire p ne sont pas les raisons permettant d'établir si p est le cas, mais plutôt les raisons d'avoir accumulé les données probantes à l'effet que p , ou, alternativement, les raisons de réagir d'une telle ou telle façon aux données probantes. Naturellement, de telles raisons pourraient vraisemblablement consister en des raisons pragmatiques de croire et non des raisons épistémiques. Dans une telle perspective, la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques semble perdre son utilité quant à la question de ce qu'un agent devrait croire. Une telle distinction, donc, a besoin d'une interprétation spécifique de la notion de croyance pour avoir un poids quant au débat de la normativité de la croyance. Et, malheureusement, cette interprétation spécifique de la croyance (nommément, le fait que la croyance doit être conçue comme le fait de réagir aux raisons portant sur la question « est-ce que p ? ») ne bénéficie pas d'une défense de la part de Hieronymi. Comme nous venons de le voir, des interprétations

alternatives de ce qui constitue le fait de croire mènent à des conclusions différentes quant à la pertinence de la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques. Il n'est donc pas clair, pour le moment, que nous pouvons offrir une réponse à la question de savoir en vertu de quoi nous devrions croire (et, conséquemment, en vertu de quoi nous pouvons être considérés comme étant responsable de nos croyances).

Finalement, la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques, exploitée comme Hieronymi le fait pour établir quel type de raisons constitue la base des jugements normatifs applicables aux croyances, ne permet pas de rendre compte de certains cas où des agents sont excusés d'avoir certaines croyances en vertu de raisons extrinsèques. Comme nous l'avons mentionné, l'objectif de ce travail est de chercher une théorie de la normativité de la croyance qui pourrait non seulement rendre compte de notre langage normatif à l'endroit des croyances, mais qui pourrait plus encore permettre de distinguer les cas où un agent est responsable de ses croyances des cas où un agent n'est pas responsable de sa croyance parce qu'il a été victime d'une situation qui semble l'excuser de toute responsabilité quant à la possession de sa croyance. Prenons le cas d'un individu qui se fait hypnotiser ou qui, sous l'effet d'un trouble mental grave, croit que le Canada est encore une colonie britannique. Vraisemblablement, un tel agent serait excusé de sa croyance, même s'il possède de nombreuses raisons constitutives en faveur d'une croyance incompatible avec celle qu'il possède présentement. Comme nous l'avons vu, selon la position défendue par Hieronymi, seules les raisons constitutives portant sur la question « est-ce que *p*? » peuvent servir à établir quelles sont les bonnes raisons de croire. Si nous supposons, comme c'est le cas dans le reste de la littérature, que nous devons former des croyances en vertu des bonnes raisons et qu'échouer à le faire justifie un blâme, alors les deux cas tout juste mentionnés constituent deux contre-exemples *bona fide* à cette ambition. Je prends cet angle mort à l'argument de Hieronymi comme témoignage du fait que la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques, bien que pertinente dans la classification des raisons évoquées dans les débats sur les normes de la croyance, ne permet pas d'établir clairement en vertu de quoi un agent peut être jugé comme responsable de ses croyances. La théorie de Hieronymi demande à être approfondie dans son état actuel, si elle est destinée à expliquer les jugements normatifs à l'endroit de nos croyances.

Nous terminons cette section par un bref rappel. Nous avons examiné la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques après avoir délaissé le discours employant les expressions de « raisons de bons types » et « raisons de mauvais types ». S'il est clair que la distinction entre raisons constitutives et raisons extrinsèques permet de soulever la différence entre les raisons pour lesquelles le contenu de la croyance est vrai et les raisons pour lesquelles il sera désirable de posséder une certaine croyance (une distinction qui, dans le présent contexte, est largement similaire à la distinction entre raisons épistémiques et raisons pragmatiques), il n'est pas clair qu'elle permette d'établir que nous devrions croire que ce qui est indiqué par les raisons constitutives. À cela s'ajoute le fait que cette distinction semble muette sur la question de savoir comment nous pouvons distinguer les cas de croyance dont la responsabilité est attribuable à l'agent des cas où une croyance a été induite chez l'agent d'une telle sorte que nous ne considérons pas qu'il puisse être l'objet correct de jugement normatif à cet effet (ou, plus spécifiquement, cette distinction n'est pas, à l'heure actuelle, explicitement intégrée à une théorie permettant de le faire).

2.3.2 La thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire

Comme nous l'avons vu précédemment, les raisons épistémiques et les raisons pratiques entretiennent des relations particulières avec le fait de croire. La majorité des auteurs considèrent que les deux types de raisons sont des raisons normatives de croire certaines propositions. Ceci soulève bien sûr la question de ce que nous devrions croire une fois que nous avons considéré à la fois les raisons épistémiques et les raisons pratiques, bref, qu'est-ce que nous devrions croire *tout bien considéré*?

Richard Feldman est célèbre pour avoir proposé ce qui est connu comme étant la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. Feldman reconnaît que les raisons épistémiques et les raisons pratiques sont toutes deux des raisons de croire, mais que ces raisons ne peuvent pas être mises en commun au sein d'une seule et même délibération afin de déterminer qu'est-ce qu'il faut croire en définitive :

« I know of no way to establish that the notion of *just plain ought* makes no sense. But I can give some partial defense to my view by noting that it would be a mistake

to assume that there must be such a thing as "just plain ought" simply because there are various kinds of oughts. There needn't be anything meaningful about their combination. »²²⁹

La thèse de l'incommensurabilité ne jouit pas de défenses très élaborées. En fait, il s'agit essentiellement d'une position que la plupart des philosophes considèrent qu'il faut surmonter. Le seul argument qui constitue une défense directe de la thèse de l'incommensurabilité est un argument par analogie concernant la notion de « firchesse »²³⁰ offert par Feldman lui-même. Supposons que nous souhaitons mesurer la combinaison de la force et de la richesse pour établir une mesure de la « firchesse » afin de comparer lequel de deux individus est le plus « firche ». Il semble que nous ne pourrions pas comparer adéquatement ces caractéristiques. En effet, nous pouvons évaluer qui est le plus fort ou qui est le plus riche, mais pas qui est le plus « firche ». De la même façon, avance Feldman, nous ne pouvons pas concilier ce qui doit être cru d'un point de vue épistémique et ce qui doit être cru d'un point de vue pratique.²³¹

L'argument par la « firchesse » est, au mieux, douteux. Tout ce que cet exemple démontre, c'est qu'il peut exister des caractéristiques qui ne sont pas combinatoires. Il n'a pas été démontré que les raisons épistémiques et raisons pratiques ne peuvent pas l'être. Malheureusement, les analogies ne sont pas des arguments. Feldman a donc, au mieux, réussi à montrer que la thèse de l'incommensurabilité est censée exemplifier des traits similaires à l'analogie qu'il nous a présentée.

J'aimerais soutenir que, bien que la thèse de l'incommensurabilité de Feldman ait quelque chose d'intuitif, elle se bute à certains problèmes dont les détails exigent une révision. Une des conséquences de la thèse de l'incommensurabilité de Feldman, est que l'agent peut être blâmable « d'un point de vue épistémique » quant à ses croyances et être blâmable « d'un point de vue pratique » pour ses croyances, mais aucun de ces points de vue n'a d'ascendance sur l'autre de telle sorte qu'un agent pourrait être blâmable *tout court* (sauf dans les cas où l'agent mérite à la fois le blâme du point de vue épistémique et du point de vue pratique). Ceci est suspect. Nous avons couramment des objectifs conflictuels et des raisons pratiques qui nous

²²⁹ Feldman, Richard (2000). « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p 692.

²³⁰ « Streach », en anglais, qui est la combinaison de « strength » et « wealth ». Ici, « firche » est la combinaison de « force » et « riche ».

²³¹ Feldman, Richard (2000). « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p 693.

portent dans des directions différentes. Mais ceci ne veut pas dire que nous sommes sous le coup d'obligations distinctes simplement parce que nous avons plusieurs raisons de faire des choses incompatibles. Thomas Kelly donne l'exemple suivant : supposons que vous souhaitez boire un milkshake, mais que la seule façon de satisfaire ce désir est de se mettre en grave danger.²³² Il semble que non seulement vous ne devriez pas aller chercher de milkshake, mais également que vous n'avez pas d'obligation « du point de vue des raisons pour aller chercher un milkshake ». Ceci se remarque par le fait que personne ne vous blâmerait de ne pas être allé chercher un milkshake ou ne déclarerait que « d'un certain point de vue, vous êtes blâmable de ne pas être allé chercher un milkshake ».²³³

Si quelque chose ressort de nos comportements normatifs quant aux croyances, c'est qu'il appert que nos blâmes pour les croyances d'autrui sont des blâmes *tout court*. Voici deux exemples qui le suggèrent :

Jacob est un individu relativement anxieux. Suite à un documentaire sur la faune arctique, il décide de s'informer sur les changements climatiques. Malgré le fait qu'il accumule un nombre adéquat de données probantes concernant l'état alarmant des changements climatiques, Jacob réussit à enterrer au fond de sa tête les preuves qu'il a accumulées. En fait, Jacob adopte la croyance rassurante que tout va bien du côté des changements climatiques.

Rachel est en vacances avec des amies. Elle se demande si elle a posté une lettre importante qui se trouvait sur son bureau avant de partir. Il n'y a rien qu'elle pourrait faire pour corriger cette erreur si d'aventure il s'avérait qu'elle avait effectivement oubliée la lettre. Malgré le fait que ses amies lui recommandent fortement de ne pas y penser et de profiter de ses vacances, Rachel décide volontairement de fouiller longuement ses souvenirs afin de se rappeler de ce qu'elle a fait de la lettre.

²³² Kelly, Thomas (2003). Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (3). p. 619.

²³³ Ceci mènerait à la conclusion que l'agent, puisqu'il est sous plusieurs ensembles d'obligations incompatibles, est à la fois blâmable et non blâmable d'être allé chercher un milkshake. Ceci, a défendu Nikolaj Nottelman, est impossible. Voir : Nottelmann, Nikolaj (2013). The deontological conception of epistemic justification: a reassessment. *Synthese* 190 (12). p. 239.

Malheureusement, Rachel a effectivement oublié de poster la lettre et acquière une croyance vraie à cet effet, ce qui ruine ses vacances.

Il m'apparaît que Jacob et Rachel sont blâmables *tout court* pour leurs croyances.²³⁴ Lorsque Jacob hérite d'un blâme pour sa croyance fausse, il serait curieux qu'il puisse dire « Vous ne faites qu'avancer un blâme épistémique! D'un certain point de vue, vous devriez me féliciter pour ma croyance ». Le point est encore plus évident pour Rachel. Supposons que ses amies lui disent qu'elle n'aurait pas dû acquérir sa croyance quant à sa lettre, il serait surprenant que Rachel esquivé le blâme en déclarant « Au moins, ma croyance est vraie! ». Même si elle est vraie, il semble que Rachel mérite un blâme *tout court* pour sa croyance. Or, il semble que nous soyons méritants d'un blâme *tout court* seulement si nous avons failli à un devoir tout bien considéré.²³⁵ Puisque nous pouvons être l'objet de blâme *tout court* en ce qui a trait à nos croyances (et ce, même lorsque les raisons pratiques et les raisons épistémiques entrent en conflits), il faut qu'il puisse exister des devoirs tout bien considéré de croire.²³⁶ Or, ceci serait impossible selon la thèse de l'incommensurabilité de Feldman.

Malgré le fait que la thèse de l'incommensurabilité de Feldman rencontre son lot de problèmes, je considère qu'elle est adéquate, dans son ensemble si ce n'est dans son détail. Il est important de distinguer entre deux formes de la thèse de l'incommensurabilité. Les deux thèses soutiennent que les raisons épistémiques et les raisons pratiques ne sont pas commensurables, mais le détail de l'explication de ce fait diffère. Pour Feldman, la thèse de l'incommensurabilité se développe en vertu du fait que les diverses obligations auxquelles nous imposent les raisons pratiques et les raisons épistémiques ne se combinent pas. La thèse de l'incommensurabilité de Feldman est donc une thèse de l'incommensurabilité qui est avancée en dépit du fait que les raisons pratiques et épistémiques sont des toutes deux des raisons normatives. Ceci contraste toutefois avec une seconde thèse de l'incommensurabilité, une qui avancerait que les raisons épistémiques et pratiques de croire ne sont pas commensurables parce

²³⁴ Je suppose ici la position de mes adversaires à l'effet que Jacob devrait (normativement) suivre les raisons épistémiques. Comme nous le verrons plus tard, il est tout à fait crédible que Jacob soit quand même blâmable pour sa croyance fausse, même si les seules raisons de croire sont des raisons pratiques de croire.

²³⁵ Un point similaire est avancé par Anthony Booth. Voir : Booth, Anthony Robert (2012). All things considered duties to believe. *Synthese* 187 (2). pp. 509-517.

²³⁶ Pour une élaboration sur la commensurabilité des raisons épistémiques, voir Booth, Anthony Robert (2014). Epistemic Ought is a Commensurable Ought. *European Journal of Philosophy* 22 (4). pp. 529-539.

que les premières ne sont pas normatives. Une telle réinterprétation de la thèse de l'incommensurabilité évite les arguments qui viennent d'être soulevés contre la thèse de l'incommensurabilité de Feldman. En effet, si les raisons épistémiques ne sont pas des raisons de croire, alors il existe (presque) toujours des devoirs tout bien considéré à l'endroit de nos croyances qui viendraient justifier les blâmes que nous attribuons (notamment à quelqu'un comme Rachel). Cette thèse de l'incommensurabilité, établie sur la base du fait que les raisons épistémiques ne sont pas normatives, n'est ici que la conséquence logique de la position que je défends depuis le début de ce projet de recherche.

Mais si la version de la thèse de l'incommensurabilité que je souhaite défendre évite les écueils soulevés par Kelly et Booth, il reste néanmoins des arguments qui peuvent être avancés à la fois contre ma propre thèse de l'incommensurabilité et celle de Feldman. C'est vers ces arguments que je me tourne dans les deux prochaines sections.

2.3.2.1 Deux modèles pour comparer raisons épistémiques et raisons pratiques

La (les) thèse de l'incommensurabilité avance que nous ne pouvons pas comparer les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire. Ceci semble assez intuitif. Comment est-ce que des faits portant sur ce qui est désirable pourraient se comparer à des faits portant sur ce qui est vrai? Il existe pourtant des modèles suggérés pour rendre compte de telles évaluations comparatives. La crédibilité de tels modèles est un défi lancé à la fois à la thèse de l'incommensurabilité de Feldman et à celle que je défends. Portons notre attention sur elles.

Le modèle le plus plausible de comparaison entre les raisons épistémiques et pratiques est celle offert par Andrew Reisner lorsque ce dernier suggère des fonctions de « surclassement »²³⁷ pour surmonter les difficultés de comparer des raisons aussi hétérogènes.²³⁸ Selon la position de Reisner, les raisons (épistémiques et pratiques) ont des degrés de force (le degré d dans la définition suivante) qui permet la comparaison entre raisons de mêmes types, de telle sorte que nous pouvons définir la notion de raison de croire comme suit :

²³⁷ « Defeating fonctions » dans le texte de Reisner.

²³⁸ Reisner, Andrew (2008). Weighing pragmatic and evidential reasons for belief. *Philosophical Studies* 138 (1). pp. 17-27.

(R₂) Le fait *f* est une raison pour S de croire *p*, au temps *t* sous certaines circonstances *c*, à un certain degré *d*.

Maintenant, si les raisons épistémiques et les raisons pratiques peuvent se mesurer à d'autres raisons épistémiques et raisons pratiques, c'est parce qu'elles sont sujettes à des fonctions de surclassement lorsqu'elles sont comparées entre elles. C'est-à-dire que lorsqu'elles sont comparées entre elles, l'un des deux types de raisons (soit épistémique, soit pratique) surclasse l'autre sous certaines conditions (c'est-à-dire qu'elles ont systématiquement préséance sur les raisons de l'autre type lors de nos délibérations). Par exemple, nous pourrions avancer (comme le fait Reisner lui-même) que les raisons pratiques surclassent les raisons épistémiques lorsqu'elles atteignent un certain degré de force spécifique. Ceci permettrait d'offrir une réponse élégante à l'analogie de la fîrchesse de Feldman. Il est important de voir que les fonctions de surclassement de Reisner n'impliquent pas que les raisons pratiques surclassent toujours les raisons épistémiques. Par exemple, si la raison pratique pour avoir une croyance fausse est que j'hériterais d'un sandwich aux œufs dans dix ans, alors il semble juste d'avancer que je devrais suivre les raisons épistémiques. Malgré que j'aime bien les sandwiches aux œufs, le degré de force de cette raison pratique n'est pas suffisamment élevé pour surclasser les raisons épistémiques.²³⁹

Malheureusement, il m'apparaît que la proposition de Reisner, bien qu'elle permette une réponse élégante aux thèses de l'incommensurabilité, ne tient pas la route. La première objection que j'aimerais soulever à l'endroit des fonctions de surclassement est qu'il n'est pas évident que ce devrait être les raisons pratiques qui surclassent les raisons épistémiques. Certains illustres des débats de l'éthique de la croyance, comme Clifford, auraient certainement avancé que ce sont les raisons épistémiques qui surclassent les raisons pratiques.²⁴⁰ Le fait de choisir les raisons pratiques comme prenant préséance sur les raisons épistémiques exige d'être défendu. Or, une telle défense risque de revenir à une présentation des raisons pratiques que nous avons d'avoir des croyances vraies. Je soupçonne que la raison pour laquelle il est préférable d'avoir une

²³⁹ En fait, je veux spécifier que je n'aime pas les sandwiches aux œufs. Je reprends l'exemple seulement parce que c'est celui qu'emploie Reisner dans son article.

²⁴⁰ Clifford, William Kingdon. (1999). *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst. New York. Prometheus Books. p. 77.

croissance vraie plutôt que d'hériter d'un sandwich aux œufs dans dix ans est que posséder des croyances vraies est extrêmement utile pour mener à bien nos projets et sentir que nous avons une compréhension adéquate des choses qui nous sont d'importance. Or, ces choses sont des raisons pratiques d'avoir une croyance vraie. Pour illustrer le point, il n'est pas clair que vous devriez opter pour le fait de suivre les raisons épistémiques plutôt que la raison pratique d'hériter un sandwich aux œufs si la croyance à avoir porte sur une proposition absolument inintéressante. Si on vous offre le choix entre avec un sandwich aux œufs ou avoir une croyance vraie sur le nombre de grains de poussière derrière l'armoire de votre voisin, il est tout à fait raisonnable que vous optiez pour le sandwich aux œufs. Généralement, on envisage les croyances vraies comme étant généralement d'intérêt pour les agents, ce qui expliquerait pourquoi les raisons pratiques ne surclasseraient les raisons épistémiques que lorsqu'elles atteignent un certain degré de force. Sous cette loupe, on voit que la justification de pourquoi les raisons pratiques surclassent les raisons épistémiques fait basculer les raisons épistémiques vers des considérations pratiques. La raison pour laquelle, dans l'exemple de Reisner, le fait d'hériter un sandwich aux œufs ne constitue pas une raison pratique suffisamment élevée pour ignorer les raisons épistémiques est que les avantages pratiques d'avoir une croyance vraie surpassent celles d'hériter d'un sandwich. Le problème d'une telle explication pour les fonctions de surclassement de Reisner est que nous avons quitté la comparaison des raisons épistémiques avec raisons pratiques pour nous concentrer sur la comparaison des raisons pratiques d'avoir une croyance fautive versus les raisons pratiques d'avoir une croyance vraie.

Finalement, il est pertinent de noter que même si un agent possède d'excellentes raisons épistémiques de croire p et aucune raison pratique de ne pas croire p , il ne suit pas qu'il devrait croire que p . À cet effet, j'aimerais rappeler le cas de *La prochaine émeraude* que nous avons envisagé à la section 2.1.1.3. Aux fins de rappel, Claude a d'excellentes données probantes à l'effet que la prochaine émeraude sera d'une certaine taille. Toutefois, elle ne porte aucun intérêt à la question de savoir quelle taille aura la prochaine émeraude (elle se préoccupe plutôt de leur couleur). Il semble que même si elle est en possession de fortes données probantes concernant la taille de la prochaine émeraude, elle n'est pas blâmable pour ne pas avoir formé de croyance quant à la taille de la prochaine émeraude. Or, ceci entre en tension avec la proposition de Reisner. Après tout, si Claude a une raison tout bien considéré de croire que la prochaine

émeraude est d'une certaine taille, alors elle devrait croire que la prochaine émeraude sera d'une certaine taille. Selon la proposition de Reisner, Claude devrait avoir une raison tout bien considéré de croire que la prochaine émeraude sera d'une certaine taille (elle a des raisons épistémiques suffisantes pour croire une telle proposition et aucune raison pratique de ne pas croire la proposition en question et qui atteindrait le degré de force nécessaire à un surclassement des raisons épistémiques). Pourtant, il ne semble pas qu'elle devrait nécessairement croire ceci, étant donné qu'elle n'est pas blâmable de ne pas entretenir cette croyance. Ceci laisse à penser, à nouveau, qu'il y a quelque chose d'inadéquat avec les fonctions de surclassement de Reisner. Mon soupçon, bien sûr, est que la thèse de l'incommensurabilité est correcte et que les raisons épistémiques ne sont pas normatives.

2.3.3 Les raisons de constitutives comme source de motivation

Il existe un dernier argument contre les modèles qui cherchent à établir des jugements tout bien considéré jumelant à la fois les raisons épistémiques et les raisons pratiques. Il est tiré de l'inégale motivation suscitée par les raisons épistémiques et les raisons pratiques sur la formation, le maintien et la révision des croyances. Il est communément accepté qu'un agent ne peut former de croyances qu'au contact des raisons de bons types, à savoir, les raisons épistémiques. Ceci est vrai également d'autres attitudes mentales, notamment les émotions. Les raisons pratiques que nous avons d'avoir une certaine croyance ou une certaine émotion, si elles réussissent à nous convaincre en quoi il serait désirable d'avoir ladite émotion ou croyance, n'arrivent pas à motiver la formation de l'émotion ou la croyance en question. Cet argument, que nous nommerons l'argument motivationnel, fut popularisé par Thomas Kelly via l'exemple suivant :

Le cas du divulgateur

Caroline est en file pour aller voir un film qu'elle attend depuis quelques semaines. Malgré sa sortie il y a quelques jours déjà, elle a opté pour attendre que ses amis soient libres afin qu'ils puissent tous aller voir le film en même temps. Le film est réputé pour ses retournements de situation et Caroline sait qu'une large part du plaisir vient du fait d'être ébahi par les ingénieuses surprises. Malheureusement, un de ses amis (qui était

déjà allé voir le film lors de la première) dévoile accidentellement que le meurtrier du film est en fait le protagoniste principal. Naturellement, ceci ruine le plaisir de l'attente qu'elle entretient à l'endroit de la présentation.²⁴¹

Ceci pose un problème pour les modèles comparatifs comme celui de Reisner. Caroline, présumément, possède des raisons épistémiques à l'effet que le meurtrier est le protagoniste et des raisons pratiques pour ne pas croire que le meurtrier est le protagoniste (en fait, elle possède plutôt des raisons pratiques de n'avoir aucune croyance, même fausse, sur la conclusion du film). Supposons encore que les raisons pratiques atteignent le degré de force nécessaire pour qu'elles surclassent les raisons épistémiques. Il suit de cela que Caroline devrait, tout bien considéré, ne pas croire que le meurtrier est le protagoniste principal. Pourtant, puisqu'elle ne peut former des croyances qu'au contact de raisons épistémiques, il semble que non seulement elle formera la croyance que le meurtrier est le protagoniste principal, mais également qu'elle n'est pas blâmable pour la formation d'une telle croyance. L'adoption d'un modèle de comparaison comme celui de Reisner nous mène à entretenir une vision des jugements tout bien considéré sur ce que nous devrions croire qui heurte nos intuitions sur quand nous sommes blâmables pour nos croyances et quand nous ne le sommes pas.

Mais l'argument motivationnel pose également un sérieux problème pour une position « pragmatiste » comme la mienne. J'ai avancé à plusieurs reprises que seules les raisons pratiques de croire sont des raisons normatives de croire. De cela, il découle logiquement que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. Or, ceci semble entrer en immédiate contradiction avec ce que soutient l'argument motivationnel, à savoir, que seules les raisons épistémiques peuvent motiver la formation, le maintien et la révision des croyances. En fait, de façon plus large, une thèse pragmatiste comme la mienne, qui soutient que seules les raisons extrinsèques sont des raisons normatives d'avoir l'attitude sur laquelle lesdites raisons extrinsèques portent, doit faire face à l'objection que seules les raisons constitutives semblent motiver adéquatement (ou consciemment)²⁴² l'attitude sur laquelle elles portent. Nous

²⁴¹ Kelly, Thomas. (2003). Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). p. 626.

²⁴² Les raisons extrinsèques peuvent effectivement motiver directement nos croyances en tant qu'elles peuvent agir sur nous à titre de biais inconscients. Toutefois, ceci ne semble pas rendre l'attitude sur laquelle elles portent rationnelle. Nous traiterons de cette question au prochain chapitre.

reviendrons largement sur l'argument motivationnel dans le cadre du prochain chapitre sous le thème du contrôle que nous exerçons (et que les raisons de bons et mauvais types exercent) sur nos croyances. Pour l'instant, il était pertinent de soulever cet argument considérant que, même s'il dépasse le cadre des modèles comparatif des raisons à la Reisner, il constitue tout de même un bon argument contre eux.

2.4 Retour sur le deuxième chapitre : quelle perspective aléthique?

Avant de poursuivre avec le prochain chapitre qui portera sur l'argument motivationnel (et plus largement, sur les notions de contrôle et de réceptivité aux raisons), il convient de faire un bref retour sur les points saillants de ce chapitre.

Comme je l'ai précédemment indiqué, la position que je souhaite défendre est que les raisons pratiques sont les seules raisons normatives pour acquérir, maintenir et réviser une croyance. Ma stratégie, au cours de ce chapitre, a donc été d'examiner les diverses positions qui cherchent à établir que les raisons épistémiques sont des raisons normatives (parfois les seules raisons normatives qu'il y a) de croire. C'est ma prétention que ces positions souffrent soit de faiblesses propres à elles-mêmes, soit n'arrivent pas à montrer que les raisons épistémiques sont des raisons normatives, soit ne réussissent qu'à établir que la valeur que nous attribuons à la vérité équivaut à des considérations pragmatiques.

Les discussions qui ont porté sur la métaphore de la cible de la croyance nous ont conduits à la conclusion que l'attribution d'une cible à la croyance (ou, plus spécifiquement, aux processus psychologiques de formation ou d'attribution de croyance) ne permet pas d'attribuer la même cible (ou le même objectif) aux agents qui tiennent des croyances. Un examen approfondi de nos objectifs épistémiques nous révèle que les considérations pragmatiques déterminent non seulement quels sont les sujets qui méritent qu'on forme des croyances à leurs sujets, mais également quel est le degré de force des raisons épistémiques qui est requis pour qu'un certain agent forme une croyance sur un certain sujet. Suivant cela nous nous sommes tournés vers la (large) famille des théories de la normativité épistémique qui cherchent à établir la normativité des raisons épistémiques sans faire appel à la notion de contrôle, de volonté ou de réceptivité aux raisons. J'ai avancé que les théories qui chercheraient

à lier les normes constitutives de la notion de croyance aux agents eux-mêmes ne pouvaient pas rendre adéquatement compte de l'utilisation du blâme et de l'éloge que nous manifestons à l'endroit des individus eu égard à leurs croyances. Ceci nous a par la suite conduits à examiner les idéaux épistémiques comme établissant les normes d'acquisition, rétention et révision des croyances. Malheureusement, les idéaux épistémiques tendent à suivre des normes qui sont trop exigeantes pour les agents communs, comme vous et moi. Finalement, nous nous sommes attardés à la notion de « responsabilité de rôle » pour examiner si nous héritions de certaines normes en vertu d'être des croyants. Or, il est peu probable qu'il y ait une telle chose qu'un « rôle de croyant ». Finalement, nous nous sommes tournés vers la division entre raisons constitutives et extrinsèques. J'ai soutenu que le recours à une telle division, bien qu'utile, ne permettait pas d'établir que seules les raisons constitutives étaient les « bonnes » raisons de croire. J'ai également avancé que le recours au pouvoir justificatif des raisons constitutives pour une certaine attitude ne permet pas d'établir que les raisons pratiques ne sont pas des raisons de croire.

J'ai conclu ce chapitre avec une présentation de la thèse de l'incommensurabilité, dont j'accepte une certaine version avançant que les raisons épistémiques et pratiques ne sont pas commensurables en vertu du fait que les raisons épistémiques ne sont pas normatives alors que c'est le cas pour les raisons pratiques. J'ai montré que la principale thèse de l'incommensurabilité alternative à ma position, celle de Richard Feldman, souffre de plusieurs problèmes. J'ai finalement traité du modèle des fonctions de surclassement de Reisner, qui posait un défi singulier pour toutes les versions de la thèse de l'incommensurabilité, la mienne comprise.

Au cours du prochain chapitre, nous traiterons de l'argument motivationnel que nous avons esquissé ici. Nous examinerons également les quelques théories du volontarisme doxastique avant de nous tourner vers les positions du compatibilisme doxastique. De plus, nous porterons notre attention sur les théories du compatibilisme que l'on retrouve dans les débats sur le libre arbitre afin de nous assurer qu'elles ne peuvent pas être modifiées pour s'appliquer au cas de la croyance. Ceci nous mènera à considérer la théorie de la réceptivité aux raisons, dont plusieurs philosophes ont tenté d'appliquer les principaux éléments au cas de la croyance.

CHAPITRE 3 : Croyance, contrôle et théories compatibilistes du libre arbitre

Au cours du dernier chapitre, je me suis penché sur les diverses théories qui tentent d'établir la responsabilité des agents quant à leurs croyances sans faire directement appel à la notion de contrôle. J'estime avoir montré que ces diverses théories n'arrivent pas à soutenir la thèse selon laquelle nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes, d'un point de vue normatif. Mon intuition est que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives, en vertu du fait que nous n'avons pas de contrôle sur la façon dont elles agissent sur la formation de nos croyances. C'est sur cette question que le présent chapitre se penche.

La première section de ce chapitre portera sur la théorie du volontarisme doxastique, la position défendant que nous avons un contrôle sur la formation de nos croyances. Ceci sera l'occasion pour nous de revisiter l'argument motivationnel que j'ai esquissé au chapitre précédent, en plus de souligner davantage le contraste entre les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire en ce qui a trait au contrôle que nous avons sur ces deux types de raisons. La deuxième section, qui composera la majeure partie de ce chapitre, portera sur la position du compatibilisme doxastique. Cette position s'inspire largement des théories compatibilistes du libre arbitre en ce sens qu'elle avance que la responsabilité des agents à propos de leurs croyances peut être établie en dépit du caractère déterministe que les raisons épistémiques imposent à formation de nos croyances. À cet effet, je m'attarderai sur quelques théories répandues du compatibilisme du libre arbitre afin de voir comment elles pourraient s'appliquer au cas des croyances. Suivant cela, je me pencherai sur la théorie compatibiliste de la réceptivité des raisons. Cette position, extrêmement populaire au sein des débats sur le libre arbitre, est reprise par plusieurs auteurs concernant la question de la responsabilité des agents eu égard à leurs croyances. Nous concluons avec quelques commentaires sur l'akrasie épistémique.

3.1. Le volontarisme doxastique

Comme je l'ai indiqué au chapitre précédent, il est presque universellement accepté que nous n'avons pas de contrôle volontaire sur nos croyances,²⁴³ mis à part quelques cas particulièrement exceptionnels.²⁴⁴ Toutefois, il faut reconnaître qu'une minorité de philosophes défendent la position du volontarisme doxastique et l'étude des critiques qui sont faites à leur endroit pourra nous être utile pour le reste de notre recherche.

Définir adéquatement la position du volontarisme doxastique est, comme c'est le cas pour de nombreuses positions philosophiques, plutôt difficile. Il ne fait d'ailleurs aucun doute que certains des arguments présentés plus bas ne tiennent que contre certaines versions du volontarisme doxastique et, conséquemment, nous prendrons le temps d'offrir des réinterprétations de cette position. Une façon courante de la caractériser, toutefois, consiste à définir le volontarisme doxastique comme étant la position selon laquelle nous avons un contrôle volontaire sur la formation, rétention et abandon de nos croyances.²⁴⁵ Le problème, naturellement, est de déterminer ce que nous voulons dire par « contrôle volontaire ». Une option provisoire est d'adopter la définition que nous offre Mathias Steup, à savoir, que le volontarisme doxastique est la thèse selon laquelle nous avons le même type de contrôle sur nos croyances que sur les autres choses que nous faisons.²⁴⁶ L'action et la formation d'une croyance ne seraient donc pas fondamentalement différentes selon les tenants du volontarisme doxastique. Il est important de noter que les tenants du volontarisme doxastique ne nient pas que la croyance est un état et qu'en ce sens, la croyance et l'action sont des objets profondément différents. Les tenants du volontarisme doxastique affirment toutefois que la *formation* de la croyance est similaire au fait d'accomplir une action. Entrer dans l'état correspondant au fait d'avoir une croyance serait similaire à une action, soumis directement au pouvoir de la volonté.

Le candidat le plus populaire pour traiter du contrôle volontaire de la croyance est de considérer l'acte de juger comme une action médiatisant l'acquisition de croyance (Soteriou 2005, McHugh 2009, Shoemaker 2009, Cassam 2010, Boyle 2011 et Gerken 2014). Ceci est

²⁴³ Certaines des versions les plus abouties de cette position, l'involontarisme doxastique, sont défendues par : Plantinga, Alvin (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press. ainsi que Alston, William (2005). *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press.

²⁴⁴ Le terme « exceptionnel » est requis ici puisque nous avons vu qu'il était possible de concevoir des formations de croyances qui sont directement sous le contrôle de la volonté de l'agent à la section 2.2.1.

²⁴⁵ Marušić, Berislav (2011). The Ethics of Belief. *Philosophy Compass* 6 (1). p. 35.

²⁴⁶ Steup, Matthias (2012). Belief control and intentionality. *Synthese* 188 (2). p. 145.

exemplifié par Cassam dans le passage suivant : « Juger est une action mentale. [...] Conclure que p est tout simplement juger que p , donc nous avons un exemple où la formation de croyances est médiatisée par le jugement. »²⁴⁷ Il nous arrive fréquemment que nous soyons confrontés à une question et que nous jugions d'une certaine réponse après avoir révisé les données que nous avons à notre disposition. Selon le volontarisme doxastique, nous formons un acte volontaire lorsque nous donnons notre assentiment à l'une des positions soutenues par les raisons épistémiques. En somme, nous jugeons qu'une certaine position est la bonne après avoir révisé nos données, ce qui revient à former une croyance. Matthias Steup offre d'ailleurs l'exemple suivant:

« Suppose that, having returned from a trip and taken a shuttle to the airport parking garage, I am now where I thought I left my car. To my surprise, it is no longer there. I wonder whether it has been stolen. There is of course the possibility that I don't accurately remember where I parked it. So I retrieve the paper slip which states the exact location of my parking spot. According to the slip, I am at the right spot. Considering my evidence—the parking slip and the absence of my car—I conclude that it was stolen. »²⁴⁸

Je souhaite ici avancer que les précédents auteurs font une mauvaise lecture de la phénoménologie liée à la formation de la croyance. Il arrive que des auteurs confondent l'attitude de la croyance pour celle de l'acceptation, mais il arrive également que certains auteurs ne font pas une analyse suffisamment poussée de la phénoménologie des diverses étapes menant à la formation de la croyance et, conséquemment, considèrent que la formation de la croyance est une action. Que se passe-t-il, phénoménologiquement parlant, dans l'acte de juger? Il m'apparaît que, lorsque je délibère sur la question de savoir si p , deux étapes se produisent. Premièrement, je porte mon attention sur certaines données que je considère porter sur la question de savoir si p . Deuxièmement, les données examinées m'indiquent s'il est le cas que p . S'il est clair que la première étape est sous le contrôle volontaire de l'agent, la deuxième étape ne semble pas l'être.²⁴⁹ S'il était en mon pouvoir de décider si une donnée probante à l'effet que

²⁴⁷ Cassam, Quassim (2010). Judging, believing and thinking. *Philosophical Issues* 20 (1). p. 82-83. Ma traduction.

²⁴⁸ Steup, Matthias (2011). Belief, Voluntariness and Intentionality. *Dialectica* 65 (4). p. 551.

²⁴⁹ Cette position est également soutenue par John Gibbons. Ce dernier considère que porter jugement n'est pas quelque chose que l'agent accomplit, mais qui arrive à l'agent. Voir : Gibbons, John (2009). Reason in action. dans Lucy O'Brien & Matthew Soteriou (eds.), *Mental Actions*. Oxford University Press. p. 81.

p , soumis à ma pleine attention, indique réellement que p , alors je devrais être capable de suspendre jugement sur la question de savoir si p est le cas. Or, ceci n'est pas le cas.²⁵⁰

À titre d'exemple, si vous voyez un verre sur une table, vous avez à la conscience une donnée probante indiquant qu'il y a un verre sur la table. Manifestement, lorsque vous êtes présenté à cette donnée probante, vous ne pouvez pas ne pas croire qu'il y a un verre sur la table, à moins que vous ne songiez à une raison crédible de douter de vos sens.²⁵¹ Le caractère impérieux de cette donnée probante jette un doute quant à votre possibilité de choisir ce que vous pouvez croire. À cela s'ajoute le fait que, s'il était en notre pouvoir de décider si une certaine donnée est une raison épistémique suffisante de croire p , il faudrait que nous puissions avoir une raison pour nous permettre d'en décider. Or, si l'agent doit décider si une certaine donnée atteint le seuil de crédibilité suffisant pour la formation de croyance, ceci requerra que l'agent base cette décision sur une raison. Cette raison doit être une raison épistémique, sous peine de reconduire la position du volontarisme doxastique à une position où ce que l'agent devrait croire dépend de raisons pragmatiques. Or, si la décision quant à si une donnée est suffisante pour croire une proposition repose sur une nouvelle raison épistémique nous nous retrouvons avec une régression à l'infini puisque le caractère suffisant de cette deuxième raison épistémique devra être l'objet d'une seconde décision requérant une nouvelle raison épistémique, et ainsi de suite. Ce qui est sous le contrôle de l'agent n'est donc pas de décider si *certaines données indiquent que p* , mais plutôt de décider quelles données considérer. Ceci transparait dans l'exemple de Steup où il affirme *considérer* les données qu'il possède. Dans l'exemple de Steup, il me semble que les seuls moments où l'agent a un contrôle volontaire sur l'enchaînement des événements débouchant sur la formation de la croyance que la voiture a été volée sont ceux où l'agent retrouve le ticket de stationnement et porte son attention sur cette donnée. Toutefois, le fait de *juger* que les données à sa disposition indiquent avec suffisamment de force que la voiture a été volée n'est pas sous le contrôle volontaire de l'agent. Ce n'est pas

²⁵⁰ Pour une autre critique à la position de Steup, voir : Buckareff, Andrei A. (2006). Doxastic decisions and controlling belief. *Acta Analytica* 21 (1), p. 102-114.

²⁵¹ Je soupçonne qu'une bonne dose de l'ambiguïté qui entoure l'acte de juger résulte de l'ambiguïté liée au fait de « posséder une donnée probante ». Un agent peut posséder une donnée probante qui indique que p en ce sens qu'elle est immédiatement sous son attention (qu'elle est occurrente) ou posséder une donnée probante qui indique que p en ce sens qu'elle est mentalement accessible à l'agent.

un acte de volonté de la part de l'agent qui, pour ainsi dire, laisserait le caractère persuasif des données probantes faire son effet.

Mais peut-être pourrait-on avancer que l'exemple de Steup et l'exemple du verre d'eau n'exemplifient pas tous les cas de formation de croyance. Dans ces deux cas, les données probantes à la disposition de l'agent s'imposent d'elles-mêmes. On pourrait répondre que si l'agent est absolument passif quant à la formation de certaines croyances, la formation de certaines autres croyances requière une agentivité supplémentaire de la part de l'agent. Imaginons que, lors d'un examen, vous essayez de résoudre un coriace exercice de mathématique à choix multiples. Après plusieurs calculs, vous avez à votre disposition un certain nombre de données probantes à l'effet que la réponse est A. Deux scénarios m'apparaissent possibles. Premièrement, il se peut que les données probantes que vous avez amassées au cours de l'exercice désignent très clairement la réponse A comme étant la bonne réponse. Si tel est le cas, si la réponse A est, aux vues de vos raisons épistémiques, *manifestement* la bonne réponse, alors il est peu probable qu'une fois que vous ayez porté votre attention sur les données probantes que vous avez accumulées, vous ayez accompli un acte mental supplémentaire consistant à juger volontairement que la réponse était A. Vraisemblablement, dans ce cas de figure, la réponse s'est imposée à vous une fois que les données probantes furent accumulées et que votre attention fut portée sur elles. En ce sens, ce cas de figure n'est pas différent de l'exemple de Steup ou de l'exemple du verre d'eau plus haut.

Un deuxième cas de figure, qui fait intervenir davantage la volonté de l'agent, est le suivant : vous procédez à vos calculs, mais n'arrivez qu'à éliminer certains choix de réponses, de telle sorte que vous hésitez entre A et B. Votre impression est que les données probantes soutiennent légèrement plus la réponse A et c'est ce que vous inscrivez sur votre examen. Il semble que, dans ce cas de figure, vous avez volontairement jugé que la réponse était A. Toutefois, il y a lieu de douter que vous ayez acquis la croyance que la bonne réponse était A. Mettons de côté l'interprétation de votre contenu mental sous la forme des croyances partielles.²⁵² Vraisemblablement, si vous hésitez entre A et B après avoir considéré les données

²⁵² À cet effet, une interprétation de l'analyse des données probantes et de leur effet sur la formation des croyances partielles laisse encore moins d'espace pour l'agentivité des individus. Les arguments présentés à l'effet que

probantes à votre disposition, alors vous êtes dans un état de suspension de jugement. Les tenants du volontarisme doxastique souhaiteraient avancer que c'est un acte de jugement volontaire qui vous pousse à croire que la réponse est A. Mais ceci est tout de même curieux. Vous n'avez pas de nouvelles données vers lesquelles votre conscience se porte qui favoriseraient A. Rien, d'un point de vue épistémique, n'est ajouté à la situation qui expliquerait ce passage de la suspension du jugement à la croyance.

Une interprétation alternative de ce cas de figure, et qui est bien plus crédible, est d'avancer que vous suspendez jugement au sujet de si la bonne réponse est A, ou si la réponse est B, mais que vous vous *acceptez* volontairement que la bonne réponse est A. Nous nous sommes déjà penchés sur l'attitude d'acceptation au cours du premier chapitre et il est tout à fait crédible que ce soit l'attitude déployée dans le cadre de cet exemple. Il est occasionnellement mentionné que, contrairement à la décision de poser une l'action, l'acquisition des croyances ne peut pas être motivée par des contraintes de temps.²⁵³ Si, lors d'un jeu télévisé, vous devez choisir le plus rapidement l'une de deux portes, la contrainte de temps peut tout à fait motiver votre décision de choisir l'une des deux portes. Or, ceci n'est pas le cas pour les croyances. Le fait que vous soyez pressé ne peut pas vous pousser à croire une proposition. Au mieux pouvez-vous *accepter*, en vertu des circonstances, une certaine proposition. Dans le cadre de l'exemple de l'exercice de mathématique, il est tout à fait crédible que vous réussissiez à éliminer certains choix de réponse, que vous hésitiez entre A et B et que, finalement, vous acceptiez la proposition que la réponse A est la bonne, ce qui résulte en le fait d'inscrire sur votre cahier d'examen que vous avez choisi la réponse A. Mais avez-vous *jugé* que la réponse A était la bonne? Un volontariste doxastique comme Cassam soutiendrait que l'acte de juger est un acte volontaire et que c'est ce qui s'est produit dans l'exemple de l'exercice de mathématique. Je suis prêt à admettre qu'il existe un sens du mot « juger » qui est adéquat d'utilisation ici, mais je nie le fait que juger que *p* est ici la même chose que former la croyance que *p*. Juger peut tout à fait être

certaines données imposent la croyance chez des agents peuvent être reprises, *mutatis mutandis*, dans le cas des croyances partielles.

²⁵³ Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford, UK: Oxford University Press. p. 279.

compris comme un acte de discours.²⁵⁴ Le fait de juger peut consister à prendre publiquement une décision, ce qui a un effet performatif sur les interlocuteurs. Lorsqu'on déclare « Je juge que nous devons faire ceci », il est évident que notre objectif n'est pas d'établir notre croyance, mais de présenter à autrui notre décision et d'inciter notre interlocuteur à la prendre en compte. Similairement, il y a un sens au terme « juger » qui s'applique au cas de l'exercice de mathématique qui ne consiste pas à acquérir une croyance, mais qui consiste à déclarer une décision prise par l'agent. Dans le cas qui nous intéresse, choisir la réponse A sur la feuille d'examen peut être compris comme l'acte de juger. Il existe donc une ambiguïté concernant le terme « juger », dont l'une des interprétations est le fait de rendre publique une décision. Si ce genre de geste est clairement sous le contrôle volontaire de l'agent, il est important de noter qu'il n'est pas équivalent à acquérir une croyance. Le fait de juger, en tant que cela consiste à acquérir une croyance, n'est donc pas attesté par le fait de choisir la réponse A, qui est mieux compris comme étant un cas d'acceptation.

Pour récapituler, le volontarisme doxastique semble souffrir d'au moins deux travers. Le premier est qu'il tend à confondre l'usage de certains termes, comme celui de juger, de telle sorte qu'il attribue à la formation de la croyance des propriétés liées à l'acte de discours qui consiste à juger. Combiné au fait de ne pas être attentif à la distinction entre croire et accepter, il n'est pas surprenant que l'on puisse penser que la croyance est soumise au contrôle volontaire de l'agent. Le deuxième travers du volontarisme doxastique est qu'il ne porte pas suffisamment attention à la phénoménologie de la formation de la croyance. Les volontaristes doxastiques soutiennent que nous donnons volontairement notre assentiment aux données probantes ou que nous décidons de ce que nous devons croire une fois que nous examinons les données probantes alors qu'il est plus crédible et proche de la phénoménologie de la formation des croyances que nous acquérons des croyances alors que les données probantes *s'imposent* à nous. Ceci permet d'ailleurs de revenir à l'argument motivationnel que j'avais brièvement esquissé au chapitre précédent.

²⁵⁴ « Speech act » en anglais. Le terme est souvent traduit en français par « acte de langage », mais je préfère la traduction proposée par Paul Ricoeur lorsque ce dernier emploie l'expression « acte de discours ». Voir : Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris. p. 55

3.1.1. L'argument motivationnel

L'un des arguments que j'ai soulevés contre le volontarisme doxastique est qu'il heurte l'analyse phénoménologique de la formation de la croyance. Cet argument se base sur le fait que les raisons épistémiques semblent s'imposer à nous et forcer l'acquisition de croyance. Ceci fait contraste avec les raisons pragmatiques qui ne semblent pas être capables de produire chez nous l'acquisition ou l'abandon d'une croyance. Il est important de noter que cette dichotomie entre le pouvoir motivant des raisons épistémiques et des raisons pragmatiques est également à la base de ce que nous avons appelé « l'argument motivationnel » au cours du dernier chapitre.

L'argument motivationnel est l'argument le plus répandu au sein des débats sur l'éthique de la croyance à l'effet que nous devrions croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques. Il est aussi, à mon avis, l'un des moins bons arguments offerts à cet effet. Essentiellement, l'argument motivationnel se présente comme suit : il existe deux types de raisons pour les croyances, à savoir, les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques. De ces deux types de raisons, seules les raisons épistémiques peuvent (consciemment) motiver la formation, la rétention et l'abandon d'une croyance. Puisque les raisons pragmatiques ne peuvent pas (consciemment) motiver l'acquisition, la rétention ou l'abandon d'une croyance, alors un agent ne devrait pas acquérir, retenir ou abandonner une croyance sur la base de raisons pragmatiques. Ainsi, les seules raisons sur la base desquelles un agent devrait acquérir, retenir ou abandonner une croyance, sont les raisons épistémiques.

L'argument motivationnel est néanmoins suffisamment versatile pour être employé contre plusieurs théories développées au sein de l'éthique de la croyance. Prenons la position de l'instrumentalisme de la rationalité épistémique, par exemple. La conception instrumentale de la rationalité épistémique avance que la rationalité épistémique n'est qu'un sous-genre de la rationalité instrumentale.²⁵⁵ Cela revient à dire que le caractère rationnel de vos acquisitions, rétentions et abandons de croyance se jauge à l'aune de la question de savoir si vous remplissez vos objectifs cognitifs. Par objectifs cognitifs, on entend couramment le fait d'acquérir des

²⁵⁵ Cette position est explicitement soutenue par Giere 1989, Laudan 1990 et Kitcher 1992. Voir : Giere, Ronald (1989): « Scientific Rationality as Instrumental Rationality », *Studies in History and Philosophy of Science* 20, pp. 377-384., Laudan, Larry (1990). « Aimless Epistemology? ». *Studies in History and Philosophy of Science* 21. pp. 315-322., Kitcher, Philip (1992) « The Naturalist's Return », *The Philosophical Review* 101, pp. 53-114.

croyances vraies sur des propositions qui vous importent et avoir le moins de croyances fausses sur ces dits sujets. La conception instrumentale de la rationalité épistémique avance donc que nous avons des raisons épistémiques de croire certaines propositions seulement si nous avons l'objectif d'avoir des croyances vraies à l'égard de cesdites propositions. En ce sens, la position de l'instrumentalisme de la rationalité épistémique n'est pas une position si éloignée de la mienne : les deux positions soulignent l'importance du caractère instrumental de la croyance. Néanmoins, alors que ma position avance que nous *devrions* croire ce qui satisfait nos objectifs, l'instrumentalisme de la rationalité épistémique avance que croire ce qui satisfait nos objectifs cognitifs est ce qui est *rationnel* d'un point de vue épistémique. Si ces deux positions se rejoignent occasionnellement, la différence tout juste mentionnée tend à pointer vers une distinction entre ce qu'un agent devrait croire (ou faire) et ce qui est attendu de la part d'un agent rationnel. Plus encore, notons que *si* la conception instrumentale de la rationalité épistémique est interprétée comme une thèse normative sur ce que nous devons croire, cette conception porte sur ce que l'agent doit directement croire alors que ma position opte pour une approche indirecte à la normativité de la croyance. Nous reviendrons à ces points d'importance plus tard.

Pour revenir à la position instrumentaliste de la rationalité épistémique, il est intéressant de noter que l'argument motivationnel fut employé de façon décisive contre elle. La plupart des exemples cités à cet effet cherchent à montrer que, du point de vue de l'acquisition de croyance, nos raisons pragmatiques n'ont aucune force motivante et seules les raisons épistémiques produisent chez nous l'acquisition d'une croyance. L'exemple le plus convaincant et le plus populaire pour illustrer ce point est celui de Thomas Kelly que j'aimerais ici présenter dans son entièreté :

« Not only are there (many) subjects with respect to which I have no preference for having true beliefs, there are also subjects with respect to which I would prefer to have no beliefs at all to having true beliefs. Thus, I tend to see newly-released movies after many of my friends. During the interval of time which is bounded on one side by my friends' viewing of the movie and bounded on the other side by my viewing the movie, I often make a conscious, deliberate effort to avoid finding out how the movie ends—since doing so might very well interfere with my enjoyment when I do see it. (When conversations about the movie begin in my presence, I either excuse myself or, reminding the discussants that I have yet to see the movie, implore them not to “give

away” the ending, and so on.) That is, I quite deliberately take steps to avoid acquiring information about the movie. Sometimes these efforts are successful, sometimes they are not. When they are unsuccessful—as when someone inconsiderately blurts out the ending in my presence—it does not follow that I have no epistemic reasons to believe the propositions which he asserts. Indeed, with respect to the question of which epistemic reasons I possess, there is no difference between this case and a case in which I *ask* the individual to tell me the ending because I *do* have some goal which would be better achieved by my believing the relevant truths. The fact that in the one case I do have a goal which is better achieved by my believing the relevant truths, but in the other I have no such goal—indeed, I have goals which would be hindered or frustrated by my believing these truths—makes no difference to my epistemic reasons. »²⁵⁶

Notons, bien sûr, que le fait d’acquérir suffisamment de raisons épistémiques conduit l’agent à acquérir la croyance soutenue par les raisons épistémiques. Kelly avance que notre soumission aux raisons épistémiques n’est pas une compulsion psychologique puisque nous pouvons expliquer la formation de notre croyance en citant notre rationalité épistémique (et la possession des données probantes) comme la cause de ladite croyance.²⁵⁷ Ceci étant dit, si d’aventure la formation de la croyance n’est pas une compulsion psychologique en vertu du fait qu’elle émerge de la rationalité de l’agent, il est important de noter que l’agent n’a très clairement pas le choix d’être rationnel face à ses raisons épistémiques. Si l’agent avait la possibilité de ne pas suivre ce qu’exige de lui la rationalité épistémique, il aurait pu (et aurait dû) ne pas croire le divulgateur du film.

L’argument de Kelly montre que l’acquisition, et plus spécifiquement la rétention des raisons épistémiques, n’est pas influencée par les objectifs cognitifs de l’agent. Ceci contraste avec le ton des derniers chapitres où j’ai maintes fois souligné l’importance des objectifs que les agents possèdent quant à l’acquisition des données probantes. Heureusement, il existe une façon fort simple d’expliquer la dichotomie entre l’importance des objectifs pratiques des agents dans les cas que j’ai soulevés et celui de Kelly : les objectifs pratiques des agents modulent l’acquisition et, occasionnellement, la présentation des données probantes à la conscience de l’agent. Toutefois, les objectifs pratiques n’ont pas de force quant à la formation des croyances une fois que les raisons épistémiques se sont imposées à la conscience de l’agent. Ainsi, si vos

²⁵⁶ Kelly, Thomas. (2003). Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). p. 626.

²⁵⁷ *Ibid.* p. 628.

objectifs pratiques guident la façon dont vous menez une enquête (ou la façon dont vous cherchez à éviter l'acquisition d'informations, comme c'est le cas dans l'exemple de Kelly) et la façon dont vous portez attention aux données que vous possédez, ses objectifs pratiques n'ont pas d'effet conscient sur la façon dont votre appareil psychologique réagit une fois que ses données sont imposées à votre conscience, comme c'est le cas lorsqu'un ami vous dévoile en conversation la fin du film que vous voulez voir.

Ceci rejoint le propos de la présente section. Des deux types de raisons pour avoir une croyance, seules les raisons épistémiques peuvent (consciemment) motiver la formation, la rétention et l'abandon d'une croyance. Puisque les raisons pragmatiques ne peuvent pas (consciemment) motiver l'acquisition, la rétention ou l'abandon d'une croyance, alors un agent ne devrait pas acquérir, retenir ou abandonner une croyance en vertu de raisons pragmatiques. De ce fait, il a été avancé que nous devrions croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques. Cet argument, l'argument motivationnel, m'apparaît être vulnérable à plusieurs objections. Avant de les aborder, il est important de noter l'usage idiosyncrasique du terme « motiver ». Il existe définitivement un sens du terme applicable aux raisons pratiques, au sens où les raisons pratiques peuvent motiver un agent à acquérir une croyance. L'objectif de devenir un expert sur la question du libre arbitre peut me motiver à acquérir des croyances vraies sur cette question et mener, conséquemment, une enquête diligente sur le sujet. Les raisons épistémiques semblent donc, pour le dire plus précisément, motiver l'acquisition *directe* de croyance, en ce sens qu'elles ne requièrent pas pour produire l'acquisition d'une croyance chez l'agent que ce dernier entreprenne une enquête.

Nous en venons donc aux objections que j'aimerais soulever contre l'argument motivationnel. La première est que l'argument motivationnel semble faire usage d'un indu passage du descriptif au normatif. Une relecture de l'argument motivationnel montre que ce qui justifie le fait que nous ne devrions croire que ce qui est indiqué par les raisons épistémiques est le fait que seules les raisons épistémiques peuvent motiver l'acquisition directe d'une croyance. Ceci est hautement suspect. Il ne fait aucun doute qu'il existe des situations où le fait qu'il n'y ait qu'un seul moyen d'arriver à un certain état de fait soit une raison normative d'employer ce moyen si nous souhaitons arriver au dit état de fait. Par exemple, si le seul moyen pour moi de

rendre visite à mes parents est de prendre la voiture, alors je devrais prendre la voiture si j'ai l'objectif de rendre visite à mes parents. Ceci, toutefois, est largement différent de ce qui est présenté dans l'argument motivationnel. L'exemple de la visite en voiture n'indique que le fait que *si vous avez l'objectif* d'accomplir A, et que le seul moyen d'accomplir A est de faire B, alors vous devriez faire B. Appelons ceci le « principe de transmission des objectifs », puisque, de votre objectif de faire A vous devez faire B qui est nécessaire à l'accomplissement de A. Mais comme l'exemple de Kelly le soulève, les objectifs cognitifs des agents sont étrangers à la rationalité de la formation directe des croyances. L'argument motivationnel ne peut donc pas faire usage du principe de transmission des objectifs. Il ne semble pas non plus que les agents soient sous l'obligation de former des croyances, sauf, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, lorsque des raisons pragmatiques lui incombent d'acquérir des croyances sur certains sujets. Revenant à l'exemple de Kelly, il m'apparaît clair que notre protagoniste n'a pas l'obligation de former de croyance concernant la fin du film. Certainement, il est *contraint* par la force des raisons épistémiques de croire que le film se termine d'une certaine manière, mais il n'a pas l'*obligation* de le croire, au sens normatif du terme. Il suffit pour s'en rendre compte de constater que, si par miracle notre protagoniste ne formait pas de croyance suite à l'information acquise, il ne serait pas blâmable de ne pas avoir formé de croyance. Pour ainsi dire, du fait que les agents ne peuvent former de croyance que pour et par des raisons épistémiques il ne résulte pas que les agents devraient (au sens normatif du terme) croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques. Il existe bien un sens du terme « devraient » qui fait sens lorsqu'on déclare que les agents devraient croire ce que leur indiquent les raisons épistémiques, au sens d'une prédiction. Toutefois, il serait incorrect de dire que les agents devraient croire les raisons épistémiques en ce sens que les agents ont l'objectif, le devoir ou l'obligation de croire les raisons épistémiques.

Il pourrait être avancé contre ma propre position que j'admets la possibilité bien réelle que les agents aient parfois l'objectif ou l'obligation de croire certaines propositions, à savoir, lorsque des raisons prudentielles ou morales l'exigent. Dans une telle situation, ne pourrait-il pas être avancé que, du fait qu'un agent doit croire une certaine proposition et du fait qu'il ne peut croire une certaine proposition que grâce à des raisons épistémiques, il suit que l'agent

devrait suivre les raisons épistémiques de croire la proposition en question? Ma réponse à cette remarque constitue simultanément ma deuxième objection à l'argument motivationnel.

La deuxième objection que je souhaite donc présenter, et qui est dans la même ligne que la première, est qu'il est curieux d'exiger des agents de suivre une norme à laquelle ils ne peuvent pas déroger.²⁵⁸ En réponse, plusieurs n'hésiteraient pas à revenir à la position de Richard Feldman que j'ai présentée au cours du chapitre précédent, lorsque ce dernier déclarait : « It seems to me reasonable to say that when only one attitude is permitted, then one has an epistemic obligation to have that attitude. »²⁵⁹

Cette proposition est, en un sens, fort raisonnable. Dans le domaine des questions d'éthiques pratiques, si un agent n'a la permission que de faire une certaine action, alors il a vraisemblablement l'obligation de faire l'action en question. Toutefois, la notion de permission ici employée diffère considérablement de ce dont il est question lorsqu'on déclare que les agents ne peuvent faire autrement que croire ce qui est indiqué par les raisons épistémiques. Pour rester sur le terrain des obligations morales, supposons le cas suivant : je délibère quant à la question de savoir si je dois poser un certain geste moralement condamnable. Toutefois, il apparaît bien vite que je n'ai pas les moyens de poser un tel geste. Il semble que je n'ai pas respecté un devoir moral de ne pas avoir commis ce geste. Pour illustrer mon propos, imaginons que j'envisage détruire la station spatiale internationale. Il s'avère, toutefois, que je n'ai aucun moyen de mener à bien ce projet, moi, étudiant en philosophie qui n'est pas capable de se rendre sur la station internationale ou d'envoyer quoi que ce soit dans l'espace. Étant donné les circonstances, il serait surprenant que je sois sous l'obligation de ne pas détruire la station spatiale internationale. Nous pouvons en effet souligner que, premièrement, je ne semble pas mériter d'éloge pour avoir respecté la prétendue obligation morale de ne pas détruire la station spatiale internationale et, deuxièmement, que d'imposer des obligations que les agents ne peuvent faire autrement que les respecter (comme le fait de ne pas détruire la station spatiale internationale) conduit à attribuer aux agents une quantité gigantesque d'obligations, comme l'obligation constante de ne pas faire

²⁵⁸ Une position méthodologique également défendue par Ruwen Ogien. Voir : Ogien, Ruwen (2001). Le rasoir de Kant. *Philosophiques* 28.

²⁵⁹ Feldman, Richard (2000). The ethics of belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p. 678.

de mal à des gens à qui ils ne peuvent pas faire de mal, l'obligation de ne pas mentir à des individus qu'ils ne rencontreront jamais, etc.

Le point du paragraphe précédent est le suivant : considérer que l'agent est sujet à une norme semble requérir que l'agent puisse déroger à cette norme, ou, à tout de moins, avoir l'intention de déroger la norme en question.²⁶⁰ Ceci fait sens dans le cadre des normes morales où l'on juge qu'un agent a l'obligation de faire la seule action permise, puisqu'on considère généralement que l'agent pourrait commettre (ou avoir l'intention de commettre) une action qui n'est pas permise. Ceci distingue largement l'action de la croyance. Du fait que les agents ne peuvent faire autrement que suivre ce qu'indiquent les raisons épistémiques, il ne suit pas que croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques est la seule attitude permise et encore moins qu'ils sont sous l'obligation de croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques. Ceci revient à soumettre les agents à une norme à laquelle ils ne peuvent déroger. Mon humble avis est que ces suggestions qui soutiennent l'argument motivationnel sont des abus du langage qui élargissent indûment les notions de norme et de permission.

3.1.1.1. Le pouvoir directement motivationnel des raisons pratiques

La critique que j'ai offerte de l'argument motivationnel tend à toucher à des débats proches de ceux du libre arbitre, et il est largement temps de traiter des variantes fort distinctes du volontarisme doxastique que l'on pourrait qualifier de « compatibilisme doxastique ». Toutefois, avant d'aller plus de l'avant, j'aimerais rapidement traiter des raisons pratiques et de la possibilité qu'elles puissent motiver directement l'acquisition, la rétention et l'abandon d'une croyance.

J'ai déjà eu l'occasion de soulever à maintes reprises comment les raisons pratiques peuvent donner aux agents l'objectif d'acquérir une certaine croyance et comment les raisons pratiques tendent à influencer la force des raisons épistémiques requises pour acquérir une

²⁶⁰ Ce dernier élément est un sujet hautement discuté dans le cadre des questions de la responsabilité en lien avec le libre arbitre depuis, au moins, les expériences de pensées de Harry Frankfurt. Nous en traiterons en détail à la section 3.2.2.1.

croissance. Néanmoins, certains auteurs ont avancé que les raisons pratiques peuvent directement causer l'acquisition de croyance. En un sens, cette position est fort raisonnable. Il est tout à fait crédible de penser qu'un agent qui a conscience qu'il a une forte raison pratique d'avoir la croyance que p puisse former la croyance que p sur la base de biais et d'une inconsciente duperie de soi. Par exemple, supposons que j'ai un profond sentiment d'insécurité par rapport à mes collègues de travail et supposons encore que le fait de croire que je leur suis supérieur calme ce sentiment d'insécurité. Il est tout à fait crédible que, via un travail de biais, j'acquière la croyance que je suis, en fait, supérieur à mes collègues de travail. Ce genre de processus, largement étudié en psychologie et en philosophie, n'est néanmoins pas l'objet de recherche de cette thèse, ni l'objet de la présente section. Ce qui m'intéresse, bien sûr, est la normativité de la croyance. Le fait que certaines raisons pratiques puissent causer inconsciemment l'acquisition directe de croyances ne détermine pas ce qu'un agent devrait croire (au sens normatif du terme). Similairement, le fait que les raisons épistémiques causent l'acquisition directe d'une croyance ne détermine pas ce qu'un agent devrait croire, au sens normatif du terme. L'agent n'a ni contrôle sur la formation directe de ses croyances au contact des raisons pratiques, ni intervention de sa volonté dans le processus de formation de la croyance, ni lien approprié entre ses intentions et la formation directe de ses croyances. En un mot, bref, la formation directe des croyances au contact des raisons pratiques ne met pas en scène l'agentivité de l'agent.²⁶¹ Est-ce réellement surprenant, étant donné que le processus en vertu duquel les raisons pratiques produisent l'acquisition directe d'une croyance est inconscient?

Certains auteurs, notamment Conor McHugh, ont néanmoins soutenu que nous pouvons parfois acquérir directement et consciemment une croyance grâce à des raisons pragmatiques.²⁶² Avant d'entrer dans le détail de l'argument de McHugh, j'aimerais dire ceci : la position que j'ai soutenue depuis le début de ce projet est que nous devrions croire ce qu'indiquent les raisons pragmatiques. En ce sens, la position de McHugh ne m'est pas opposée, au contraire. Toutefois, ma méthode d'argumentation privilégiée est d'avancer que la formation *directe* des croyances repose sur des processus qui sont étrangers aux caractéristiques qui sont pertinentes lorsqu'on

²⁶¹ Ceci dit, la *correction* consciente des croyances peut être sous le contrôle de l'agent. Nous y reviendrons lors du dernier chapitre.

²⁶² Voir: McHugh, Conor (2013). The Illusion of Exclusivity. *European Journal of Philosophy* 23 (1).

blâme ou fait l'éloge d'un agent, à savoir, entre autres, l'intervention de la volonté, l'intentionnalité et la notion de contrôle. Puisque je tiens à cette stratégie argumentative, que je trouve féconde pour délimiter la normativité de la croyance, j'aimerais jeter un regard critique à l'argument de McHugh. Il est important de noter, toutefois, que la thèse à l'effet que nous devrions croire ce qu'indiquent les raisons pragmatiques ne repose pas sur une réfutation de l'argument de McHugh.

Dans son article *The Illusion of Exclusivity*, McHugh avance qu'il existe des situations où les raisons pragmatiques mènent l'agent à adopter une croyance de façon consciente, lorsque les raisons épistémiques pour l'adoption d'une croyance contraire ne sont pas décisives. Il nous présente deux cas soutenant cette position.

À la banque

Vous avez un chèque que vous devez absolument déposer avant la fin de la présente semaine. Il vous serait bien plus facile de le déposer demain (samedi) plutôt qu'aujourd'hui (vendredi). Vous êtes déjà allé à quelques reprises à la banque le samedi, mais il ne vous apparaît pas impossible que l'horaire de la banque ait changé et qu'elle ne soit plus ouverte le samedi.

Amitié en péril

L'un de vos amis chers est soupçonné d'avoir commis un crime atroce. Il possède un alibi que quelques témoins indépendants corroborent. Toutefois, d'autres indices laissent entendre qu'il a effectivement commis le crime dont il est question. Il vous apparaît difficile de croire que les témoins corroborent l'alibi de votre ami sans que ce dernier ne soit innocent. Ceci demanderait que plusieurs témoins mentent, ce qui, bien que possible, serait surprenant. De plus, l'amitié que vous portez pour cet individu est très importante pour vous et vous ne pensez pas que vous seriez capable de conserver ce sentiment d'amitié si nous n'aviez pas la croyance que votre ami est bel et bien innocent.

Selon McHugh, les considérations pragmatiques qui sont présentes dans les deux situations causent l'adoption ou le rejet d'une croyance qui est soutenue par des données non décisives.²⁶³ *À la banque* nous présente un cas où des raisons prudentielles vous poussent à adopter la croyance que la banque sera fermée samedi et donc, conséquemment, que vous devez trouver un moyen d'aller porter le chèque vendredi. *Amitié en péril* nous présente un cas où le sentiment d'amitié que vous éprouvez pour l'accusé vous pousse à croire qu'il est innocent. Que dire de ces deux expériences de pensée? McHugh aimerait laisser penser que ces cas présentent des situations où les agents délibèrent sur certaines questions et, se retrouvant partagés par des données probantes non concluantes, se laissent convaincre par des raisons pragmatiques de croire l'une des propositions qui leur sont présentées.

Un retour sur les analyses et les distinctions que j'ai présentées dans les deux derniers chapitres nous permet d'expliquer aisément les deux cas de figure de McHugh. Débutons par *À la banque*. Il m'apparaît clair que McHugh nous présente ici une situation où l'agent ne forme pas la croyance que la banque sera fermée samedi, mais bien plutôt qu'il forme une attitude d'acceptation à l'égard de la proposition que la banque sera fermée samedi. En effet, considérant les risques que l'agent encoure s'il se trompe et se rend à la banque samedi alors que cette dernière est fermée, il est à son avantage de faire *comme si* la banque sera fermée samedi et donc, conséquemment, faire en sorte qu'il aille déposer son chèque le vendredi. Naturellement, accepter une proposition ne revient pas à croire cette dernière. Il nous arrive couramment de nous retrouver devant une décision à prendre et que, pris d'un doute, nous décidions d'opter pour l'attitude la plus prudente. Le fait d'accepter une proposition, de faire *comme si* elle était vraie et crue, n'implique pas que nous croyons cette dite proposition. Le cas de *À la banque* ne nous présente qu'un cas d'acceptation d'une proposition, qui, comme je l'ai mentionné au premier chapitre, est sensible aux raisons pragmatiques. La distinction entre accepter et croire étant, à ce point-ci, familière, je ne me pencherai pas plus longtemps sur cet exemple.

L'exemple d'*Amitié en péril* est largement plus ambigu que le cas *À la banque*. Peut-être pourrait-il être défendu que l'agent entretient une attitude d'acceptation à l'endroit de la

²⁶³ *Ibid.* p. 9.

proposition que son ami est innocent.²⁶⁴ Malheureusement, je ne pense pas que cette option soit viable. L'une des distinctions que j'ai soulevées entre le fait de croire et d'accepter une proposition est le sentiment de confiance présent que l'on ressent à l'endroit d'une proposition crue, alors qu'un tel sentiment de confiance n'est pas présent dans le cas d'accepter une proposition. Or, le cas d'*Amitié en péril* semble nous mettre devant une situation où l'agent maintient un sentiment de confiance à l'endroit de la proposition que son ami est innocent, plutôt qu'un doute à l'endroit de la proposition accompagnée d'une attitude consistant à faire comme si son ami était innocent. Ceci semble laisser croire que nous ne pouvons pas expliquer le cas présenté par McHugh en faisant appel à la notion d'acceptation. Nous avons toutefois une autre explication disponible qui vient nuancer la position de McHugh. Ce dernier aimerait laisser penser que le cas *Amitié en péril* nous présente avec une situation où l'agent se retrouve avec des raisons épistémiques non décisives de croire une proposition et, suivant une délibération sur leurs forces respectives, vit une suspension du jugement et est finalement convaincu par des raisons pragmatiques.²⁶⁵ Il m'apparaît que ceci est une mauvaise lecture du cas d'*Amitié en péril*. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent à la section 2.1.1.3, il arrive que des considérations pragmatiques viennent déterminer la force requise de la part des raisons épistémiques pour qu'un agent se mette à croire une proposition. Ceci soulève des questions lorsque nous disons, avec McHugh, que les raisons pragmatiques mènent à l'adoption d'une certaine croyance. En un sens, il est vrai que les raisons pragmatiques font partie des causes de l'acquisition de la croyance que l'ami de l'agent est innocent. Toutefois, il convient de nuancer le propos et de souligner que les raisons pragmatiques déterminent le degré de force requise pour croire une proposition, mais les raisons épistémiques déterminent si le degré de force requis pour croire une proposition est atteint. Ceci étant dit, il n'y a pas lieu de penser que l'agent détermine par lui-même le degré de force requis de la part des raisons épistémiques pour croire une proposition, de telle sorte que cette détermination est faite en vertu de l'une des caractéristiques généralement associées à l'agentivité (comme l'intentionnalité, le contrôle volontaire, etc.). Après tout, un agent qui est confronté à des données probantes qu'il considère

²⁶⁴ C'est la position que j'ai défendue, avec réserve, dans mon mémoire de maîtrise lorsque j'ai eu à traiter des exemples de McHugh. Si j'avais alors des doutes quant à ma stratégie alors, il m'apparaît aujourd'hui clair qu'elle ne réussit pas avec l'exemple d'*Amitié en péril*.

²⁶⁵ *Ibid.* p. 14.

concluantes ne peut pas volontairement décider que cesdites données probantes n'atteignent soudainement pas le degré de force requis pour croire une proposition. Ceci laisse penser que l'exemple de McHugh est formulé quelque peu bizarrement : l'agent ne délibère pas sur les données probantes *puis ensuite* adopte une croyance en vertu d'une raison pragmatique. Il est plus crédible de penser que les raisons pragmatiques déterminent le degré de force requis de la part des raisons épistémiques pour croire une proposition *avant* qu'il n'y ait délibération et, par suite, l'agent délibère sur les raisons épistémiques qu'il possède. Dans le cas d'*Amitié en péril*, l'agent, vraisemblablement, évalue les données probantes à l'aune des raisons pragmatiques qu'il possède. Ceci diffère de ce que nous propose McHugh où l'agent suspend jugement devant les données probantes et est ensuite convaincu par les raisons pragmatiques. J'en conclus donc que, dans les exemples présentés par McHugh, les raisons pragmatiques ne causent pas l'acquisition de croyances indépendamment des raisons épistémiques et que les raisons pragmatiques n'influencent pas l'acquisition directe de croyances d'une façon qui ferait appel à l'agentivité de l'agent (comme c'est usuellement le cas dans le cas de l'action).

J'espère avoir montré au cours des dernières sections que la position qui affirme que la normativité de la croyance est à trouver dans la formation directe des croyances manque de crédibilité. À cet effet, les raisons qui motivent l'acquisition directe d'une croyance semblent produire l'acquisition d'une croyance sans faire appel à l'agentivité de l'agent. Ceci se remarque par le fait que l'agent ne forme pas intentionnellement ses croyances et que le processus de formation directe des croyances ne semble pas tomber sous son contrôle. Naturellement, il existe un lot considérable d'ambiguïtés quant à ce que cela implique que d'avoir du contrôle sur une attitude. Je me tourne donc vers une dernière famille de positions quant à la normativité de la croyance qui est inspirée des débats sur le libre arbitre. Ceci permettra de clore ma critique répétée des théories soutenant que l'on devrait croire ce qu'indiquent les données probantes.

3.2. Le compatibilisme doxastique

L'une des critiques que j'ai soulevées à l'endroit des théories qui avancent que l'on doit croire ce qu'indiquent les données probantes est que nous n'avons pas de contrôle sur la

formation directe de nos croyances. Sans contrôle sur nos croyances, il y a lieu de se demander si nous pouvons être réellement tenus responsables de nos croyances. Si cette ligne de raisonnement est familière, c'est qu'elle est souvent citée dans le cadre des débats sur la responsabilité de nos actions dans le cadre des discussions sur le libre arbitre. Au sein de la littérature récente, il est commun que le concept de libre arbitre soit considéré comme désignant l'agentivité ou le contrôle requis pour être tenu moralement responsable de ses actions (Pereboom 2005, Vargas 2007 et Nelkin 2011).²⁶⁶ L'objet de la présente section est de traiter des parallèles et des différences à établir entre le contrôle que nous exerçons sur nos actions (et la responsabilité qui en découle) et le contrôle que nous exerçons sur nos croyances.²⁶⁷

Il m'apparaît important de souligner dès maintenant l'indépendance des débats sur le libre arbitre et ceux sur la normativité de la croyance.²⁶⁸ Les théories compatibilistes en philosophie de l'action jouissent d'une immense crédibilité en ce qui a trait aux débats sur le libre arbitre.²⁶⁹ Ceci dit, le fait que le compatibilisme soit une position hautement crédible en philosophie de l'action ne veut pas dire qu'une position similaire en éthique de la croyance, un compatibilisme doxastique, détient le même niveau de crédibilité. Il sera important de garder à l'esprit que ce sont deux thèses tout à fait indépendantes. L'intérêt philosophique pour nous de toucher aux questions du libre arbitre ici est d'explorer de possibles arguments permettant de mieux définir des concepts pertinents pour la notion de responsabilité. Débutons sans plus attendre.

²⁶⁶ Pour une plus large discussion sur cet amalgame, voir : Schlosser, Markus E. (2013). Conscious Will, Reason-Responsiveness, and Moral Responsibility. *The Journal of Ethics* 17 (3). pp. 205-232.

²⁶⁷ Plusieurs auteurs (comme Booth 2014) soutiennent que les tenants du volontarisme doxastique sont des compatibilistes doxastiques. Spécifiquement, Booth soutient que la position avancée par Ryan (2003) et Steup (2008, 2011), est une position à qualifier comme étant une position de compatibilisme doxastique en vertu du fait qu'elle défend qu'il n'existe pas de distinction fondamentale entre l'action et la croyance : les deux sont sous le contrôle de la volonté. Le terme « compatibilisme doxastique » est également utilisé pour décrire les positions qui souhaitent établir une responsabilité pour les croyances compatible avec la thèse de l'involontarisme doxastique. À titre d'exemple, McCormick (2015) décrit la position de Owens (2003) que nous avons vu au dernier chapitre comme un exemple type de compatibilisme doxastique. Il ressort donc de la littérature que l'expression « compatibilisme doxastique » n'a pas de définition claire, possiblement encore moins que dans le cadre des débats sur le libre arbitre.

²⁶⁸ Dans sa préface à la nouvelle édition de *Elbow Room*, Daniel Dennett note « [...] compatibilism along the lines of the view defended in *Elbow Room* is still probably the majority view among philosophers [...] ». Voir: Dennett, Daniel C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. MIT Press. p. ix.

²⁶⁹ Bourget, David & Chalmers, David J. (2014). What do philosophers believe? *Philosophical Studies* 170 (3). p. 15.

3.2.1 Déterminisme et indéterminisme des lois naturelles

La façon la plus adroite d'établir les parallèles pertinents entre les théories compatibilistes du libre arbitre et celles portant sur la normativité de la croyance est de suivre les arguments les plus influents des débats sur le libre arbitre jusqu'aux positions compatibilistes. À cet effet, il convient de noter l'importance que l'écrasante majorité des philosophes associe entre, d'une part, être responsable d'un certain état de fait ou d'une certaine action et, d'autre part, exercer une certaine forme de contrôle ou de pouvoir sur cet état de fait (ceci est explicitement défendu par, notamment, Kenny 1973, Ginet 1980, Van Inwagen 1980, Fischer & Ravizza 1993, 1998, Fischer 1994, 2006 et Dennett 2015). Une interprétation fort commune de ce que l'on doit entendre par « contrôle » consiste en notre capacité de faire en sorte qu'un événement se produise ou ne se produise pas (Feinberg 1980, Swinburne 1989). Comme John Martin Fischer l'illustre, il est fréquent d'envisager le futur comme une pléthore d'embranchements, comme des chemins qui se séparent sur une route.²⁷⁰ Si vous voulez bien pardonner le caractère poétique d'une telle illustration, il peut être dit que nos vies s'acheminent sur ces routes et certaines voies resteront pour toujours inexplorées. Dans l'interprétation de la notion de contrôle que j'ai mentionnée, le contrôle que nous exerçons lors de ce cheminement, et qui justifie la responsabilité que l'on peut attribuer à nos actions, est celui d'emprunter un chemin plutôt qu'un autre. Bref, la responsabilité pour nos actions viendrait du fait que nous exerçons le pouvoir de choisir entre plusieurs *possibilités alternatives*.

La forte intuition que la responsabilité pour nos actions est inséparable de notre capacité à choisir entre plusieurs possibilités alternatives a mené plusieurs auteurs à soutenir que nous ne sommes, en vérité, pas responsables pour nos actions. Si, selon l'adage kantien, l'obligation implique la possibilité, il suit qu'un agent qui n'a pas la capacité de choisir entre plusieurs possibilités alternatives n'a pas d'obligation (et, conséquemment, n'est pas à tenir responsable pour ses actions). En amont de cette ligne argumentative, plusieurs auteurs ont cherché à nier que nous avons la capacité de choisir entre plusieurs possibilités alternatives en vertu du

²⁷⁰ Fischer, John Martin (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Wiley-Blackwell. p. 3. Fischer reprend ici l'illustration offerte par l'écrivain argentin Jorge Luis Borges.

caractère déterministe du monde.²⁷¹ Qu'entend-on exactement par cela? Le déterminisme causal est une position métaphysique soutenant que le futur est entièrement déterminé par le passé. Dans le cadre des débats sur la responsabilité morale et le libre arbitre, le déterminisme causal est présenté en ces termes par Fischer :

« Causal determinism is the thesis that, for any given time, the complete statement of the facts about that time, together with a complete statement of the laws of nature, entails every truth as to what happens after that time. »²⁷²

Naturellement, si le déterminisme causal est vrai, ceci laisse planer de sérieux doutes sur notre capacité à choisir des possibilités alternatives. Puisque ce qui se produira dans le futur est déterminé par les faits dans le passé et les lois naturelles, et puisque que nous n'avons pas la capacité d'altérer les lois naturelles ou ce qui s'est passé il y a trois cents ans, il suit que nous n'avons pas le pouvoir d'altérer ce qui se produira dans le futur.²⁷³

Il est important de noter que le caractère déterministe du monde a souvent été mis en doute, par des philosophes comme par les membres de la communauté scientifique. Ces derniers ont souligné qu'il existe des événements qui ne sont pas totalement déterminés par les faits du passé. La position exacte d'un électron autour d'un proton, par exemple, est un cas où il faut admettre une part d'indétermination non pas en vertu du fait que nous manquons de connaissance sur les lois naturelles, mais parce qu'il existe des éléments d'indétermination propre à la nature.²⁷⁴ Si cette remarque est tout à fait raisonnable, il est important de noter qu'elle ne concerne pas les débats sur la responsabilité pour nos actions. En effet, qu'il existe des faits qui soient indéterminés par les faits du passé et les lois naturelles ne nous permet pas de maintenir que les agents ont la capacité de choisir entre des possibilités alternatives si les agents n'ont pas la capacité d'influencer la réalisation de ces dits faits indéterminés. Pour revenir au

²⁷¹ Voir, par exemple : Pereboom, Derk (2007). *Hard incompatibilism*. dans John Martin Fischer (ed.), *Four Views on Free Will*. Blackwell.

²⁷² Fischer, John Martin (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Wiley-Blackwell. p. 9. Il s'agit ici d'une présentation du déterminisme causal à une direction (c'est-à-dire en progressant vers le futur). Il existe des formulations du déterminisme causal à deux directions, dont l'une est esquissée par Lewis 1976. Pour les fins de la présente discussion, seul le déterminisme causal à une direction nous intéresse. Voir : Lewis, David (1976). *The paradoxes of time travel*. *American Philosophical Quarterly*, 13. pp. 145–52.

²⁷³ Pour une élaboration de ce principe et son application dans les positions compatibilistes, voir : Fischer, John Martin (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford University Press. pp. 159-181.

²⁷⁴ Jewett, John & Serway, Raymond (2016). *Physics for Scientists and Engineers with Modern Physics Volume 2*. 9ème édition. Cengage Learning. pp. 1233-1259.

cas de la position des électrons, le fait que leurs positions soient indéterminées n'a pas d'importance pour notre débat si les agents n'ont pas le pouvoir d'influencer la position des électrons. Bref, le déterminisme causal n'a pas besoin d'être « totalement » vrai : il suffit pour mettre en péril notre capacité à choisir des possibilités alternatives qu'il ne concerne que les faits du monde qui auraient pu être sous notre contrôle s'ils n'avaient pas été déterminés par les faits du passé et les lois naturelles.

3.2.1.1. Responsabilité et le principe des possibilités alternatives

L'argument du déterminisme causal, couplé avec une interprétation de la responsabilité reposant sur notre capacité à choisir des possibilités alternatives, tend à suggérer que nous n'avons pas de responsabilité pour nos actions en vertu du fait que nous ne pouvons pas choisir des possibilités alternatives (nommons cette position « le déterminisme sévère »).²⁷⁵ Cet argument a néanmoins rencontré une objection particulièrement discutée qui est partiellement responsable pour la popularité du compatibilisme, la position soutenant que la responsabilité morale est compatible avec un univers déterministe. L'objection en question fut présentée par Harry Frankfurt et consiste en une expérience de pensée où l'on considère qu'un agent est moralement responsable pour son action, même s'il ne pouvait pas choisir entre plusieurs possibilités alternatives.²⁷⁶

Assassinat

Sébastien prévoit depuis un certain temps d'assassiner le maire. Il a acquis une arme à feu, nécessaire à son funeste plan, et prévoit mener à bien son projet dans les prochains jours. Simultanément, il s'avère que Corinne est au courant du plan de Sébastien et souhaite également que le maire soit tué. Corinne étant une super-neurologue, elle implante un appareil hautement fiable dans le cerveau de Sébastien, à l'insu de ce

²⁷⁵ Une position notamment défendue par Derk Pereboom. Voir : Pereboom, Derk (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge University Press. et Fischer, John Martin ; Kane, Robert ; Pereboom, Derk & Vargas, Manuel (2007). *Four Views on Free Will*. Wiley-Blackwell.

²⁷⁶ Frankfurt, Harry G. (1969). Alternate possibilities and moral responsibility. *Journal of Philosophy* 66 (3). pp. 829-839.

dernier. Si l'appareil détecte que Sébastien, au dernier moment, décide de ne pas tirer sur le maire, l'appareil s'activera et provoquera chez Sébastien le fait qu'il appuie sur la détente.²⁷⁷ Sébastien se rend à la rencontre du maire le lendemain et lui tire dessus, sans que l'intervention de l'appareil de Corinne ne soit nécessaire.

Frankfurt soutenait que l'exemple *Assassinat* présentait une situation où Sébastien était responsable de son action, même s'il ne pouvait pas choisir entre des possibilités alternatives. Le fait qu'il ne puisse choisir entre le fait que le maire soit abattu ou non semble en effet n'avoir aucune importance sur la responsabilité qu'on est prêt à lui attribuer quant au meurtre, notamment parce que le mécanisme qui maintient la réalisation d'une seule possibilité à venir n'est pas employé. C'est plutôt le fait que Sébastien s'engage « par lui-même » dans cette seule voie possible qui semble justifier notre attribution de responsabilité à son endroit.²⁷⁸

Naturellement, la force des cas à la Frankfurt contre le déterminisme sévère a été remise plusieurs fois en question. L'une des plus critiques les plus fréquentes est de soutenir que les cas à la Frankfurt présument d'ores et déjà l'indéterminisme. Les critiques avancent que la force de l'exemple de Frankfurt réside dans le fait que si Sébastien n'avait pas été sous le coup de la machine de Corinne, il aurait eu la possibilité de ne pas tirer sur le maire. Le fait que Sébastien soit responsable pour son geste repose sur le fait qu'il a pu choisir (en ce sens que choisir consiste en une sélection d'une possibilité) la seule possibilité à choisir. Si ceci tend à montrer que la machine de Corinne ne diminue pas nécessairement la responsabilité de Sébastien pour son geste et ne dit rien sur l'impact qu'a le caractère causalement déterministe de l'univers sur notre responsabilité. Fréquemment, cette objection se verbalise en soulignant que la machine de Corinne devrait être capable de détecter un signe chez Sébastien qu'il prend réellement la décision, entre plusieurs possibilités alternatives, de ne pas tirer sur le maire.²⁷⁹ Une telle prise

²⁷⁷ Le fait que Sébastien pèse sur la gâchette, suite à l'intervention de Corinne, résulte soit du fait que la machine de Corinne active un réflexe chez Sébastien, soit résulte du fait que la machine de Corinne provoque chez Sébastien l'intention de tirer. La présentation de cette expérience de pensée varie d'un auteur à l'autre, mais n'est pas importante pour notre propos.

²⁷⁸ Frankfurt n'est pas le premier à imaginer un scénario comme celui présenté dans *Assassinat*. John Locke, dans son *Essay Concerning Human Understanding* présente une situation où un homme reste par sa propre volonté dans une pièce, ignorant que la seule porte est en fait barrée. Comme dans les cas à la Frankfurt, un certain état de fait, à savoir que l'homme reste dans la pièce, est fixe. Mais c'est en vertu d'une décision authentiquement celle de l'agent que ce dernier réalise cet état de fait.

²⁷⁹ Inwagen, Peter van (1986). *An Essay on Free Will*. Oxford University Press. p. 176.

de décision n'est effectivement pas sans rappeler une sorte d'indéterminisme où l'agent choisit entre plusieurs possibilités alternatives. L'exemple de Frankfurt, en ce sens, présupposerait ce qu'il cherche à établir, nommément, que le déterminisme sévère est faux.

Je crois que cette objection aux exemples de Frankfurt est discutable. Les exemples comme *Assassinat* cherchent à montrer que, si Sébastien n'est pas responsable pour son action, ce n'est pas en vertu de la machine de Corinne. La machine de Corinne n'a aucune importance sur l'attribution de responsabilité à Sébastien dans notre présent exemple parce qu'elle n'a pas d'impact dans la séquence d'évènements qui se produisent dans *Assassinat*. La leçon de l'exemple de Frankfurt est que l'attribution de responsabilité doit se faire à l'aune de ce qui se produit dans la séquence réelle d'évènements à l'œuvre, et non en vertu de séquences d'évènements alternatives (où, par exemple, la machine de Corinne aurait été utilisée).²⁸⁰ Ceci tend donc à montrer que le fait qu'il y ait des possibilités alternatives accessibles aux agents n'est pas le critère pour une attribution correcte de la responsabilité morale.

Je ne souhaite pas faire une défense très élaborée du compatibilisme en général. Comme je l'ai souligné, mon objectif ici est de souligner les parallèles entre les débats sur le libre arbitre et ceux sur l'éthique de la croyance. J'ai déjà montré que la formation des croyances est un processus qui tend à être hors du contrôle de l'agent, de telle sorte qu'il y a lieu de douter que nous puissions juger les agents responsables pour la formation directe de leurs croyances. Néanmoins, comme nous le montrent les débats sur le libre arbitre, il n'est pas clair que le fait de ne pas avoir de contrôle sur l'établissement d'un certain état de fait, comme croire, implique que l'agent n'est pas responsable pour ses actions, pour autant que l'on définit cette notion de contrôle comme la capacité de choisir entre des possibilités alternatives. En somme, pour les besoins du présent projet, je vais simplement accepter la position du compatibilisme et évaluer si nous pouvons en tirer une sorte de « compatibilisme doxastique ». Encore une fois, je souligne qu'il s'agit ici de deux positions distinctes, de telle sorte que ni le compatibilisme doxastique, ni ma propre position, ne reposent sur la vérité du compatibilisme dans les débats du libre arbitre. Je noterai toutefois ceci, à la défense du compatibilisme : mesurer la force d'un argument

²⁸⁰ Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press. p. 37.

philosophique est généralement une tâche plutôt difficile. J'ai déjà discuté de l'importance et des limites des intuitions au cours de mon introduction, mais il convient de rappeler que souvent, le seul recours que nous avons pour attester du succès d'une théorie est l'adéquation harmonieuse entre cette dernière à nos intuitions. Pour le dire autrement, la force des intuitions du sens commun est quelque chose qui témoigne de la crédibilité des théories. Pour revenir à notre débat, parmi les diverses positions qui ont émergées dans le cadre des débats sur le libre arbitre (libertarianisme, déterminisme sévère, etc.), il est important de reconnaître la force de persuasion des deux intuitions suivantes : premièrement, que nous pouvons être moralement responsables de nos actes (ce qui s'accorde avec la façon dont nous menons notre quotidien) et, deuxièmement, que le monde semble suivre un enchaînement causalement déterminé. Il n'est pas ma prétention ici d'avancer que ces deux intuitions sont nécessairement correctes. En effet, les tenants du libertarianisme et du déterminisme sévère considèrent que l'une ou l'autre de ces deux intuitions est incorrecte (ou, plus spécifiquement, les tenants de ces positions ont des intuitions fortes quant à l'incompatibilité de ces deux intuitions). Néanmoins, considérant l'apparente plausibilité de ces deux intuitions, je pense que notre premier réflexe devrait consister à envisager et de donner crédibilité aux positions qui tentent de sauvegarder ces deux intuitions. Ceci m'apparaît offrir un argument méthodologique non décisif à la position du compatibilisme.

Maintenant que j'ai établi, je l'espère, l'initiale plausibilité des théories compatibilistes, je pense qu'il serait temps de passer aux présentations plus élaborées des théories compatibilistes les plus populaires. Nous pourrions, à partir d'elles, examiner si nous pouvons appliquer des variantes de ces théories au cas des croyances. Comme nous avons eu l'occasion de le voir à de nombreuses reprises, la formation des croyances semble causalement déterminée (indépendamment que la thèse du déterminisme causal soit vraie mur à mur) et une théorie du compatibilisme doxastique pourrait être la dernière façon de sauver la responsabilité de la croyance pour une position souhaitant soutenir que nous devons croire ce qu'indiquent les données probantes, au sens normatif du terme, bien sûr.

3.2.1.2 Quelques avenues compatibilistes du libre arbitre

La théorie compatibiliste la plus discutée quant à ses applications au cas de la croyance est celle de la réceptivité aux raisons, telle qu'elle fut élaborée par des auteurs comme Fischer, Ravizza²⁸¹ et Haji.²⁸² Néanmoins, avant de se tourner vers cette version plus spécifique du compatibilisme, j'aimerais explorer trois théories compatibilistes qui bénéficient d'une excellente assise dans la littérature sur le libre arbitre, à savoir, la théorie du soi hiérarchique, la théorie platonicienne et la position semi-compatibiliste de Susan Wolf.

3.2.1.2.1 La théorie du soi hiérarchique

La première position que j'aimerais considérer est la théorie compatibiliste du soi hiérarchique, développée par Harry Frankfurt lui-même. Initialement, la théorie du soi hiérarchique fut élaborée pour élucider le concept de « personne »²⁸³, mais elle devint rapidement l'une des théories compatibilistes les plus discutées. La théorie hiérarchique avance que ce qui justifie l'attribution de responsabilité morale aux agents concernant leurs actions est le fait que l'action en question est accomplie en accord avec les désirs et volontés de second ordre de l'agent. Les désirs de second ordre sont des désirs portant sur les désirs de l'agent. Par exemple, le fait de désirer fumer une cigarette est un désir de premier ordre. Je peux également avoir des attitudes concernant ce même désir. Par exemple, sachant très bien que fumer est particulièrement nocif pour ma santé, je peux avoir le désir de ne pas désirer fumer une cigarette. Notons de plus que, parmi les désirs (qu'ils soient de premier ou de second ordre) certains d'entre eux ne sont pas effectifs quant au fait de motiver une action (ou motiver l'adoption d'un désir de premier ordre, dans le cas des désirs de second ordre). Désirant fumer une cigarette, il est possible que je résiste à ce désir puisque je considère que cela nuirait à ma santé. Les désirs qui motivent l'action constituent, selon Frankfurt, la volonté de l'agent.²⁸⁴ Toutefois, le fait d'avoir des désirs effectifs (bref, d'avoir une volonté) n'est pas suffisant pour être moralement responsable pour ses actions. Les animaux, par exemple, possèdent des désirs effectifs qui

²⁸¹ Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.

²⁸² Haji, Ishtiyaque (1998). *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals, and Perplexities*. Oxford University Press.

²⁸³ Frankfurt, Harry G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy* 68 (1). p. 5.

²⁸⁴ *Ibid.* p. 14.

constituent leur volonté. Cependant, ils ne sont pas moralement responsables, car il ne s'agit pas d'un libre arbitre qui requiert des désirs de second degré.

Cette distinction entre les désirs de premier ordre et de second ordre semble offrir une base solide pour faire la distinction entre les actions qui sont motivées par des désirs qui proviennent authentiquement de l'agent, et les actions qui sont motivées par des désirs qui sont « externes » à l'agent. Pour revenir au cas des dépendances, Frankfurt présente deux cas de figure distincts qui illustrent la différence entre le fait d'être soumis à la force de ses désirs et choisir soi-même ses désirs (bref, la distinction entre suivre sa volonté et agir selon une volonté *libre*). Le premier cas est celui du toxicomane involontaire, totalement victime de la force de ses désirs.²⁸⁵ Le toxicomane involontaire déteste le fait qu'il ressente un désir aussi puissant à l'endroit de l'objet de sa dépendance, sans toutefois être capable de résister à la force de ce désir. Bien malgré lui, il succombe à sa volonté de consommer l'objet de sa dépendance. En contraste, le toxicomane volontaire est un toxicomane dont les désirs de premiers et seconds ordres sont en accord. Il ressent un fort désir à l'endroit de l'objet de sa dépendance, mais ce désir est celui qu'il endosse, qu'il souhaite voir motiver ses actions. L'action authentique, qui est l'objet adéquat de la critique et de l'attribution de responsabilité morale, est celle qui est faite selon une volonté libre, c'est-à-dire une action motivée par un désir que l'agent souhaite être effectif.

Les critiques faites à l'endroit de la théorie hiérarchique sont maintenant établies depuis fort longtemps. Les deux plus populaires sont les suivantes : premièrement, il ne semble pas qu'il existe de limite théorique au nombre de niveaux au sein desquels les désirs de l'agent se déploient. Il peut tout à fait se faire qu'il existe des désirs de troisième ordre, des désirs portant sur les désirs de deuxième ordre. Considérant que l'action authentique est l'action motivée par un désir qui est cohérent avec les désirs de niveaux supérieurs, il y a un risque de plonger la théorie hiérarchique dans une réduction à l'infini.²⁸⁶ Frankfurt avança dans un article subséquent

²⁸⁵ Pour une contestation à la position que le toxicomane involontaire agit de façon non autonome, voir : Buss, Sarah (1994). *Autonomy Reconsidered*. *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1). pp. 95-121. et Buss, Sarah (1997). *Weakness of will*. *Pacific Philosophical Quarterly* 78 (1). pp. 13-44.

²⁸⁶ Watson, Gary (1975). *Free agency*. *Journal of Philosophy* 72. p. 212.

que la chaîne des désirs peut s'arrêter arbitrairement à un point que l'agent juge décisif.²⁸⁷ Cette réponse, néanmoins, me laisse sur ma faim. Pourquoi est-ce qu'un arrêt arbitraire sur un certain niveau de désir serait suffisant pour établir que l'agent agit de façon pleinement responsable? La deuxième critique faite à l'endroit de la théorie hiérarchique est qu'il est facile d'imaginer des cas où les désirs de second ordre d'un agent sont manipulés par une force extérieure à l'agent. Des cas imaginés d'hypnose ou de manipulation neurologique sont communs dans la littérature philosophique. Dans ce genre de cas, l'agent acquiert le désir d'avoir un désir effectif de mener une certaine action.²⁸⁸ Intuitivement, de tels cas sont des exemples paradigmatiques de situations où l'agent n'agit pas authentiquement et dont la responsabilité pour ses actions est mise en doute.

En ce qui nous concerne, la théorie hiérarchique se traduit difficilement en une théorie du compatibilisme doxastique. La raison en est naturellement qu'elle porte spécifiquement sur les propriétés motivationnelles des désirs, et leur lien avec l'action. De plus, le schéma hiérarchique des désirs à plusieurs niveaux ne permet pas de comparaison pertinente en ce qui a trait aux croyances, de telle sorte que nous pourrions imaginer des croyances de plusieurs niveaux différents dont l'organisation permettrait de déterminer quelles sont les croyances pour lesquelles l'agent est responsable et lesquelles ne le sont pas. Il ne fait effectivement aucun doute que nous avons des croyances de « deuxième ordre », à savoir, des croyances portant sur nos croyances (par exemple lorsqu'on pose un jugement du genre « je crois qu'une certaine chose x possède une certaine qualité x »). Toutefois, nos croyances de deuxième ordre ne motivent pas l'acquisition de croyance de premier ordre : ce sont les données probantes qui le font. Encore une fois, l'analogie entre la théorie hiérarchique et une théorie hiérarchique doxastique ne se laisse pas établir.

Une option, néanmoins, pourrait consister à dire que les croyances que l'agent considère authentiquement comme siennes pourraient être tenues comme celles dont l'agent est responsable. L'agent est responsable d'une certaine croyance p lorsque ce dernier a une

²⁸⁷ Frankfurt, Harry (1987). Identification and Wholeheartedness. dans Ferdinand David Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge University Press.

²⁸⁸ L'élaboration des conditions supplémentaires qui permettent d'éviter les écueils de cette objection est explorée par Gerald Dworkin (1976, 1991), John Christman (1987, 1991, 1993), Alfred Mele (1991, 1993) et Joel Anderson (2008).

croyance de deuxième ordre portant sur cette dernière à l'effet qu'il croit que la croyance que *p* est réellement sienne. Une telle stratégie est esquissée en ce qui a trait aux actions involontaires par Paul Ricoeur dans *Le volontaire et l'involontaire*.²⁸⁹ Ricoeur avance que la notion de contrôle peut être appliquée à des actions très rapides, comme le clignement de l'œil, du moment qu'une volonté reconnaît cette action comme sienne, comme celle de l'agent.²⁹⁰ Similairement, peut-être qu'une croyance de deuxième ordre pourrait consister en le fait de croire qu'une certaine croyance est authentiquement celle de l'agent, de telle sorte qu'elle fait intervenir des caractéristiques qui sont propres à l'agent, comme sa capacité à évaluer les données probantes. Nous reviendrons dans la section 3.2.3 aux théories qui font appel à la prise de responsabilité comme critère de l'autonomie. Notons néanmoins qu'un recours à une telle stratégie hiérarchique se heurte aux mêmes objections qui étaient faites à la théorie originelle de Frankfurt : nous pouvons aisément imaginer des cas où l'on induit une telle croyance de deuxième ordre chez un agent, à l'insu de ce dernier, afin qu'il soutienne qu'une croyance de premier ordre est authentiquement sienne. Sans surprise, donc, une théorie essayant de contourner le caractère causalement déterminé de la formation de la croyance afin d'attribuer une responsabilité à l'agent pour ladite croyance en vertu d'une autre croyance d'un ordre supérieur ne risque pas de porter fruit.

3.2.1.2.2 La théorie platonicienne

Une autre théorie compatibiliste qui n'est pas sans rappeler la théorie hiérarchique de Frankfurt est celle du soi entier de Gary Watson.²⁹¹ Watson s'inspire du modèle hiérarchique de l'âme platonicienne pour poser que les agents ont deux systèmes d'évaluations de l'action. Le premier est le système motivationnel, qui est alimenté par les désirs de l'agent. Le second est le système évaluatif de l'agent qui permet à ce dernier de déterminer ce qu'il considère être bon

²⁸⁹ Ricoeur, Paul (1949), *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*. Collection Philosophie de l'Esprit. p. 39.

²⁹⁰ Ceci est un ajout pertinent à des positions comme celle de Gert et Duggan, en ce sens que l'exercice potentiel de la volonté n'est pas nécessaire au contrôle. Ce qui est alternativement requis selon la position de Ricoeur est la reconnaissance de l'action de la part de l'agent. Pour la position de Gert et Duggan, voir : Gert, Bernard & Duggan, Timothy J. (1979). Free will as the ability to will. *Noûs* 13 (2). pp. 197-217.

²⁹¹ Watson, Gary (1975). Free agency. *Journal of Philosophy* 72. pp. 205-220.

ou ce qu'il considère avoir de la valeur. Les deux systèmes peuvent évaluer différemment une action. J'ai parfois un certain désir d'accomplir une certaine action, même si je considère que l'accomplissement de cette action n'est pas une bonne chose. La théorie platonicienne pose que l'action autonome est celle accomplie lorsque le système motivationnel et le système évaluatif rendent le même jugement sur l'action posée. Pour qu'une action soit autonome, bref, il faut qu'elle soit motivée par des désirs et que l'agent considère que l'action n'est pas contraire à ce qu'il considère avoir de la valeur ou être bon. Ceci permet d'expliquer aisément nos intuitions divergentes dans les cas du toxicomane volontaire et du toxicomane involontaire : le toxicomane involontaire est soumis par ses désirs à des actions qu'il juge comme n'étant pas bonnes. Néanmoins, son évaluation critique de son comportement n'arrive pas à le motiver de sorte qu'il continue à consommer. Ses systèmes motivationnel et évaluatif divergent. Cette opposition entre ces deux systèmes explique pourquoi nous jugeons qu'il n'est pas responsable de son action. A contrario, le toxicomane volontaire voit ses deux systèmes converger lorsqu'il consomme de la drogue. Non seulement est-ce son désir effectif de consommer, mais il considère également que consommer est une bonne chose.

La théorie platonicienne de Watson bénéficie de quelques avantages sur la théorie hiérarchique de Frankfurt. Premièrement, la théorie platonicienne ne repose pas sur une stratification de désirs ou de croyances d'ordres variés. Ceci sert la position de Watson en ce sens qu'elle n'est pas sujette à la critique de la régression à l'infinie qui accablait la position du soi hiérarchique. Toutefois, il est important de reconnaître que la dépendance au système évaluatif conduit à une critique maintenant familière : il est aisé d'imaginer des situations où une force extérieure manipule le système évaluatif d'un agent de telle sorte qu'une action devient soudainement motivée par les désirs dudit agent en plus d'être considérée par ce dernier comme étant une bonne chose.²⁹² On peut imaginer un cas où l'agent voit son schème de valeur être altéré via de l'hypnose ou du lavage de cerveau. Cette critique récurrente laisse présager qu'une théorie adéquate du libre arbitre doit faire place à des critères qui spécifient le processus historique acceptable en ce qui a trait à la formation des valeurs de l'agent afin de garantir son autonomie.

²⁹² Velleman, J. David (1992). What Happens When Someone Acts? *Mind* 101 (403). pp. 461-481.

À titre de rappel, j'essaie ici de déterminer si la transposition d'une théorie compatibiliste en ce qui a trait à nos actions au cas de la croyance pourrait fournir une théorie crédible de la responsabilité des croyances qui établirait i. que nous pouvons être responsable pour nos croyances en dépit du fait que nous n'avons pas de contrôle direct sur elles et ii. que cette responsabilité pour nos croyances admet que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. À première vue, il n'est pas aisé de transposer la platonicienne de Watson au cas de la croyance. La raison en est que les deux systèmes d'évaluation des actions, le système motivationnel et le système évaluatif, portent tous les deux sur les actions en tant qu'elles sont désirables (subjectivement et objectivement parlant). Ceci, naturellement, contraste avec la croyance dont la propriété qui est fréquemment évaluée est si elle est vraie. Il est tout à fait crédible que nombreux seront ceux et celles à abandonner une telle théorie du compatibilisme doxastique si la responsabilité de la croyance doit se jauger à l'aune du caractère à la fois désirable et bon de la croyance, du point de vue de l'agent.

Toutefois, la théorie de Watson comporte un élément qui pourrait satisfaire ceux et celles qui soutiennent que nous pouvons être responsables pour nos croyances et que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. En développant sa théorie à deux systèmes d'évaluation, Watson introduit le fait que l'agent non seulement peut ressentir le désir d'accomplir une certaine action, mais peut également avoir une distance critique face à ses désirs afin d'évaluer objectivement quelles sont les actions qui sont bonnes. Une option crédible pour une transposition de la théorie du soi entier de Watson au cas de la croyance est de mettre de côté la dimension conative des systèmes d'évaluation pour se concentrer sur la dimension critique que le système possède sur l'évaluation des actions. Une théorie compatibiliste doxastique dans cette ligne de pensée pourrait avoir l'air de ceci :

Un agent est responsable pour une certaine croyance p si et seulement si cet agent peut réévaluer sa croyance.

Cette formule exige un peu plus d'explicitations. Je tiens la capacité à réévaluer une croyance comme étant la capacité de reconsidérer les données probantes qu'un agent possède. Certaines croyances s'imposent aux agents d'elles-mêmes en vertu du fait que les données probantes qui les soutiennent ne requièrent pas d'efforts d'analyse de la part de l'agent. Prenez la plupart des

croyances perceptuelles, par exemple. Le fait de voir une tasse sur la table impose chez moi la croyance qu'il y a une tasse sur la table. Les données probantes que j'ai pour cette croyance n'exigent pas d'être examinées et analysées. Ceci contraste avec d'autres croyances, comme la croyance que la bonne réponse à un difficile exercice de mathématique est la réponse B. Dans une telle circonstance, l'agent ne se limite pas à recevoir passivement les données probantes, mais les recherche, les met en relation et les analyse. Une croyance pour laquelle l'agent pourrait réexaminer les données probantes qui la soutiennent, plutôt que simplement se remémorer des données probantes qui se sont imposées à lui, pourrait être un candidat adéquat pour une croyance dont l'agent est pleinement responsable. Ce critère, basé sur nos capacités à évaluer certaines croyances d'un point de vue critique, permet de distinguer les croyances qui s'imposent à nous et celles dont la formation fait intervenir l'agent d'un point de vue plus proactif.

Malheureusement, je ne crois pas qu'une telle option soit suffisante pour rendre compte de toutes les croyances pour lesquelles nous sommes responsables. Je crois qu'une telle suggestion est néanmoins sur la bonne voie puisqu'elle fait intervenir l'agentivité du sujet épistémique dans l'évaluation des croyances. Ainsi, même si l'agent n'est pas nécessairement responsable de la formation de ses croyances, il est néanmoins responsable d'avoir échoué à ne pas les évaluer de manière critique lorsqu'une telle évaluation est requise. D'une certaine façon, donc, l'agent peut être tenu responsable de certaines de ses croyances en vertu du fait que son agentivité est requise dans la rétention et l'abandon des dites croyances. Deux choses sont néanmoins à souligner. Premièrement, il y a lieu de douter qu'une telle position convienne à ceux et celles qui aimeraient soutenir que les croyances devraient suivre ce qu'indiquent les données probantes. La raison en est que si la capacité de réévaluation permet d'attribuer à l'agent la responsabilité de sa croyance, l'exercice de cette capacité semble tout à fait pouvoir être motivée par des raisons pragmatiques. En effet, si un agent a une importante raison pragmatique de ne pas réévaluer une croyance mal soutenue par ses données probantes, il ne semble pas déraisonnable de penser qu'il ne devrait pas réévaluer ladite croyance. Bien sûr, du fait que l'on établisse comme critère pour la responsabilité de la croyance la capacité à mettre en exercice une faculté, et que l'exercice de cette faculté puisse être justifiée par des raisons pragmatiques, il ne suit pas que ce l'agent devrait croire est à identifier avec des raisons pragmatiques.

Toutefois, il est important de noter un défi qui est posé aux philosophes qui cherchent à établir la responsabilité de l'agent, eu égard à ses croyances, en faisant intervenir l'agentivité de l'agent tout en soutenant que l'on devrait croire ce qu'indiquent les données probantes. La principale raison de soutenir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes est de suggérer que seules ces dernières peuvent motiver l'acquisition d'une croyance (soutenir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes parce que la vérité est désirable, bien ou utile nous ramène à la thèse selon laquelle ce que l'on devrait croire est déterminé par des raisons pragmatiques). Notons que ceci entre en tension avec le fait de soutenir que c'est en vertu de l'agentivité de l'agent que ce dernier est responsable pour ses croyances, puisque l'agentivité est fréquemment comprise comme une capacité de prendre une décision ou de répondre adéquatement à des raisons. Or, si un agent ne peut pas répondre aux raisons pragmatiques, il y a lieu de se demander si son agentivité est pleine dans le cas de la formation de la croyance. Ceci est illustré dans la position présentement à l'étude : si l'agent est responsable des croyances qu'il peut réévaluer, pourquoi ne devrait-il entretenir que des croyances qui suivent ce qu'indiquent les raisons épistémiques? Pourquoi ne pourrait-il pas faire plein usage de sa capacité de réévaluation pour entretenir des croyances qui sont avantageuses du point de vue prudentiel ou moralement bonnes?

Finalement, même en répondant adéquatement à un tel défi, il n'est pas clair que la suggestion à l'étude soit suffisante pour rendre compte de nos intuitions quant aux croyances pour lesquelles l'agent peut être tenu responsable. Considérons l'expérience de pensée suivante : supposons un agent qui forme des croyances comme nous, au contact des données probantes. Toutefois, une fois que les croyances sont formées, elles ne peuvent plus être révisées. L'agent en question n'a pas la capacité de réévaluer les données probantes qu'il possède. Supposons que notre agent soit chargé d'enquêter sur les changements climatiques et, qu'à la suite d'une enquête bancale sur la question de si les changements climatiques sont réels, il acquiert la croyance que les changements climatiques sont un mythe. Notre agent n'a consulté que des sites de fausses nouvelles et a consulté des conspirationnistes plutôt que des experts malgré l'avis de ses amis et collègues qui l'ont encouragé à prendre connaissance d'une littérature scientifique plus sérieuse que celle qu'il examine. Une fois que la croyance est acquise, notre agent n'a pas la capacité critique de réviser sa croyance. Est-ce que notre agent est responsable (et plus

spécifiquement, blâmable) pour sa croyance? Il m'apparaît que oui. Même si notre agent n'a pas la capacité de réviser sa croyance d'un point de vue critique, il est tout de même blâmable pour sa croyance erronée. Après tout, c'était sa responsabilité de bien mener son enquête et le fait qu'il l'ait menée d'une aussi piètre façon justifie le blâme qu'on peut lui attribuer. Le fait qu'il ne puisse pas réviser sa croyance après coup ne l'excuse pas du blâme qu'il mérite.

Ceci, d'après moi, n'est pas sans rappeler le fait qu'un individu est responsable des objets qu'on lui prête, même s'il n'a pas la capacité de les réparer s'il venait à les briser. Le fait qu'un agent puisse ou ne puisse pas réviser critiqueusement sa croyance n'est pas une excuse suffisante pour qu'il soit jugé non responsable de sa croyance. Ceci est particulièrement évident dans le cas où l'agent acquiert une croyance fautive en vertu du fait qu'il a mené une très mauvaise enquête. Ainsi, même si une altération de la position de Watson au cas des croyances soulève l'importance de notre agentivité quant à la question de la responsabilité des croyances, force est d'admettre que cette agentivité ne se limite pas à notre capacité à réviser nos croyances d'un point de vue critique. Nous nous tournons donc vers la prochaine théorie compatibiliste.

3.2.1.2.3 La thèse asymétrique de Wolf

Une dernière position hautement discutée dans les théories du libre arbitre est celle de du semi-compatibilisme de Susan Wolf. Wolf avance que la façon dont nous formons une critique à l'endroit d'un agent semble exiger des conditions d'autonomie fort différentes que lorsque nous établissons un éloge à l'endroit de cette même personne. Certains individus semblent ne pas mériter de blâme lorsqu'on découvre que les torts qu'ils causent sont dû au fait qu'ils ne sont pas capables de faire un choix entre le fait de commettre l'action répréhensible ou non. La responsabilité pour une mauvaise action repose entièrement sur la question de savoir si l'agent responsable de l'action en question a choisi par lui-même de commettre cette action et n'a pas été forcé de le faire par des moyens qui altèrent son libre arbitre.²⁹³ Or, il y a lieu de douter que ceci puisse être le cas dans un cadre déterministe. Un agent qui commet une mauvaise action fait une action en dépit des bonnes raisons qu'il possède de faire autrement. Ceci laisse à

²⁹³ Wolf, Susan (1981). The importance of free will. *Mind* 90. p. 395.

penser que l'agent n'était pas capable de répondre aux bonnes raisons d'agir. Pour reprendre à nouveau l'exemple du toxicomane, le fait qu'il prenne de la drogue est, supposons, accompli en dépit de ce qu'il croit être la bonne chose à faire. Cela sous-tend le fait qu'il est psychologiquement déterminé à prendre ladite drogue et qu'il ne peut faire autrement.²⁹⁴ Wolf soutient que la situation où un agent n'a pas le choix de prendre de la drogue, indépendamment des bonnes raisons qu'il possède de ne pas en prendre, est un cas paradigmatique de non responsabilité. À l'inverse, le fait qu'un agent soit déterminé à poser la bonne action pour les bonnes raisons ne semble pas délégitimer un éloge fait à son endroit. Prenons l'exemple de Wolf, ou un individu a été élevé par une mère aimante qui lui a solidement inculqué les valeurs de la générosité et du courage.²⁹⁵ L'individu en question finit par être hautement généreux avec autrui, d'une telle façon que son comportement répond adéquatement et *automatiquement* aux raisons morales qu'il possède. Son éducation est si bien ancrée qu'il ne peut faire autrement que d'obéir aux bonnes raisons de faire la bonne chose. Wolf avance que cet incroyable individu est digne d'éloges, même s'il est déterminé à poser la bonne action. Ceci indique que l'éloge est, contrairement au blâme, compatible avec le déterminisme tant que l'agent digne d'éloges a accompli son action en vertu du fait qu'il a agi selon ce qui, pour reprendre l'expression de Wolf, constitue le Vrai et le Bien.²⁹⁶

La suggestion de Wolf, appliquée au cas doxastique, bénéficie de quelques attraits en ce qui a trait à nos intuitions. Premièrement, il est à noter que l'éloge et le blâme à l'endroit de nos croyances semblent être attribués inégalement. Nous sommes plus prompts à critiquer la croyance d'autrui qu'à lui faire des éloges pour une certaine croyance. À cela s'ajoute le fait que nous avons effectivement tendance à considérer que l'agent aurait pu croire autrement lorsque nous le critiquons pour sa croyance, et que la possibilité de croire autrement ne semble pas avoir d'importance lorsque nous faisons l'éloge de sa croyance. Quelle serait, en effet, la

²⁹⁴ Wolf, Susan (1980). Asymmetrical freedom. *Journal of Philosophy* 77. p. 159.

²⁹⁵ Wolf, Susan (1981). The importance of free will. *Mind* 90. p. 372.

²⁹⁶ Wolf, Susan (1980). Asymmetrical freedom. *Journal of Philosophy* 77. p. 158.

pertinence d'avoir eu la capacité de se tromper quant à une proposition vraie que nous croyons?²⁹⁷

Premièrement, il est aisé d'imaginer des situations où il serait fort pertinent d'avoir la capacité de se tromper. J'ai cité, au cours de ce projet, de nombreux cas où un agent possède d'excellentes raisons pragmatiques d'entretenir une croyance fausse, et il ne fait aucun doute qu'un agent dans une telle situation valoriserait la capacité de croire autrement, alors qu'il entretient, malgré lui, une croyance vraie mais pragmatiquement désavantageuse. Deuxièmement, j'aimerais souligner que la façon dont nous traitons l'éloge concernant la croyance est plus centrée sur la façon dont l'agent a agi pour acquérir une certaine croyance que sur sa capacité à évaluer les raisons épistémiques qui sont présentes à son esprit lors de la formation de la croyance. Habituellement, nous ne félicitons autrui pour leurs croyances que lorsqu'ils font preuve d'une certaine ingéniosité quant à leur capacité déductive, d'une démonstration d'une bonne mémoire pour se rappeler de faits pertinents et, finalement, d'une enquête menée diligemment. Toutes ces démonstrations de capacité, qui justifient nos éloges doxastiques, sont distinctes de notre réponse automatique aux raisons épistémiques présentées à notre conscience. Personne ne félicite autrui parce qu'il acquiert une croyance lorsqu'il répond adéquatement à des données probantes qui s'imposent à sa conscience. Mon point est donc le suivant : la théorie semi-compatibiliste de Wolf, étant donné qu'elle repose sur une distinction entre le blâme et l'éloge, cherche à donner une explication des conditions de possibilités eu égard à une certaine activité qui justifient ces deux attitudes réactives. Ceci, en retour, laisse penser que notre langage courant doit offrir des instanciations de blâmes et d'éloges quant à l'activité qui est à évaluer à l'aune des questions du libre arbitre. Que ces instanciations d'éloge ou de blâme requièrent, pour être corrects, la vérité de positions distinctes quant à la thèse du déterminisme ne change rien au fait qu'elles doivent être employées dans le langage courant pour évaluer une certaine activité. Or, si l'action est un candidat adéquat pour une théorie semi-compatibiliste, la situation est plus ambiguë dans le cas de la croyance. En effet, si nous blâmons et faisons occasionnellement l'éloge des agents pour leur croyance, ce ne semble pas être pour

²⁹⁷ La désirabilité de faire autrement comme capacité est exploré par Wolf, Susan. (1990). *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press. p. 55-58. L'argument présenté est notamment imaginé et adapté par Peels, Rik (2017). *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. Oxford University Press USA. p. 160.

la formation de la croyance, en tant qu'elle est une réaction aux données probantes présentes à la conscience dudit agent, mais bien en vertu des actions (physiques et mentales) que l'agent a accomplies et qui mènent finalement à la formation de la croyance. Ceci ne diffère pas dans le cas de l'éloge. Pour conclure, ces derniers points me laissent penser que la thèse asymétrique de Wolf ne s'applique pas au cas de la croyance si nous espérons qu'une telle théorie de la responsabilité doxastique a pour objet la formation directe des croyances.

3.2.2 Les théories de la réceptivité aux raisons

Une dernière famille de théorie compatibiliste que je souhaiterais aborder est celle de la réceptivité aux raisons. L'agent responsable est l'agent qui est sensible aux considérations qui déterminent s'il devrait ou non poser une action, ce qui sous-tend que, pour une action posée, l'agent responsable n'aurait pas posé l'action en question dans une situation contre-factuelle où il n'aurait pas eu les mêmes bonnes raisons de poser l'action. Nous nous pencherons sur le détail de cette position sous peu. Avant cela, il convient de dire que ce genre de théorie a largement gagné en popularité à l'extérieur des débats sur le libre arbitre. De récentes variations adaptées pour le cas de la croyance ont depuis peu fait leur entrée dans la littérature sur l'éthique de la croyance. Sans surprise, puisque bon nombre de nos intuitions suggèrent que les agents qui ne sont pas réceptifs aux raisons épistémiques quant à la formation de leurs croyances ne sont pas responsables des croyances aussi étrangement formées.

3.2.2.1 Fischer et Ravizza : la réceptivité modérée aux raisons

La théorie de la réceptivité aux raisons la plus connue et la plus discutée est celle présentée par Fischer et Ravizza dans *Responsibility and Control*, qui est une version raffinée des positions que Fischer a développée plus tôt notamment dans *The Metaphysics of Free Will*. Cette position est dite modérée puisqu'elle veut éviter les écueils de deux versions de la théorie de la réceptivité aux raisons, que nos deux auteurs qualifient de « théorie de la réceptivité faible aux raisons » et « théorie de la réceptivité forte aux raisons ». Réviser les considérations en vertu

desquelles ces deux versions de la théorie de la réceptivité aux raisons sont abandonnées par nos auteurs permettra de mieux cerner l'ambition de la théorie de la réceptivité modérée aux raisons.

Avant de nous pencher sur la formulation de la théorie de Fischer et Ravizza précisément, il convient de partager l'interprétation que les deux auteurs font du cas de Frankfurt. Pour nos auteurs, les cas fictifs à la Frankfurt réussissent à soulever la possibilité sérieuse que nous puissions être responsables de nos actions, même si un certain état de fait est inéluctable. Il importe, avancent-ils, que nous portions une attention marquée à la « séquence actuelle d'évènements qui mènent à l'action ». ²⁹⁸ Pour revenir au cas *Assassinat*, la raison pour laquelle Sébastien semble responsable du meurtre du maire est que, dans la séquence décrite, Sébastien agit comme si Corinne n'était pas présente. Bref, la séquence d'action dans *Assassinat* ne fait pas intervenir l'action d'une force contre-factuelle qui viendrait corriger la décision de Sébastien de ne pas tirer sur le maire. Ceci pousse Fischer et Ravizza à soutenir une théorie qui est centrée sur les caractéristiques des mécanismes menant à l'action plutôt que sur les caractéristiques des agents. ²⁹⁹

Avant d'aller plus de l'avant, quelques mots sur la notion de mécanisme dans la théorie de la réceptivité aux raisons seront utiles. La description des mécanismes permettant à l'agent d'identifier quelles sont les raisons qui s'appliquent à lui sont laissées en suspend par Fischer et Ravizza, qui reconnaissent être en mal de moyen pour décrire adéquatement à quoi ces mécanismes renvoient exactement. ³⁰⁰ Toutefois, d'autres théories de la réceptivité aux raisons ont pris à charge d'offrir une description du genre de mécanisme dont il est question. C'est notamment le cas de Ishtiyaque Haji qui a proposé de comprendre le mécanisme de réceptivité aux raisons comme étant un schéma d'évaluation des raisons comprenant les éléments suivant : des croyances concernant les standards normatifs pertinents lorsque nous évaluons les raisons d'agir, les facteurs motivationnels comme des objectifs de vie à long terme comprises dans les valeurs de l'agent, des croyances à propos des principes délibératifs à respecter lorsque nous cherchons à arriver à une décision pratique d'agir et, finalement, la capacité d'être motivé par

²⁹⁸ Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press. p. 37.

²⁹⁹ *Ibid.* p. 38.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 40.

les derniers éléments.³⁰¹ Notons que la proposition de Haji est parfaitement cohérente avec la théorie de base de Fischer et Ravizza, de sorte que les schémas cognitifs authentiques peuvent être considérés comme une addition recevable à la théorie de la réceptivité aux raisons.³⁰² Selon ce modèle, ce qu'il est pertinent de scruter est la question de savoir si le mécanisme précédent a été mis à profit pour l'évaluation et la réaction aux raisons dans la séquence actuelle (et non contrefactuelle) d'évènements.

À quoi ressemble une théorie forte de la réceptivité aux raisons? Une telle théorie soutiendrait que l'agent est responsable pour ses actions si elles sont fortement réceptives aux raisons. Un agent accomplissant une action est fortement réceptif aux raisons si et seulement si, à supposer qu'une raison suffisante de ne pas faire *p* eut été présentée, alors l'agent aurait non seulement reconnu ladite raison comme une raison suffisante de ne pas faire *p*, mais n'aurait également pas fait *p* sur la base de cette raison. Naturellement, une telle position est bien trop forte pour une théorie de la responsabilité morale. Imaginons que j'ai l'intention d'aller au cinéma, mais que j'ai un travail à rendre le lendemain. Supposons que je reconnaisse le fait que je dois rendre un travail le lendemain comme une raison suffisante de ne pas aller au cinéma, mais que je décide d'aller quand même au cinéma dans un pur moment d'akrasie. Il semble que dans une telle situation, je suis tout à fait responsable de ma décision d'aller au cinéma, contrairement à ce que stipulerait une théorie forte de la réceptivité aux raisons. Il faut donc en conclure que la version forte de la théorie de la réceptivité aux raisons est trop forte pour bien cerner les cas d'attribution correcte de responsabilité morale. Le cas inverse, la théorie faible de la réceptivité aux raisons, soutient qu'un agent est responsable pour son action dès lors qu'il

³⁰¹ Haji, Ishtiyaque (1998). *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals, and Perplexities*. Oxford University Press. p. 125.

³⁰² Ajoutons également une excellente suggestion que Haji reprend de Joel Feinberg (1986) et Richard Arneson (1994) concernant l'émergence et le maintien des schémas évaluatifs authentiques. Comme nous l'avons vu avec la théorie de Frankfurt et de Watson, l'un des problèmes auquel fait face toute théorie de l'autonomie qui cherche à établir l'autonomie de l'agent dans une part plus « authentique » l'agent lui-même est qu'il est usuellement facile d'imaginer des cas où une force extérieure brime l'autonomie de l'agent en altérant la part « authentique » de l'agent. Haji propose une solution à ce problème en suggérant que les schémas cognitifs doivent être initialement acquis via des moyens qui favorisent l'esprit critique de la part de l'agent. À cela s'ajoute le fait que l'agent ne peut maintenir son autonomie tout en changeant ses schémas évaluatifs que s'ils sont modifiés avec le consentement éclairé de l'agent (ou s'ils sont modifiés de telle sorte que l'agent y donnerait son consentement), faute de quoi l'autonomie de l'agent est mise en péril. Ce raisonnement est repris de façon similaire pour les schémas évaluatifs qui sont réprimés dans certaines circonstances.

Voir : *Ibid.* p. 126.

aurait pu être réceptif à au moins une raison de ne pas mener l'action en question. Il est aisé de voir en quoi une telle position est effectivement trop faible pour traiter de la responsabilité : imaginons que je suis hypnotisé, de telle sorte que je saute sans arrêt à pieds joints à moins qu'il me passe par la tête que je devrais me faire couper les cheveux. Il semble que je ne suis pas responsable de mon action, même si je ne réagis qu'à la raison suivante : il faudrait que j'arrête de sauter à pieds joints pour aller me faire couper les cheveux. Très clairement, la théorie faible de la réceptivité aux raisons est trop faible pour le dessein de Fischer et Ravizza.

Ceci mène Fischer et Ravizza à adopter une version dite « modérée » de la théorie de la réceptivité aux raisons. Cette position consiste à attribuer aux agents l'autonomie morale s'ils sont capables d'être réceptifs aux raisons cohérentes entre elles. Voici un exemple : supposons que Renaud joue de la guitare et qu'il y prend tellement plaisir qu'il n'arrêterait pas sa session de pratique pour vingt dollars. Toutefois, si on lui offrait un montant de 100\$, il cesserait sa session de pratique. Ceci montre que Renaud est réceptif à certaines raisons, si elles venaient à se présenter à lui. Mais il faut que la reconnaissance de ces raisons exemplifie le fait que Renaud reconnaît que les raisons de cesser son entraînement sont des raisons en vertu de certaines caractéristiques pertinentes plutôt que d'autres. Par exemple, on pourrait imaginer que Renaud accepterait de cesser son entraînement pour 100\$, mais refuserait de le faire pour 200\$ en vertu du fait que Renaud entretient une lubie numérogique sur le chiffre 100. Si tel était le cas, ce n'est pas parce que Renaud est réceptif à la raison de cesser son entraînement de guitare pour 100\$ qu'il est autonome.³⁰³ Il faut en plus que Renaud soit sensible aux raisons qui possèdent les mêmes caractéristiques pertinentes que celles qui le motiveraient à prendre une certaine décision.³⁰⁴ La reconnaissance de ces raisons doit non seulement se faire dans une perspective qui est cohérente pour l'agent lui-même, mais qui est également sensible aux réelles caractéristiques des raisons en question et pas seulement des caractéristiques imaginées par l'agent.³⁰⁵ Cette condition d'être en contact avec le réel explique pourquoi la lubie de Renaud d'arrêter son entraînement pour 100\$ mais pas pour 200\$ n'est pas une démonstration de sa

³⁰³ Le fait que Renaud soit réceptif à au moins une raison est ce que Fischer et Ravizza qualifient de « réceptivité aux raisons faible ».

³⁰⁴ *Ibid.* p. 76.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 74.

réceptivité aux raisons.³⁰⁶ Si l'agent démontre être autonome lorsqu'il est modérément réceptif aux raisons d'agir, il démontre qu'il a un contrôle sur son comportement en prenant ses responsabilités.³⁰⁷

Il convient également de souligner l'importance de la prise de responsabilité dans la théorie de Fischer et Ravizza dès maintenant. La prise de responsabilité requiert deux conditions : l'agent doit avoir l'impression de pouvoir agir sur le monde extérieur et il doit se voir comme la source adéquate d'attitudes réactives. À ces deux conditions s'ajoutent une troisième, à savoir, que les deux conditions mentionnées ci-dessus soient basées d'une façon appropriée sur des données probantes. Les théories de l'éthique de la croyance qui cherchent à reprendre la notion de réceptivité aux raisons ont tendance à occulter la prise de responsabilité de leur position (exception faites, comme nous l'avons vu, de la théorie défendue par McCormick). Il nous sera important de garder à l'esprit qu'un agent doit potentiellement remplir certaines de ces deux conditions afin d'être jugé responsable pour ses propres croyances.

Une deuxième caractéristique importante de la théorie de Fischer et Ravizza est la distinction qui est faite entre la réceptivité aux raisons et la réactivité aux raisons. Si la théorie de Fischer et Ravizza met l'accent par son nom sur la réceptivité, les deux conditions sont nécessaires pour l'autonomie. La réceptivité aux raisons est la capacité des agents de reconnaître qu'un certain fait constitue une raison pour eux de faire X, alors que la réactivité est notre capacité de suivre ce qu'indique la raison que nous avons reconnu comme tel.³⁰⁸ Il est également important de noter que ces deux capacités n'ont pas à être exercées avec la même efficacité pour que l'agent soit autonome. Un agent peut tout à fait reconnaître qu'un certain fait constitue pour lui une raison de faire quelque chose sans que cette dernière ne réussisse à le motiver. Ceci apparaît être le cas dans les situations où un agent fait preuve d'akrasie. Nous reviendrons plus tard à la possibilité de l'akrasie épistémique, mais il convient pour l'instant de souligner qu'une théorie adéquate de l'autonomie et la responsabilité morale peut (et potentiellement doit) rendre

³⁰⁶ On m'a jadis conté une blague illustrant exactement ce point : un homme entre dans une boulangerie et s'avance vers la caissière : « Bonjour, 99 baguettes s'il-vous-plait! ». Intriguée la boulangère lui demande pourquoi 99 baguettes. L'homme s'exclame : « Mais qu'est-ce que je ferais avec 100 baguettes?! ».

³⁰⁷ Fischer, John Martin (2004). Responsibility and manipulation. *The Journal of Ethics* 8 (2). p. 146.

³⁰⁸ Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press. p. 29

compte des situations d'akrasie afin d'expliquer nos attitudes réactives concernant les situations où un agent reconnaît l'effectivité d'une certaine raison mais échoue à être motivé par elle.

3.2.3 La théorie de la réceptivité aux raisons appliquée aux croyances

Nous en venons finalement à l'application de la théorie de la réceptivité aux raisons au cas des croyances. Comment est-ce qu'une telle théorie compatibiliste de la responsabilité pourrait s'appliquer aux des croyances? Plusieurs options sont possibles. La première peut consister à utiliser la notion de « prendre responsabilité » pour son mécanisme de prise de décision et l'appliquer aux mécanismes d'acquisition de croyance.³⁰⁹ Une telle position est adoptée par Miriam McCormick qui reprend la notion de « possession »³¹⁰ initialement invoquée dans le cadre de la théorie de la réceptivité aux raisons de Fischer et Ravizza.³¹¹

J'ai une certaine sympathie pour la position de McCormick du fait que sa position est hautement compatible avec celle que je défends, comme nous le verrons au dernier chapitre. McCormick reconnaît que nous sommes occasionnellement justifiés d'entretenir des croyances pour lesquelles nous n'avons pas de données probantes, comme c'est possiblement le cas pour des croyances à l'endroit de nos amis.³¹² La position que je défends, position selon laquelle seules les raisons pragmatiques déterminent ce qu'un agent devrait croire, est naturellement compatible avec cette intuition. Notons néanmoins que la question qui m'intéresse est celle de savoir ce qu'un agent devrait croire alors que celle qui intéresse McCormick porte sur les conditions qui font qu'un agent est responsable de ses croyances. Le potentiel point de convergence de nos deux positions est de soutenir que les agents devraient croire ce qu'indiquent les raisons pragmatiques et qu'ils cessent donc d'être responsables pour leurs croyances lorsqu'ils reconnaissent qu'ils ne peuvent plus y répondre et ne sont donc pas des sujets adéquats

³⁰⁹ McCormick, Miriam (2011). Taking control of belief. *Philosophical Explorations* 14 (2). pp. 169-183. p. 173. Cette position est partagée dans une perspective plus large sur toutes les attitudes réactives par Christopher Ciocchetti. Voir : Ciocchetti, Christopher (2003). The Responsibility of the Psychopathic Offender. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10 (2). p. 179.

³¹⁰ « Ownership » en anglais.

³¹¹ Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press. p. 220.

³¹² McCormick, Miriam (2005). Compelled Belief. *American Philosophical Quarterly* 42 (3). p. 164.

d'attitudes réactives eu égard à leurs croyances. Plus encore, notons que la position de McCormick est un excellent exemple de thèse pragmatiste. En effet, il est commun de prendre responsabilité pour des croyances qui ne sont pas motivées par des données probantes, comme c'est le cas de la croyance religieuse. Toutefois, le fait de prendre responsabilité pour de telles croyances ne veut pas dire que nous acceptons de voir nos croyances critiquées sur la base de données probantes. Dans le cas de la foi, je peux reconnaître la croyance religieuse comme étant proprement mienne, ce qui implique que je peux être blâmé ou loué pour cette croyance, mais que je peux tout de même considérer que ma croyance religieuse ne peut pas être critiquée sur la base de raisons épistémiques. Ainsi, il n'est pas surprenant que la suggestion de McCormick, elle-même une pragmatiste, ne se laisse pas arrimer aux positions évidentialistes.

Une telle position n'est toutefois pas sans ses propres défis et il semble que McCormick est vulnérable à certaines des mêmes critiques qui ont été adressées à l'endroit de la réceptivité aux raisons de Fischer et Ravizza.³¹³ En effet, nombreux sont les critiques qui ont signalé qu'un agent pourrait prendre responsabilité pour un mécanisme en vertu d'une force extérieure à l'agent ou, de façon plus importante, prendre responsabilité pour un mécanisme pour lequel il serait inadéquat de tenir l'agent comme une cible appropriée d'attitudes réactives (Friedman 1986, McKenna 2000 & 2005, Zimmerman 2002, Long 2004, Mele 2006, Todd & Tognazzini 2008, Stout 2016). Ceci s'applique également à la prise de responsabilité qui concerne nos croyances. Quelqu'un qui défendrait une théorie de la responsabilité des croyances basée sur la prise de responsabilité pour ses croyances ferait face à l'objection suivante : la prise de responsabilité prendra vraisemblablement la forme d'une croyance (implicite ou explicite) de la forme « Je crois que le mécanisme de formation de croyance qui a mené à l'acquisition de la croyance que p est adéquat. » (nommons la croyance qui consiste en la prise de responsabilité la croyance que p_1 et la croyance dont l'agent prend responsabilité la croyance que p_0). Ainsi donc, deux options sont possibles pour un tenant de cette théorie. Soit la croyance que p_1 n'a pas besoin d'être sous le contrôle de guidance de l'agent pour que ce dernier puisse prendre responsabilité pour la croyance que p_0 , soit la croyance que p_1 a besoin d'être sous le contrôle de guidance de l'agent pour que ce dernier puisse prendre responsabilité pour la croyance que p_0 . Dans le premier cas,

³¹³ McCormick ne nie pas ce fait. En effet, elle indique « There has been extensive criticism of this notion of guidance control and I will not here be concerned with addressing these concerns. What I want to argue is that applying this notion of control to the realm of belief does not bring up any new problem [...] ». Voir: *Ibid.* p. 172.

la théorie prête le flanc à des scénarios où un agent est soumis à une force extérieure qui le contraint à prendre responsabilité pour ses croyances (comme un cas d'hypnose), ce qui heurte nos intuitions quant à ce qui constitue un agent responsable de ses gestes et croyances. Dans le deuxième cas, la théorie est sujette à une régression à l'infini. En effet, pour prendre responsabilité pour la croyance que p_0 , l'agent devra prendre responsabilité pour la croyance que p_1 . Mais pour prendre adéquatement responsabilité pour la croyance que p_1 , il lui faudra prendre responsabilité pour une autre croyance de la forme « Je crois que le mécanisme de formation de croyance qui a mené à l'acquisition de la croyance que p_1 est adéquat. » (bref, la croyance que p_2) et ainsi de suite. Ajoutons à cela qu'il peut y avoir des croyances pour lesquelles on pourrait ne pas vouloir prendre responsabilité et pour lesquelles on peut être blâmable. Un individu qui reconnaît avoir entretenu la croyance fautive que les changements climatiques sont une conspiration en vertu du fait qu'il a mené une enquête bâclée sur la question ne peut pas se prémunir du blâme en ne prenant pas responsabilité pour sa croyance, citant le caractère trompeur de ses sources.

Il pourrait être défendu que la prise de responsabilité n'a pas à être une croyance elle-même ou un jugement mental. Ceci semble être suggéré par McCormick lorsqu'elle écrit « [...] taking responsibility need not be any conscious act; rather, the way we react to others and feel about ourselves reveal whether we have taken responsibility for the mechanism in question. »³¹⁴ Le problème avec une telle suggestion est que, si d'aventure elle ne décrit pas nécessairement une croyance occurrente, elle semble décrire une croyance dispositionnelle. Le fait d'agir d'une certaine façon avec autrui et de se sentir d'une certaine façon témoigne d'un ensemble de croyances que l'agent possède, même si elles ne sont pas nécessairement occurrentes. Ceci me laisse penser que les théories de la responsabilité doxastique qui font appel à la prise de responsabilité, même si elles sont prometteuses, doivent prendre garde à une possible régression à l'infini.

Finalement, une dernière option pour défendre une théorie de la prise de responsabilité est de faire appel à des conditions supplémentaires qui assurent que l'agent est responsable de sa croyance. McCormick avance que, comme dans la théorie initiale de Fischer et Ravizza,

³¹⁴ P. 113

l'histoire de l'agent est essentielle à une autonomie et une prise de responsabilité adéquate. Si le développement moral de l'agent est altéré par des abus, il est possible que l'agent se considère incorrectement comme l'objet de certaines attitudes réactives.³¹⁵ Le problème qui survient alors est qu'il est difficile de concevoir les cas d'hypnose comme des situations où le *développement* moral de l'agent est altéré. Très certainement, les expériences de pensée faisant appel à l'hypnose sont des cas paradigmatiques de manque d'autonomie et de responsabilité, mais il est moins clair que tous les cas d'hypnose sont des cas où le développement moral de l'agent est altéré. Ceci s'exemplifie aisément avec des cas où l'agent est victime d'hypnose alors que son développement moral est déjà achevé. À ce point-ci, nous pourrions vouloir inclure tous les cas d'altération de l'autonomie comme des situations brimant une saine prise de responsabilité pour nos croyances. Le problème avec une telle suggestion est qu'elle rend obsolète le critère de prise de responsabilité lui-même : si, pour que l'agent soit responsable de ses croyances, sa prise de responsabilité ne doit pas être altérée par des circonstances où son autonomie est brimée, alors il est difficile d'expliquer la nécessité de faire appel à la prise de responsabilité des croyances en premier lieu : l'agent pourrait être responsable pour ses croyances du moment où il n'est pas victime de circonstances où son autonomie n'est pas brimée. Encore une fois, je ne pense pas que ces problèmes soient impossibles à résoudre pour une théorie de la responsabilité doxastique qui veut faire usage de la prise de responsabilité comme critère de l'autonomie. Plus encore, il n'est pas nécessaire pour mon propos de mettre à mal la position de McCormick qui, comme je l'ai mentionné, offre des arrimages intéressants à ma propre position. Je tends à penser que la justesse de ma propre position est indépendante de celle de McCormick. Notons simplement que, à l'instar des positions classiques de la réceptivité aux raisons, la position ici présentée fait face à des défis classiques des thèses avancées dans les débats sur le libre arbitre.

Mettant provisoirement de côté la notion de prise de responsabilité, nous pourrions nous tourner vers la notion de réceptivité aux raisons d'une façon similaire à ce que Matthias Steup suggère. Steup avance que, de la même façon qu'un acte est volontaire parce que l'agent est réceptif aux raisons (et donc, que son acte est causé par les « bonnes » causes), un agent peut être responsable de ses croyances s'il a été réceptif aux raisons de croire (et, ainsi donc, sa

³¹⁵ McCormick, Miriam Schleifer (2015). *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*. Routledge. p. 120.

croissance aura été causée par les « bonnes » causes).³¹⁶ Dans le cas des actions, nous pouvons déterminer si un agent a été réceptif aux raisons d'agir en examinant s'il aurait agi différemment, si ses raisons avaient été différentes. Transposé aux croyances, un agent aurait été réceptif aux raisons de croire si, à supposer que ses raisons avaient été différentes, il aurait eu une autre croyance. Les croyances peuvent donc être intentionnelles (et donc sujet à des attitudes réactives) en vertu du fait qu'elles sont réceptives aux raisons.

Cette question est controversée. Comme le souligne Anthony Booth, d'autres attitudes apparaissent réceptives aux raisons sans néanmoins être intentionnelles.³¹⁷ Prenons le cas de la peur : imaginons que je vois un hippopotame s'élançant vers moi. Je sais qu'un hippopotame est très dangereux (du moins, une source fiable me l'a dit) et je constate qu'il se dirige vers moi rapidement. J'ai des raisons d'avoir peur de l'hippopotame et j'y suis réceptif (si je n'avais pas eu ces raisons, je n'aurais pas eu peur de l'hippopotame). Toutefois, il est faux de dire que ma peur est intentionnelle, en ce sens que j'ai pris la décision d'avoir peur de l'hippopotame sur la base de ces raisons. Il en résulte que ce n'est pas parce qu'une attitude est réceptive aux raisons qu'elle est intentionnelle.³¹⁸

À ce point-ci, un défenseur de l'application des théories de la réceptivité aux raisons pourrait se tourner vers la théorie de Haji que nous avons mentionnée plus haut. Selon la théorie de Haji, il n'est pas nécessaire de prendre responsabilité pour ses actes pour être responsable de ces dernières. Le critère de réceptivité modérée et réactivité faible aux raisons est toujours présent, simplement, le critère de prise de responsabilité est remplacé par le fait d'être réceptif aux raisons selon un « schéma d'évaluation authentique »³¹⁹. Haji définit les schémas d'évaluation comme suit :

« [...] An agent's evaluative scheme is comprised of these constituents : (1) beliefs about normative standards to be invoked in assessing reasons for action; (2) motivational factors like long-term ends or goals that comprise the agent's values; (3) beliefs about deliberative principles the agent regards as appropriate to arrive at practical judgments about what to do or how to act in particular circumstances; and

³¹⁶ Steup, Matthias (2011). Belief, Voluntariness and Intentionality. *Dialectica* 65 (4). p. 547.

³¹⁷ Booth, Anthony (2014). On some recent moves in defence of doxastic compatibilism. *Synthese* 191 (8). p. 1871.

³¹⁸ Comme Booth le souligne lui-même dans une note de bas de page, cette conclusion est compatible avec la théorie de Fischer et Ravizza puisque cette dernière s'applique au cas de l'action. *Ibid.* p. 1872.

³¹⁹ Haji, Ishtiyaque (1998). *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals, and Perplexities*. Oxford University Press. p.135.

finally (4) motivation to act on the basis of the normative standard in 1 and values in 2 using the deliberative principles in 3. »³²⁰

Appliquées au cas des croyances, les croyances qu'acquiert un agent qui fait preuve d'un schéma d'évaluation authentique et qui est réceptif aux raisons pourraient être considérées comme des cibles adéquates d'attitudes réactives.³²¹ Ceci dit, la notion de schéma évaluatif *authentique* mérite d'être davantage explicitée.³²² Haji tire de Joel Feinberg et Richard Arneson l'idée que le schéma évaluatif authentique émerge du développement de l'enfant s'il instille en lui la capacité d'être autocritique³²³ et d'être capable de reconnaître la force impérative des raisons morales.³²⁴ À cela Haji ajoute que le schéma évaluatif ne doit pas subir d'interférences qui diminuent l'autonomie de l'agent, tel que l'ajout d'attitudes dont l'implantation serait objectivement considérée comme moralement condamnable (un tel exemple pourrait être le fait d'implanter chez un enfant la disposition de toujours réagir impulsivement).³²⁵

L'ajout de cette clause sur les schémas évaluatifs authentiques semble éviter certains des problèmes qui ont été soulevés contre la théorie de Fischer et Ravizza quant à la question de prendre responsabilité pour ses actions. Toutefois, il est loin d'être clair que la théorie de Haji s'applique adéquatement à la notion de croyance. Reprenons les caractéristiques du schéma évaluatif authentique. Premièrement, et de façon similaire à l'objection soulevée à l'endroit de McCormick, il apparaît que les clauses 1 et 3, si elles s'appliquent aux croyances, requièrent de faire appel à des croyances de second ordre sur les standards normatifs qui guident adéquatement l'acquisition de croyance. Ceci ouvre la porte à une régression à l'infini. Deuxièmement, la

³²⁰ *Ibid.* p. 125.

³²¹ Voir : Mele, Alfred R. (2000). Reactive attitudes, reactivity, and omissions. *Philosophy and Phenomenological Research* 61 (2). pp. 447-452.

³²² Parmi les éléments à définir, notons entre autres que les facteurs motivationnels peuvent consister en le fait que l'agent reconnaissent en certains de ces facteurs ce qui le définit comme individu et le distingue d'autres membres de sa communauté. Pour une plus longue discussion sur la question de la reconnaissance de l'agent des facteurs qui ciblent son individualité, voir : Benson, Paul (1994). Free Agency and Self-Worth. *Journal of Philosophy* 91 (12). pp. 650-668., Ciocchetti, Christopher (2003). The Responsibility of the Psychopathic Offender. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10 (2):175-183. et Anderson, J. & Lux, W., 2004, "Knowing Your Own Strength: Accurate Self-Assessment as a Requirement for Personal Autonomy," *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 11(14). pp. 279-94.

³²³ Feinberg, Joel (1986). *Harm to Self*. New York: Oxford University Press. p. 34-35.

³²⁴ Arneson, Richard (1994). Autonomy and preference formation. In Joel Feinberg, Jules L. Coleman & Allen E. Buchanan (eds.), *In Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*. Cambridge University Press. p. 59-60.

³²⁵ Haji, Ishtiyaque (1998). *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals, and Perplexities*. Oxford University Press. p. 130.

clause 2 reconduit potentiellement à une conception pragmatique des raisons de croire. Il n'est pas clair comment est à comprendre la clause 2 lorsqu'elle est appliquée au cas des croyances, mais il est vraisemblable que deux options soient disponibles pour une application crédible au cas de la croyance.

La première option consiste à comprendre la clause 2, appliquée aux croyances, comme étant les facteurs motivationnels qui poussent l'agent à porter attention à certaines données probantes. Par exemple, le fait que je sois intéressé à la question de savoir si toutes les personnes qui se promènent au parc ont des chiens est un facteur motivationnel pour que je porte attention aux données probantes qui sont disponibles lors d'une promenade dans le parc. Le problème, maintenant familier, pour une position qui cherche à établir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes, est qu'une telle interprétation de la clause 2 rend crédible la possibilité où un agent acquiert des données probantes pour une certaine proposition sans que l'agent ne doive croire ce qu'elles indiquent. Imaginons que je ne suis pas intéressé à la question de savoir si chaque randonneur au parc a un chien, et, conséquemment, je ne porte pas attention aux données disponibles portant sur cette question lorsque je me promène. Il semble que nous soyons dans une situation où, en vertu de la présence ou l'absence de facteur motivationnel, je ne sois parfois pas sous l'obligation de croire ce qu'indiquent les données probantes. Puisque l'acquisition des facteurs motivationnels repose sur des considérations pratiques, cette interprétation de la clause 2 fait tomber la conception de la réceptivité des croyances aux raisons dans le camp pragmatiste. Une telle interprétation donc, ne risque pas d'être celle favorisée par ceux et celles qui souhaitent défendre la position que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes.

La seconde interprétation de la clause 2 pourrait consister en un facteur motivationnel mettant de l'avant des objectifs étendus sur le long terme que l'agent pourrait se donner, notamment le fait de croire ce qu'indiquent les données probantes qu'il possède. Le problème avec cette seconde interprétation est qu'elle fait de la clause 2 de Haji une clause trop forte dans le cas des actions. Il peut arriver qu'un agent agisse de façon autonome contre ses valeurs, notamment dans les cas d'akrasie et qu'il soit conséquemment tenu responsable pour son action. Par exemple, nous pouvons nous remémorer le cas de la femme au foyer qui aurait internalisé des valeurs traditionnelles selon lesquelles elle devrait rester à la maison et la tenir en ordre en

attendant le retour de son mari.³²⁶ Nous pouvons très bien imaginer que, motivée par un désir d'émancipation, elle contrevienne éventuellement aux valeurs qu'elle a internalisées. Or, selon Haji, elle n'agit pas selon un schéma d'évaluation authentique. Elle n'est pas motivée à agir selon des valeurs ou des objectifs de vie à long terme. À ce point-ci, il pourrait être rétorqué que son désir d'émancipation pourrait être considéré comme une valeur, mais qu'elle n'est tout simplement pas entièrement et consciemment formulée. Toutefois, il est facile de varier l'exemple pour établir le caractère trop exigeant de la clause 2. Imaginons un individu hautement motivé par des valeurs associées au succès professionnel. L'individu en question considère sa carrière tellement importante qu'il méprise les activités sociales, soutenant que ses collègues devraient passer moins de temps à prendre une bière après le travail et retourner chez eux pour avancer sur de nouveaux dossiers. Un jour, un collègue réussit à le convaincre de venir prendre une bière avec l'équipe plutôt que d'aller faire des heures supplémentaires. Hésitant au début, il finit par accepter. Maintenant, il est clair que sa décision d'aller prendre une bière avec ses collègues est une décision autonome, même si elle n'est pas motivée par des facteurs qui sont conformes avec des objectifs de vie à long terme et des valeurs. Similairement, quelqu'un qui se dote de l'objectif de ne croire que ce que les données probantes lui indiquent sera quand même tenu responsable (et possiblement blâmable) de ses croyances qui ne suivent pas ce que lui indiquent ses données probantes. Le fait de se doter de l'objectif à long terme de croire ce qu'indiquent les données probantes ne permet pas de se défaire de son autonomie ou de sa responsabilité lorsqu'on acquiert une croyance qui ne cadre pas avec les données probantes. La clause 2 des schémas évaluatifs authentiques est donc trop forte pour une application adéquate aux croyances de cet aspect de la théorie de la réceptivité aux raisons.

Une dernière option disponible à celui ou celle qui souhaiterait défendre une application de la théorie de la réceptivité aux raisons dans le cas des croyances est de concéder qu'il existe des éléments dans les diverses caractéristiques établissant l'autonomie (et donc la responsabilité) de l'agent à l'endroit de ses croyances qui sont déterminés par des considérations pratiques, mais soutenir que ce que l'agent devrait croire n'est pas déterminé par ces éléments, mais bien par la réactivité correcte des mécanismes de formation de croyances aux données

³²⁶ Friedman, Marilyn A. (1986). Autonomy and the split-level self. *Southern Journal of Philosophy* 24 (1). pp. 19-35.

probantes. Cette suggestion est également problématique. Ce qu'un agent devrait croire ou devrait faire repose notamment sur son autonomie. Si nous acceptons, comme nous l'avons fait jusqu'à présent, que notre compréhension du terme normatif « devrait » repose sur nos intuitions quant à l'utilisation adéquate des jugements normatifs comme le blâme et l'éloge, alors il semble que nous ne pouvons pas dire d'un agent qu'il devrait croire ou faire quelque chose s'il n'est pas autonome. En effet, la perte d'agentivité comme une absence de contrôle sur une situation, ou une absence d'autonomie, semble court-circuiter chez nous les reproches ou les éloges que nous pourrions avoir à l'endroit de l'agent s'il avait conservé son agentivité. Ceci laisse croire à un lien d'importance entre ce qu'un agent devrait croire et les états de choses qui garantissent son autonomie. Ainsi donc, il y a lieu de soupçonner de sérieux problèmes avec la proposition formulée plus haut : si les considérations pratiques établissent l'autonomie de l'agent, alors ce qu'un agent devrait croire ne peut pas faire l'économie des considérations pratiques.³²⁷

3.2.3.1 Raisons épistémiques et raisons pratiques revisitées

J'aimerais finalement offrir un dernier argument contre la position soutenant une application de la théorie de la réceptivité aux raisons aux cas des croyances. Lorsque ces théories avancent que les agents peuvent être responsables pour leurs croyances en vertu du fait qu'ils sont réceptifs aux raisons, la question immédiatement soulevée devrait être « de quelles raisons parle-t-on exactement? ». Comme nous l'avons vu, les raisons pratiques et les raisons épistémiques sont toutes deux des raisons de croire. Maintenant, si d'aventure les agents peuvent être réceptifs, dans la formation immédiate de leurs croyances, aux raisons épistémiques, ils ne semblent pas l'être dans le cas des raisons pratiques. Du point de vue de la réceptivité aux raisons, il s'ensuit que l'agent est responsable de ses croyances si l'enjeu tourne autour de la réceptivité aux raisons épistémiques ou n'est pas responsable de ses croyances si l'enjeu tourne autour de la réceptivité aux raisons pratiques. Or, les philosophes qui défendent une application de la théorie de la réceptivité aux raisons au cas des croyances (Owens 2000, Steup 2011, 2012,

³²⁷ Même en soutenant que la réceptivité aux raisons peut être une condition nécessaire de la responsabilité doxastique, il n'est pas clair qu'il s'agisse d'une condition suffisante pour la responsabilité doxastique. À cet effet, voir : Meylan, Anne (2018). The Reasons-Responsiveness Account of Doxastic Responsibility and the Basing Relation. *Erkenntnis*. pp. 1-17.

McHugh 2014, 2015) présupposent que l'enjeu concerne les raisons épistémiques sans vraiment offrir d'argument à cet effet. Ceci est une faiblesse de l'argumentation des philosophes en question.

Cette faiblesse crée d'autant plus de perplexités que la raison pour laquelle nous jugeons qu'un agent n'est pas responsable de certaines choses qu'il fait automatiquement est que le mécanisme qui fait en sorte que l'agent accomplit quelque chose n'est pas réceptif aux raisons pratiques. Prenons, par exemple le cas de la crise d'asthme ou de n'importe quelle maladie. Il est clair que la raison pour laquelle nous ne faisons pas de reproche aux individus qui sont malades est que leur état n'est pas directement sensible aux considérations pratiques. Il en va de même pour les mouvements corporels comme le fait d'éternuer : la raison pour laquelle nous ne reprochons pas à un individu de briser le silence en éternuant dans une bibliothèque est que nous savons que les considérations pratiques (comme le fait qu'il faut respecter les règles du silence dans une bibliothèque) n'ont pas prise sur l'agent, eu égard à son éternuement. Cette illustration, toutefois, n'est pas sans susciter des protestations. Imaginons le cas suivant : vous êtes à des funérailles et vous êtes pris d'un fou rire incontrôlable. Malgré vos efforts de maintenir votre calme, vous ne pouvez vous empêcher de rire, ce qui suscite le mécontentement des gens autour de vous. Il semble que cette situation illustre bien un cas de « mouvement corporel » qui est à la fois incontrôlable, insensible aux considérations pratiques et qui, pourtant, vous mérite avec justesse le blâme des gens qui sont présents. Ceci semble corroborer le sentiment de honte que l'on ressentirait dans une telle situation. Nommons cette situation *Fou-rire*.³²⁸ *Fou-Rire* laisse penser qu'on peut être responsable (et blâmable) pour des comportements dont le mécanisme de réalisation n'est pas sensible aux raisons pratiques. J'aimerais résister à cette analyse trop rapide de la mise en situation. Je vous invite à envisager cette variation sur le cas du fou rire lors des funérailles : vous êtes présent lors des funérailles en question et vous surprenez quelqu'un pris d'un fou rire lors d'un moment de recueillement. Malgré ses efforts, l'individu n'a pas l'air de pouvoir arrêter de rire. Supposons encore que vous formez une attitude réactive de blâme à l'endroit de l'individu suite à cet incident. Plus tard, alors que vous discutez de cet épisode avec une tierce personne, on vous informe que l'individu pris d'un fou rire souffre d'une rare forme du syndrome de Tourette qui le pousse occasionnellement à rire de façon incontrôlable. Mon

³²⁸ Je dois cet exemple à Simon-Pierre Chevarie-Cossette.

intuition est que, suite à cette information, vous abandonneriez votre attitude de blâme à l'endroit de l'individu en question. Ceci laisse croire que le cas des attitudes de blâme présentes dans le cas de *Fou-rire* peuvent être expliquées en fonction du contrôle que l'individu qui est pris d'un fou rire possède sur la situation. En effet, la raison pour laquelle vous semblez mériter le blâme aux yeux des gens présents n'est pas que vous riez de manière incontrôlable, mais bien qu'on vous soupçonne de vous adonner à vous réciter des blagues lors d'un moment de recueillement. Ceci m'apparaît être la caractéristique qui distingue le cas de *Fou-rire* de la variation avec la personne souffrant du syndrome de Tourette. Selon cette explication, il apparaît que vous avez opté pour vous conter des blagues en dépit des considérations pratiques de respecter le moment de recueillement, considérations auxquelles vous êtes réceptif. J'en conclus donc que le cas de *Fou-rire* n'est pas un contre-exemple à la position que je défends.

Nous en revenons donc à ma suggestion selon laquelle les mécanismes pour lesquels nous ne sommes pas responsables sont ceux qui sont insensibles aux considérations pratiques. Le cas des émotions illustre également ce point, et d'une façon qui reflète le cas des croyances. Les émotions sont tenues pour être semblables aux croyances en ce sens qu'elles ont, comme les croyances, des raisons qui portent sur le contenu de l'émotion et des raisons qui portent sur l'état. Toutefois, il est loin d'être clair que nous sommes responsables de la formation directe de nos émotions, et ce, en dépit du fait qu'elles peuvent être soutenues par des raisons relatives au contenu.³²⁹ Voici quelques cas.

Phobie

Votre ami Jean-Philippe a une phobie des serpents. Il observe avec angoisse lesdits reptiles au zoo et il n'est pas capable d'entrer chez quelqu'un possédant un terrarium contenant un serpent, même si ce dernier inoffensif. Il n'a jamais cherché à corriger sa phobie, que ce soit via une thérapie ou via des stratégies pour maintenir son calme. Alors que vous marchez dans le bois, Jean-Philippe fige devant une minuscule

³²⁹ Ceci a mené plusieurs auteurs (Smith 2005, Arpaly & Schroeder 2014) à soutenir que nous ne sommes pas les objets adéquats des attitudes réactives comme le blâme ou l'éloge pour nos émotions. Voir : Smith, Angela M. (2005). Responsibility for attitudes: Activity and passivity in mental life. *Ethics* 115 (2). pp. 236-271. et Arpaly, Nomy & Schroeder, Timothy (2013). *In Praise of Desire*. Oxford University Press. pp. 215-219.

couleuvre à quelques mètres de vous. Votre pauvre ami est immédiatement submergé par la peur.

Manifestement, Jean-Philippe n'a pas de raisons relatives au contenu d'avoir peur. La couleuvre n'est pas réellement effrayante et ne pose pas réellement de danger. Ceci peut nous enjoindre à considérer que votre ami ne devrait pas avoir peur de la couleuvre. Mais est-ce à dire que nous jugeons que votre ami ne devrait pas avoir peur de la couleuvre parce que nous jugeons qu'il devrait avoir l'émotion qui est adéquatement soutenue par les raisons relatives au contenu qui sont accessibles?³³⁰ Il m'apparaît que non. Voici un autre exemple.

Héroïne

Valentine fait du canot de rapide avec deux amis quand ils se retrouvent soudainement dans des rapides extrêmement dangereuses, si dangereuse, en fait, que leurs vies sont en péril. Les deux amis de Valentine sont sous le coup de la panique et craignent pour leurs vies, mais Valentine réussit à maintenir son calme. Malgré le caractère hautement dangereux de la situation qu'elle reconnaît, Valentine n'a pas peur et, grâce à son sang-froid, réussit à naviguer les rapides sans trop d'embuches. C'est justement en vertu du fait qu'elle reconnaît la gravité de la situation que Valentine maintient son calme, au bénéfice de tous.

Il m'apparaît clair que la situation dépeinte dans *Héroïne* présente un cas où les agents ont d'excellentes raisons relatives au contenu d'avoir peur. Être prisonnier des rapides est à la fois dangereux et une perspective effrayante.³³¹ Toutefois, il m'apparaît également clair que nous ne jugeons pas que Valentine devrait avoir peur dans une telle situation, du moins pas au sens normatif du terme. Il est tout à fait défendable de dire que Valentine devrait avoir peur, en ce sens que nous faisons une prédiction sur la formation de l'émotion de peur dans de telles circonstances, prédiction qui est finalement appelée à être déçue, à notre agréable surprise. Ceci

³³⁰ La distinction entre les attitudes justifiées/injustifiées (« warranted/unwarranted ») et désirables/indésirables, plus particulièrement dans le cas des émotions, est explorée par plusieurs auteurs. Pour une excellente discussion à ce sujet, voir : Arpaly, Nomy (2005). How it is not "just like diabetes": Mental disorders and the moral psychologist. *Philosophical Issues* 15 (1). pp. 282–298.

³³¹ Il n'est pas essentiel à mon propos de déterminer si les émotions capturent des propriétés réelles des objets et situations auxquelles l'agent fait face. Pour une discussion sur ce sujet, et son lien avec les théories de la réceptivité aux raisons, voir : Laura Ekstrom (2005), Döring (2010) et Tappolet (2016).

dit, je ne pense pas que nous serions prêts à dire que Valentine devrait avoir peur, en ce sens que nous sentons qu'il y a quelque chose à corriger dans son comportement. Le cas de *Héroïne* illustre le fait qu'on ne juge pas nécessairement que les agents devraient avoir l'attitude qui est soutenue par les raisons relatives au contenu dans le cas des émotions. Ne pas former l'émotion qui correspond aux raisons relatives au contenu que nous avons d'avoir l'émotion en question ne résulte pas nécessairement en un blâme.

Comment rendre donc compte du fait que dans le cas de *Phobie*, nous jugeons que l'agent devrait acquérir l'émotion qui est en droite ligne avec les raisons relatives au contenu alors que, dans le cas de *Héroïne*, nous ne jugeons pas que ce doit être le cas? Ma proposition est la suivante : notre jugement des situations n'est pas guidé par notre sensibilité aux raisons relatives au contenu, mais par notre appréciation des raisons qui sont de nature pragmatique. Les circonstances présentées dans *Héroïne* sont telles que les raisons pratiques pour Valentine de garder son sang-froid semblent expliquer pourquoi nous jugeons qu'elle a adopté l'attitude qu'il lui fallait adopter. Dans le cas de *Phobie*, je souhaiterais soutenir que le jugement de la forme « Jean-Philippe ne devrait pas avoir peur des serpents » est normativement équivalent à un énoncé de la forme « Jean-Philippe devrait prendre les moyens de ne pas avoir peur des serpents ». ³³² La performativité de cet énoncé appelle Jean-Philippe à se familiariser à la présence desdits reptiles, à faire des exercices de respiration pour maintenir son calme ou même aller en thérapie. À cet effet, je vous inviterais à imaginer le même cas de *Phobie* avec comme ajout à l'expérience de pensée de supposer que Jean-Philippe a passé plusieurs années de thérapie à tenter, en vain, de corriger sa phobie. Les exercices de relaxation, qu'il pratique couramment, n'ont aucun effet et tous les efforts qu'il a pu mettre pour vaincre sa peur des serpents se sont soldés par un échec : en somme, la vue d'un serpent crée chez lui l'émotion de peur, malgré tout ce qu'il a pu (et aurait pu) entreprendre pour corriger ceci. Nommons cette révision de *Phobie* le cas *Phobie 2.0*. Lorsque Jean-Philippe prend donc peur face à la couleuvre, sommes-nous en droit de dire qu'il ne devrait pas avoir peur de la couleuvre? Il m'apparaît que non. Ceci est soutenu par le fait que Jean-Philippe n'est absolument pas blâmable d'avoir peur

³³² J'indique « normativement identique » puisque, si les conditions de vérité des deux énoncés sont les mêmes, à savoir, la justesse du blâme ou de l'éloge que Jean-Philippe mérite, il est clair que les deux énoncés ne sont pas identiques sur d'autres aspects. Ceci est évident lorsqu'on considère le terme « devrait » en un sens prédictif.

du serpent, notamment parce que nous savons que sa peur est créée en dépit de sa volonté et de ses efforts accomplis sur le long terme.³³³

J'aimerais défendre l'idée selon laquelle les deux énoncés (« Jean-Philippe ne devrait pas avoir peur des serpents » et « Jean-Philippe devrait prendre les moyens de ne pas avoir peur des serpents ») sont normativement équivalents. Il est crucial de noter que la justesse du jugement « Jean-Philippe ne devrait pas avoir peur des serpents », normativement identique à l'énoncé « Jean-Philippe devrait prendre les moyens de ne pas avoir peur des serpents », repose sur la capacité de Jean-Philippe à réagir adéquatement à des raisons pratiques. Dès le moment où Jean-Philippe ne peut plus réagir adéquatement aux raisons pratiques qu'il a de prendre les moyens de ne plus avoir peur des serpents, à savoir, le moment où Jean-Philippe, peu importe la force des raisons pratiques qu'il possède pour ne plus avoir peur des serpents, n'a plus de moyens de faire en sorte qu'il n'ait plus peur des serpents, n'est plus l'objet approprié de blâmes. Dans le cas de *Phobie 2.0*, ce qui explique le fait qu'on ne peut plus blâmer Jean-Philippe pour sa peur est qu'il a fait tout ce qui était raisonnablement en son pouvoir pour ne plus avoir peur,³³⁴ mais qu'il se retrouve maintenant avec une émotion qui est totalement hors de son contrôle. Ceci laisse donc penser que la notion de responsabilité est intimement liée, non pas à notre réceptivité aux raisons relatives au contenu (position mise à mal par le cas de *Héroïne*), mais bien notre réceptivité aux raisons pratiques.

Afin d'approfondir davantage le point, j'aimerais m'arrêter quelques instants sur la notion de contrôle. Le cas de *Phobie 2.0* tend à montrer que les agents cessent d'être blâmables pour leurs émotions au moment où ils n'ont plus de contrôle sur leurs émotions, que ce soit directement ou indirectement. Ceci est pertinent pour notre propos puisqu'il est communément accepté que nous n'avons pas de contrôle direct sur la formation de nos croyances. Mais qu'entend-on par la notion de contrôle? Il pourrait être soutenu que les agents contrôlent leur croyance en ce sens qu'ils sont causalement responsables de la formation des croyances et des

³³³ Ceci est en droite ligne avec la position que développe Gideon Rosen. Voir : Rosen, Gideon (2004). Skepticism about moral responsibility. *Philosophical Perspectives* 18 (1). pp. 295–313.

³³⁴ L'utilisation du terme « raisonnablement » ici cherche à souligner que Jean-Philippe n'est pas blâmable d'entretenir une peur des serpents même s'il n'a pas cherché à épuiser toutes les ressources possibles si ces dernières sont déraisonnables. Par exemple, même si Jean-Philippe n'est pas passé par une leucotomie, il n'est pas responsable de sa phobie (étant donné qu'il a essayé de corriger sa phobie via des moyens moins extrêmes).

émotions chez eux, du moins, partiellement. Une telle position est similaire à celle historiquement soutenue par Skinner dans *Science and Human Behaviour*.³³⁵ Elle prend appui sur le fait qu'on emploie des expressions comme « La pédale d'accélération de la voiture *contrôle* la vitesse du véhicule » pour soutenir que notre environnement nous contrôle et que plusieurs évènements « contrôlent » d'autres évènements. Ceci est bien sûr crédible, et il est tout à fait cohérent de soutenir qu'une telle interprétation de la notion de contrôle puisse s'appliquer à la formation des croyances. Les raisons épistémiques, de même que l'agent, « contrôlent » la formation des croyances de la même façon que la pédale d'accélération contrôle la vitesse du véhicule. Toutefois, il devrait être clair que cette forme de contrôle ne justifie pas de jugement normatif. Le fait qu'elle puisse s'appliquer au cas de l'automobile et autres objets vides de toute agentivité le montre.

Une notion de contrôle bien plus à propos pour notre discussion doit pouvoir être adéquatement liée aux jugements normatifs que l'on peut poser à l'endroit d'un agent. À cet effet, Daniel Dennett offre la proposition suivante :

« The root idea of control, which has been elevated into a technically precise concept in cybernetics and automata theory, is (in ordinary terms) that *A controls B* if and only if the relation between *A* and *B* is such that *A* can *drive B* into whichever of *B*'s normal range of states *A* wants *B* to be in. (If *B* is capable of being in some state *s* and *A* wants *B* to be in *s*, but has no way of putting *B* in *s*, or making *B* go into *s*, then *A*'s desire is frustrated, and to that extent *A* does not control *B*.) This definition makes it clear from the outset that for something to be a *controllee* it just needs to have a variety of different states it can be in, but for something to be a *controller* its states must include desires – or something “like” desires – about the states of something (else). »³³⁶

Je crois que, dans l'ensemble, la proposition de Dennett touche la cible. Toutefois, ce dernier semble présumer trop rapidement une équivalence entre ce qu'un contrôleur « veut » et les désirs d'un contrôleur. Il peut tout à fait se faire que je souhaite quelque chose qui frustre mes désirs, notamment lorsque je décide de travailler sur un projet de recherche plutôt que de lire des bandes dessinées. Je soupçonne que cette erreur de Dennett résulte d'une ambiguïté quant au terme désir, parfois désignant des désirs que l'agent peut considérer comme ne devant pas

³³⁵ Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. Free Press Collier-Macmillan. pp. 129-141 ainsi que pp. 227-242.

³³⁶ Dennett, Daniel C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. MIT Press. p. 57-58

être réalisés et parfois désignant ce que l'agent souhaite, tout bien considéré. À cet effet, il convient mieux d'opter pour la notion d'*intention*. *A* contrôle *B* si et seulement si *A* peut former l'intention que *B* soit dans un certain état accessible à *B* et que cette intention puisse pousser *B* à entrer dans l'état en question selon une séquence causale appropriée.³³⁷ Ceci nous permet de cerner de mieux en mieux le manque de contrôle que nous avons à l'endroit de nos émotions et de nos croyances : nous n'avons de contrôle sur leur formation que lorsque notre intention de voir leur formation (ou l'absence de formation d'une croyance ou d'une émotion, cas échéant) mène à leur formation effective, que ce soit directement ou indirectement. Les cas de *Phobie 2.0* et de *Héroïne* tendent à montrer que les émotions et, mutatis mutandis, les croyances, sont soumises à des critères d'évaluation normative similaires à celles des actions (nommément, l'effectivité du contrôle de l'agent via la notion d'intention) sans qu'elles soient des actions au sens qu'elles seraient quelque chose que l'agent *fait*. Le recours à la notion d'intention, que je défendrai davantage au prochain chapitre, semble mettre à mal toute théorie de la réceptivité aux raisons appliquée au cas des croyances.³³⁸ Si la notion de contrôle est essentielle à l'attribution de responsabilité pour être dans un certain état (notamment, croire une certaine proposition), et si la notion de contrôle ne peut pas faire l'économie de la notion d'intention,³³⁹ alors le fait que nos intentions sont insensibles aux raisons épistémiques laisse penser que nous ne pouvons pas fonder la responsabilité des croyances sur notre réceptivité aux raisons épistémiques. Ceci est une faiblesse grave d'autant plus que les tenants de l'application de la théorie de la réceptivité aux raisons au cas des croyances présupposent sans argument que les raisons auxquelles il est pertinent d'être réceptif dans le cas de la responsabilité pour les croyances sont les raisons épistémiques et non pas les raisons pratiques.

3.3 Le cas de l'akrasie épistémique

³³⁷ Davidson, Donald (1973). Freedom to act. dans Ted Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*. Routledge.

³³⁸ Ceci nous rapproche de certaines théories de la normativité soutenant que ce qui est normatif est lié au désir. Voir : Finlay, Stephen (2007). Responding to Normativity. dans Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Volume 2*. Clarendon Press. p. 220.

³³⁹ Berofsky, Bernard (2003). Identification, the self, and autonomy. *Social Philosophy and Policy* 20 (2). pp. 199-220.

Au cours de cette dernière section, je vais traiter d'un dernier argument à l'effet que nous devrions croire ce qu'indique les données probantes. Cet argument cherche à établir cette exigence par le biais d'une comparaison entre l'akrasie et l'akrasie concernant les croyances, l'akrasie dite « épistémique ». Les cas d'akrasie sont vus, à juste titre, comme un locus privilégié pour les questions de normativité en éthique et en philosophie de l'action. Si un agent échoue à suivre ce qu'il considère être la chose à faire tout bien considéré, alors il semble qu'il soit blâmable pour son échec ou, à tout de moins, qu'il puisse être qualifié d'irrationnel. Si l'exigence d'enkrasie (à savoir, de ne pas faire preuve d'akrasie) est un critère pour notre évaluation de si un agent mérite un blâme ou un éloge, alors il est concevable que l'akrasie épistémique puisse servir de base pour une reconsidération des jugements normatifs de blâme et d'éloge aux agents eu égard à leurs croyances, reconsidération qui se lie avec la notion de contrôle, contredisant la position que j'ai défendue dans les dernières pages.

Ma stratégie pour éviter le problème soulevé par les cas d'akrasie épistémique est simple : je vais soutenir que les seuls cas d'akrasie épistémique authentiques relèvent de situations qui n'ont pas d'impact sur le caractère blâmable de l'agent, eu égard à ses croyances. En ce sens, je vais soutenir qu'il n'existe pas de cas où les deux conditions suivantes sont remplies : 1. l'agent possède une croyance akratique et 2. l'agent est blâmable pour sa croyance. Si l'akrasie épistémique était jadis considérée impossible, la crédibilité qu'elle acquiert lentement dans la littérature contemporaine reflète la crédibilité que le concept d'akrasie lui-même a acquis au travers des dernières décennies en philosophie de l'action, passant d'un phénomène jugé impossible à réaliser, voire contradictoire,³⁴⁰ à un phénomène considéré tout à fait commun et crédible dans la littérature philosophique et dans nos vies quotidiennes.

L'akrasie a repris crédence dans la littérature philosophique suite à son traitement par Donald Davidson qui la définit comme suit :

³⁴⁰ Voir: Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford, Clarendon Press. et Hare, R. M. (1963). *The Language of Morals*. Oxford University Press.

« In doing x an agent acts incontinently if and only if : (a) the agent does x intentionally; (b) the agent believes there is an alternative action y open to him; and (c) the agent judges that, all things considered, it would be better to do y than to do x . »³⁴¹

Agir de façon akratique est considéré comme un exemple type d'irrationalité³⁴² et sert d'exemple paradigmatique de situation où l'agent est blâmable pour son action (ou son inaction). Si j'ai un travail de session à rendre dans une semaine et que je crois, tout bien considéré, que je devrais m'y mettre dès maintenant, il semble que je suis blâmable si je décide malgré tout de regarder une nouvelle télésérie. Toutefois, comme l'ont souligné Stroud et Tappolet,³⁴³ la position selon laquelle l'akrasie est nécessairement irrationnelle est tombée sous le coup de plusieurs critiques.³⁴⁴ Ceci est notamment le cas dans la situation où le désir qui fonde le jugement de l'agent est lui-même mal fondé ou lorsque l'agent évalue mal ses propres désirs, arrivant à un jugement tout bien considéré qui aurait été distinct d'un jugement tout bien considéré que l'agent aurait plus longuement pesé.

Qu'en est-il de l'akrasie épistémique? Il semble initialement douteux que l'akrasie épistémique puisse exister. Vraisemblablement, il est entendu que l'akrasie épistémique (ou « akrasie évidentielle » comme elle l'est parfois nommée), devrait, comme nous l'avons souligné, prendre la forme suivante : l'agent croit que p alors qu'il croit simultanément qu'il n'a pas de données probantes suffisantes pour établir que p .³⁴⁵ Nombreux sont les auteurs qui considèrent qu'une telle forme d'akrasie épistémique est impossible.³⁴⁶ À cet effet, Susan Hurley souligne que, alors que les cas standards d'action akratique mettent souvent en scène un conflit entre ce que l'agent désire et ce que l'agent juge comme étant la chose à faire, les agents ne font appel qu'à ce qui est vrai (ou leur apparaît être vrai) pour déterminer quelles sont les croyances qu'ils devraient avoir :

³⁴¹ Davidson, Donald (1969). How Is Weakness of the Will Possible? dans Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*. Oxford University Press. p. 22.

³⁴² Voir: Kolodny, Niko (2005). Why be rational? *Mind* 114 (455). P. 512. Et Broome, John (2013). *Rationality Through Reasoning*. Wiley-Blackwell. p. 32.

³⁴³ Stroud, Sarah & Tappolet, Christine (eds.) (2003). *Weakness of Will and Varieties of Practical Irrationality*. Oxford University Press. p. 6.

³⁴⁴ Williams, Bernard (1980). Descartes: The Project of Pure Inquiry. *Noûs* 14 (2). pp. 279-282., McIntyre, Alison (1991). The Possibility of Weakness of Will. *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (2):451-455. et Audi, Robert (1990). Weakness of will and rational action. *Australasian Journal of Philosophy* 68 (3). pp. 270-281.

³⁴⁵ Owens, David (2017). *Normativity and Control*. Oxford University Press. p. 45.

³⁴⁶ Parmi eux notons Hurley (1989), Pettit et Smith (1996), Adler (1999) ainsi que Owens (2017) lui-même.

« [...] in the case of what should be done there may be conflict within an agent, there may be conflicting reasons competing for authority. But in the case of what should be believed, truth alone governs and it can't be divided against itself or harbour conflicts. It makes sense to suppose that something is, ultimately, good in some respects but not in others [...] in a way it does not even make sense to suppose that something is, ultimately true in some respects but not in others. »³⁴⁷

À cela s'ajoute le point suivant : les situations où l'agent croit p alors qu'il ne possède pas de données probantes à l'effet que p (par exemple, dans un cas de pensée magique) ne comptent pas comme des situations d'akrasie épistémique. Comme la définition de Davidson de l'akrasie le souligne, agir akratiquement exige que l'agent agisse librement contre son jugement tout bien considéré. Or, reprenant une critique de Gary Watson à l'endroit des cas d'akrasie concernant l'action³⁴⁸, il pourrait être soutenu que les cas de pensée magique ou de duperie de soi ne sont pas produits par un jugement selon lequel l'agent possède des raisons de croire une certaine proposition et ne sont donc, conséquemment, pas librement formés.³⁴⁹ Ceci laisse penser que les croyances formées par pensée magique ne satisfont pas la condition de contrôle exigée par la définition de l'akrasie, appliquée au cas de la croyance.

Malgré le manque de popularité marquée de l'akrasie épistémique, deux cas alternatifs sont généralement présentés dans la littérature qui semblent éviter les écueils soulevés plus haut à l'endroit de l'akrasie épistémique. Dans les deux situations, l'agent maintient une croyance qu'il considère être irrationnelle. Le premier des deux cas, suggéré par Allen Coates est le suivant, et porte sur des conflits entre des données de premier ordre et de deuxième ordre.³⁵⁰ Puisque le cas de Coates est un brin alambiqué, je le retranscris dans son entièreté ici :

« Watson is a promising apprentice of Holmes, a master sleuth. As part of his training, Watson will often accompany Holmes to crime scenes and other locations, size up the evidence as best he can, and tell Holmes what conclusion he has drawn and how he has

³⁴⁷ Hurley, S. L. (1989). *Natural Reasons: Personality and Polity*. Oxford University Press. p. 133

³⁴⁸ Cette position de Watson, comme quoi les cas d'akrasie sont hors du contrôle de l'agent fut largement critiquée, même si son application dans le cas de l'akrasie épistémique est bien plus crédible. Pour l'argument de Watson, voir : Watson, Gary (1977). Skepticism about weakness of will. *Philosophical Review* 86 (3). pp. 316-339. Pour une critique de cet argument, voir : Wallace, R. Jay (1999). Three conceptions of rational agency. *Ethical Theory and Moral Practice* 2 (3). pp. 217-242. ainsi que Smith, Michael (2003). Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. dans Sarah Stroud & Christine Tappolet (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Clarendon Press. pp. 17-3

³⁴⁹ Owens, David (2017). *Normativity and Control*. Oxford University Press. p. 46.

³⁵⁰ Ce genre de cas sont également discutés par Williamson (2000), Kelly (2010), Lasonen-Aarnio (2014) et Horowitz (2014).

drawn it. Holmes will then assess Watson's conclusion as rational or irrational, though not as true or false. Of course, this assessment is based in part on whether Holmes thinks the evidence supports the conclusion. But just as a logic student may use invalid steps to arrive at a conclusion that follows validly from the premises, so too Watson may use poor reasoning to arrive at a conclusion that is nevertheless supported by the evidence. In such a case, Watson would be irrational in holding his conclusion, and Holmes will assess it accordingly. Thus, it is possible for Holmes to arrive at the same conclusion from the same evidence as Watson, and still claim that Watson's belief is irrational. Watson is aware of this, and so he cannot infer from such a claim that Holmes thinks his conclusion is false. In fact, he cannot infer that Holmes thinks that the evidence does not support his conclusion. All he can infer is that Holmes thinks that he has arrived at his conclusion irrationally. This is by design: Watson is to consider the evidence on his own until he arrives at a conclusion rationally, and his knowing Holmes's own conclusions would interfere with this. Now suppose that Holmes brings Watson to a crime scene, that the evidence indicates that the butler is guilty, and that Watson uses good reasoning to arrive at that conclusion. In short, Watson rationally believes that the butler did it. But when he tells Holmes of his conclusion and how he arrived at it, Holmes's only response is, "Your conclusion is irrational." Since Holmes is a master sleuth, Watson is justified in believing Holmes to be correct: Holmes's testimony on these matters is very authoritative. But authoritative though he is, he is not infallible, and this is one of the rare occasions in which he is wrong. So when Watson accepts Holmes's assessment, he accepts a falsehood. Watson, then, may reasonably but wrongly judge that his conclusion is irrational. Therefore, if he nevertheless maintains his belief in the butler's guilt, both it and his epistemic judgment of it are rational. »³⁵¹

Coates tient cet exemple non seulement comme la présentation d'un cas d'akrasie épistémique crédible, mais également comme un exemple d'akrasie épistémique rationnelle. Je considère qu'il y a beaucoup à redire au cas de Watson. Si nous nous fions à notre définition de l'akrasie épistémique (définition à laquelle Coates adhère lui-même)³⁵², Watson fait preuve d'akrasie épistémique s'il tient une croyance qu'il considère irrationnelle. Il y a lieu de douter qu'une telle situation puisse se manifester dans le cas qui nous est présenté. Si Holmes déclare à Watson que sa croyance est irrationnelle, il semble que Watson devrait à tout le moins suspendre jugement sur la proposition que c'est le majordome qui est l'assassin. Si une croyance est irrationnelle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas adéquatement soutenue par les données probantes disponibles à l'agent, alors l'agent devrait abandonner la croyance en question. Échouer à passer d'une croyance à une suspension du jugement alors qu'il appert que l'on n'a pas les données probantes en faveur du contenu de la croyance signale que l'agent tient vraisemblablement une croyance

³⁵¹ Coates, Allen (2012). Rational Epistemic Akrasia. *American Philosophical Quarterly* 49 (2). p. 114.

³⁵² *Ibid.* p. 112.

similaire à celle de la pensée magique que Owens décrivait comme étant hors du contrôle de l'agent. Alternativement, il est tout à fait possible que Watson accepte que Holmes est une source fiable pour déterminer quelles sont les croyances irrationnelles, mais considère que Holmes se trompe néanmoins sur le cas spécifique du majordome (comme Coates le souligne, Holmes n'est pas infallible). Il est en effet fréquemment souligné que les données de premier ordre et de second ordre entretiennent parfois une relation de réciprocité.³⁵³ Il est plus facile d'accepter la remarque qu'une croyance est irrationnelle lorsque nous sommes hésitants au sujet de la force des données probantes que nous avons concernant une certaine croyance. Parallèlement, nous résistons à la remarque que notre croyance est irrationnelle lorsque nous sommes absolument persuadés de tenir d'excellentes données probantes pour notre croyance. Les cours de logique formelle au baccalauréat en philosophie offrent fréquemment des situations où des étudiants acceptent sans sourciller la critique que leurs réponses pour un devoir ne sont pas soutenues par les déductions qu'ils essayent de construire, surtout lorsqu'ils maîtrisent mal la façon dont il faut faire des démonstrations. Alors qu'ils prennent de l'assurance et qu'ils sont plus à même de reconnaître les pièges et les erreurs de débutant dans l'établissement de démonstrations, ils sont plus prompts à être sceptiques lorsqu'on leur fait la remarque qu'ils ont fait une erreur et que leurs réponses ne sont pas soutenues par les données. Si Watson est absolument convaincu que ses données à l'effet que le majordome est l'assassin sont sans équivoque, alors Watson a lieu de penser que Holmes se trompe, pour une rare fois, sur l'irrationalité de la croyance de Watson. Dans tous les cas, il semble difficile de concilier le fait que Watson accepte à la fois que sa croyance est irrationnelle (à savoir, que ses données probantes ne soutiennent pas sa croyance) et qu'il maintienne sa croyance.³⁵⁴ Si d'aventure c'est le cas, il y a lieu de penser qu'il se passe quelque chose de profondément étrange avec Watson : soit il ne saisit pas ce que certains termes signifient (comme ceux de croyances, données

³⁵³ Voir : Elga, Adam (2007). Reflection and disagreement. *Noûs* 41 (3). pp. 478–502. Et Kelly, Thomas (2010). Peer disagreement and higher order evidence. dans Alvin I. Goldman & Dennis Whitcomb (eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford University Press. pp. 183-217.

³⁵⁴ La tension entre le phénomène de transparence doxastique et la possibilité de l'akrasie épistémique est souligné par Andrei Buleandra en réponse à Nishi Shah (2003). Voir : Buleandra, Andrei (2009). Doxastic transparency and prescriptivity. *Dialectica* 63 (3). p. 325-326.

probantes ou d'irrationalité), soit Watson est pris d'une lubie si spectaculaire qu'il est difficile de le tenir responsable de sa croyance.³⁵⁵

La deuxième version d'akrasie épistémique est présentée par Daniel Greco et va comme suit : Matt a extrêmement peur de prendre l'avion. Il prend toujours le train ou la voiture et ne quitte jamais son continent. Si d'aventure ses proches prennent l'avion, il vérifie anxieusement l'état de leur vol. Lorsqu'on lui demande ce qui justifie son comportement, Matt répond qu'il est tout à fait au courant que les avions sont sécuritaires. « Je n'arrive tout de même pas à me débarrasser de la croyance que si je prends l'avion, il finira par s'écraser ».³⁵⁶ Le comportement de Matt semble être un cas assez clair d'akrasie épistémique : Matt tient la croyance que prendre l'avion est dangereux, même s'il considère simultanément que sa croyance est irrationnelle.³⁵⁷ Que faire d'un tel cas?

Deux stratégies m'apparaissent disponibles. La première est de nier que Matt possède la croyance que l'avion va s'écraser et qu'il se trompe sur ce que signifie le terme « croire ». Après tout, il arrive fréquemment que nous ayons des comportements qui semblent faire la démonstration que nous avons une certaine croyance, sans que ce soit vraiment le cas. Dans l'exemple *Phobie*, présenté quelques pages plus haut, Jean-Philippe manifeste des comportements qui pourraient indiquer qu'il croit que les serpents sont dangereux. Si on lui posait la question, toutefois, il pourrait tout à fait soutenir qu'il ne croit pas que les serpents sont dangereux. Certains comportements de l'agent, tout particulièrement ceux motivés par des émotions comme la peur, n'indiquent pas que l'agent possède la croyance que l'objet de la peur

³⁵⁵ Le cas de la croyance religieuse semble faire exception à mon présent commentaire. Il n'est pas rare d'entendre que la croyance religieuse se passe bien de preuves. S'agit-il d'un cas d'akrasie épistémique? Premièrement, peu de croyants accepteraient aujourd'hui de dire que leur croyance est irrationnelle, notamment en vertu du caractère critiquable du terme « irrationnel ». Deuxièmement, il est fréquemment soutenu que la croyance religieuse est acquise également via la force de données. Certains soutiennent avoir eu une révélation de la vérité d'un certain nombre de propositions concernant des faits religieux, d'autres soutiennent que le fait que la croyance religieuse en l'une ou l'autre des grandes religions fut maintenu au fil de nombreuses générations est la preuve qu'il y a quelque chose de vrai dans leurs croyances religieuses. À cet effet, nombreux sont ceux et celles à reconnaître que ces diverses données ont un caractère convaincant variable, notamment influencé par la société et les convictions familiales qui les ont fait grandir. Mais ceci ne veut pas dire qu'ils considèrent que la croyance religieuse qu'ils tiennent n'est pas soutenue par des données probantes à cet effet. Simplement que la force des données est modulée par leur éducation.

³⁵⁶ Greco, Daniel (2014). A puzzle about epistemic akrasia. *Philosophical Studies* 167 (2). p. 202

³⁵⁷ Pour un autre exemple similaire, voir : Frankish, Keith (2007). Deciding to Believe Again. *Mind* 116 (463). p. 526.

en question est dangereux. Ceci peut également s'appliquer au cas de Matt. Lorsque ce dernier déclare qu'il ne peut pas s'empêcher de croire qu'il s'écrasera s'il prend l'avion, nous pouvons nous demander si Matt ne voulait pas dire qu'en fait il ne peut pas s'empêcher de ressentir de la crainte lorsqu'il prend l'avion. Or, manifester de la peur et croire quelque chose sont deux attitudes distinctes.

Cette stratégie, consistant à soutenir que Matt n'entretient pas vraiment la croyance que prendre un vol est dangereux, rencontre un obstacle de taille en ce qui me concerne. J'ai soutenu au premier chapitre que l'une des caractéristiques essentielles de la croyance est le sentiment de confiance ressentie à l'endroit d'une proposition. Il n'est pas crucial pour mon propos de déterminer si le sentiment de confiance *est* la croyance ou s'il s'agit d'une qualité essentielle de la croyance qui n'est pas identique à la croyance elle-même. Du simple fait qu'il soit crédible de penser que la croyance n'est rien d'autre que le sentiment de confiance ressenti par l'agent à l'endroit d'une proposition, il suit qu'il m'est préférable d'opter pour la deuxième stratégie contre le cas d'akrasie épistémique de Greco.

Cette deuxième stratégie, très simplement, revient à souligner que la croyance de Matt est suffisamment hors de son contrôle pour qu'il ne soit pas tenu responsable de sa croyance. Ceci semble avoir une initiale plausibilité. Matt ne semble avoir aucun contrôle sur sa croyance : peu importe à quel point il s'expose aux données probantes qui soutiennent la proposition que les avions sont des modes de transport sécuritaire, il n'arrive pas à se départir de sa croyance qu'il s'écrasera s'il prend l'avion. Notons que Matt semble ne pas avoir de contrôle sur sa croyance non pas parce que les données probantes n'ont pas d'effet sur lui, mais parce que *le fait qu'il entreprenne l'action de s'exposer* aux données probantes n'a pas d'effet sur la révision de sa croyance. La justesse de cette grille d'analyse, mettant l'accent sur la futilité des actions de l'agent plutôt que sur le manque d'efficacité des données probantes sur la formation de la croyance, est soutenue par le fait que nous jugerions Matt responsable de sa croyance si ce dernier avait refusé de traiter sa peur irrationnelle du transport en avion avec l'aide d'un psychologue. J'invite mon lecteur ou ma lectrice à examiner ses intuitions quant au caractère blâmable de Matt, eu égard à sa croyance, dans une mise en situation où Matt a besoin de prendre l'avion, s'est exposé aux données probantes et a suivi des traitements professionnels pour

corriger, sans succès, sa peur (et, conséquemment, sa croyance) et une mise en situation alternative où Matt décide sans bonne raison de ne pas suivre un traitement professionnel pour corriger sa peur (et donc, sa croyance) et, conséquemment, maintient sa croyance que les avions sont dangereux.

3.4 Retour sur le troisième chapitre : quel contrôle doxastique?

Avant d'amorcer le quatrième chapitre, il convient de revenir sur quelques points saillants de ce pénultième chapitre. Nous avons premièrement abordé l'argument le plus fréquemment évoqué pour soutenir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes, à savoir, l'argument motivationnel. L'argument motivationnel soutenait que nous ne pouvons pas directement former de croyance sur la base de raisons pratiques et que, conséquemment, nous devrions former des croyances sur la base de raisons épistémiques. Non seulement cet argument offre une mauvaise caractérisation du pouvoir directement motivationnel des raisons pratiques, mais il cherche à établir comme normatives des propriétés naturelles de notre psychologie. Suivant cela, nous avons montré que les variantes du compatibilisme en ce qui a trait au libre arbitre (maintenant appliqué au cas de la croyance) n'arrivaient pas à établir de façon convaincante la responsabilité des agents eu égard à leurs croyances en dépit de l'absence de contrôle (direct) de ces derniers à l'endroit de leurs croyances. À cet effet, la théorie de la réceptivité aux raisons, la position la plus populaire dans cette lignée de compatibilisme doxastique, échoue également ce projet. Une analyse du cas de l'action et de la responsabilité quant aux émotions place la notion d'intention comme caractéristique crédible de l'agentivité servant à établir la responsabilité de l'agent. Nous suivrons cette intuition au chapitre suivant, mais elle permet de rapprocher la responsabilité de la croyance de celle de l'action. Cette position qui est soutenue lorsqu'on constate que les cas d'akrasie, usuellement reconnus comme étant un exemple clair de comportement blâmable dans le cas de l'action, ne réussissent pas à montrer que l'agent est blâmable dans le cas de la croyance. Tout ceci semble suggérer que la responsabilité de l'agent à l'endroit de sa croyance n'est pas à trouver à même ses croyances (ou les processus de formation directe de ses

croyances), mais est potentiellement réductible à la responsabilité de l'agent quant aux événements qui mènent à la formation de sa croyance.

CHAPITRE 4 : La solution pascalienne

Nous pouvons maintenant aborder la partie positive de cette recherche. Avant cela, toutefois, il convient de récapituler les derniers chapitres. Dans le premier chapitre, nous avons exploré et cerné la notion de croyance afin de la distinguer d'autres états mentaux, notamment l'attitude d'acceptation. Nous avons poursuivi en délimitant la notion de raison via les dichotomies de raisons pratiques/raisons épistémiques et raisons normatives/raisons explicatives. Au cours du deuxième chapitre, nous nous sommes attaqués aux positions les plus populaires soutenant la thèse que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. Aux vues de cet objectif, nous avons soutenu que l'attribution d'une « cible » à la croyance n'implique pas que les agents possédant des croyances partagent l'objectif d'atteindre une telle cible. Suivant cela, nous avons porté notre attention sur les positions mobilisées au sein de l'involontarisme doxastique pour soutenir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. Ces positions tendent soit à décrire les dimensions normatives de la croyance qui n'engagent pas l'agent (comme dans le cas du caractère « correct » des croyances), soit sombrent rapidement dans des justifications en faveur d'entretenir des croyances vraies qui mobilisent des considérations pratiques d'entretenir des croyances vraies. Finalement, nous avons traité de la distinction entre raisons de « bons » et « mauvais » types. Ces considérations ont permis de faire la transition vers l'argument motivationnel, traité en début de troisième chapitre. J'ai défendu que l'argument motivationnel incite à une confusion entre ce qui est normatif et ce qui est simplement descriptif. Suite à cela, je me suis tourné vers les positions du volontarisme doxastique. Nous avons vu que la critique de ces positions et des positions du « compatibilisme doxastique » tend à montrer que l'attribution adéquate du blâme et de l'éloge passe par ce qui est sous le contrôle de l'agent, contrôle qui semble faire appel aux intentions de l'agent.

La critique avancée contre les positions aléthiques au cours des derniers chapitres pourrait laisser croire que je considère qu'il n'existe pas de normativité de la croyance et que ma propre position s'apparente à une « théorie de l'erreur » quant aux jugements normatifs sur les croyances. Il n'en est rien et je vais défendre une conception positive des jugements

normatifs quant aux croyances au cours de ce chapitre. Comme il fut maintes fois souligné lors de cette recherche, notre langage fait couramment usage du blâme et de l'éloge quant aux croyances des agents. Critiquer les croyances d'autrui est simplement une composante quotidienne et essentielle de la vie en communauté. Mon dessein est de présenter une conception qui ménage l'intuition que nous sommes responsables et critiquables pour nos croyances, sans toutefois impliquer que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes.

Le présent chapitre est divisé en trois sections. La première section porte sur l'élaboration d'une position pragmatiste concernant la responsabilité des croyances, position soutenant que nous devrions croire ce que nous avons des raisons pratiques de croire. La deuxième section porte sur les conséquences d'une position pragmatique en ce qui a trait à certains débats que nous avons effleurés au cours de cette recherche, notamment l'incommensurabilité des raisons épistémiques et des raisons pratiques de croire et l'établissement d'une base crédible d'une théorie de l'autonomie mentale. Finalement, la dernière section du présent chapitre aura pour dessein de répondre à des arguments qui ont été soulevés contre la thèse selon laquelle nous devrions croire ce à quoi nous invite nos raisons pratiques.

4.1 Quelques arguments pragmatistes

Au cours de cette section, je défendrai que les seules raisons normatives de croire une certaine proposition sont les raisons pratiques. À cet effet, j'aimerais présenter quelques arguments, chacun traité dans les prochaines sous-sections. Les deux premières sections s'attaqueront directement au caractère normatif des raisons épistémiques. La première portera sur les raisons épistémiques en tant qu'elles sont directement présentes à la conscience de l'agent. La deuxième section portera encore sur les raisons épistémiques, en tant qu'elles sont indirectement possédées par l'agent. La thèse que je soutiendrai est que les raisons épistémiques sont des raisons explicatives de la formation, la rétention et l'abandon des croyances. Le troisième argument porte sur notre capacité à agir directement sur des états, comme l'état d'avoir une croyance. Il m'apparaît qu'une analyse adéquate de la croyance comme état permet de

rediriger notre compréhension de la normativité de la croyance vers une perspective de contrôle indirect de cette dernière. Ceci nous conduira à une mobilisation de l'éthique des conséquences pour notre propos.

4.1.1 Sur les raisons épistémiques possédées directement.

Comme il devrait déjà être clair à la lumière des derniers chapitres, la notion de raison épistémique n'a pas réussi à s'établir comme une raison normative adéquate de croire. Il est évident que les raisons épistémiques sont les principales raisons en vertu desquelles une croyance est immédiatement formée (ou abandonnée). Toutefois, du simple fait que les raisons épistémiques sont les causes directes de la formation de la croyance, il ne suit pas qu'elles sont les raisons en vertu desquelles un agent devrait, au sens normatif du terme, former une croyance. Le fait que les auteurs qui souhaitent établir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes rencontrent des difficultés majeures quant à la défense de leur position est un indice indirect du fait que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives.

Avant d'aller plus de l'avant, j'aimerais soumettre à notre attention une ambiguïté quant au fait de détenir des raisons épistémiques. Comme nous l'avons précédemment souligné en faisant appel à l'article de DeRose³⁵⁸, il existe plusieurs façons de comprendre la notion de « posséder » des raisons épistémiques. Notons les façons suivantes :

1. « Posséder des raisons épistémiques » comme dénotant le fait d'avoir des raisons épistémiques présentes à la conscience.
2. « Posséder des raisons épistémiques » comme dénotant le fait d'avoir des raisons épistémiques mentalement accessibles à l'agent.
3. « Posséder des raisons épistémiques » comme dénotant le fait d'avoir des raisons épistémiques physiquement et facilement³⁵⁹ accessibles à l'agent.

³⁵⁸ Derose, Keith (2000). Ought We to Follow Our Evidence? *Philosophical and Phenomenological Research* 60 (3). p. 700.

³⁵⁹ La raison pour laquelle le terme « facilement » est inclus dans cette interprétation est pour prévenir des exemples extravagants où une information est physiquement accessible à un agent au coût d'efforts déraisonnables pour l'acquérir. Une information physiquement accessible à un agent en ce sens qu'il est, par exemple, physiquement possible pour ce dernier de descendre consulter un grimoire recelant l'information au fond d'une crypte ne sera pas considérée comme étant en possession de ladite information.

Nous reviendrons sous peu aux deux autres interprétations, mais j'invite mon lecteur ou ma lectrice à supposer pour le reste de la présente section que posséder des raisons épistémiques correspond au fait d'avoir des raisons épistémiques présentes à la conscience.

Sans plus attendre, voici un argument direct soutenant que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives :

1. Il n'est pas possible de ne pas croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques que l'on possède.
 2. L'une des propriétés essentielles des raisons normatives est qu'il est possible pour un agent de ne pas suivre les raisons normatives de ϕ qu'il ou elle possède.
- C. Les raisons épistémiques ne sont donc pas des raisons normatives.

La défense de la première prémisse est relativement simple et exige de faire intervenir les mêmes observations qui soutenaient l'argument motivationnel. Kelly offrait l'exemple du divulgateur comme un cas où l'on présente à un agent des raisons épistémiques de croire une proposition qu'il a toutes les raisons pratiques de ne pas croire.³⁶⁰ Malgré qu'il souhaite ne pas connaître comment le film se termine, l'individu à qui on révèle la fin du film sans ménagement formera automatiquement la croyance que le film finit de la manière qu'on le lui décrit (à moins, bien sûr, que l'individu en question ait des raisons épistémiques de douter de notre parole). Il appert qu'une fois que les agents sont en possession de raisons épistémiques soutenant suffisamment une certaine proposition p , les agents forment la croyance que p . Arrivé ici, il devrait être clair que lorsque je déclare que l'agent ne peut pas ne pas croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques qu'il possède, je réfère à l'ensemble des raisons épistémiques que l'agent possède. Il arrive fréquemment que nous ayons une raison épistémique r de croire p et plusieurs raisons épistémiques ayant plus de poids en faveur de non- p . Un agent se trouvant dans une telle situation va tout naturellement croire non- p et, en ce sens, peut ne pas croire ce qu'indique r . La première prémisse de mon argument cherche à illustrer le fait que l'agent, une fois qu'il

³⁶⁰ Kelly, Thomas. (2003). Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). p. 626.

considère l'ensemble des raisons épistémiques qu'il possède, ne peut pas ne pas croire la proposition ce que cet ensemble soutient.³⁶¹

Sous cette interprétation de la première prémisse de mon argument, comme portant sur l'effet de l'ensemble des raisons épistémiques présentes à la conscience de l'agent, il semble impossible d'imaginer une circonstance où un agent peut ne pas croire ce que les raisons épistémiques lui indiquent (tel qu'exemplifié par le scénario du divulgateur de Kelly).

J'aimerais maintenant passer à la défense de la deuxième prémisse de mon argument, à savoir que l'une des propriétés essentielles des raisons normatives est qu'il est possible pour un agent de ne pas suivre les raisons normatives de ϕ qu'il ou elle possède.³⁶² L'intuition derrière cette prémisse est essentiellement la suivante : suivant la formule canonique « devoir implique pouvoir », il est attendu qu'un agent ne peut être l'objet adéquat d'attitudes réactives que pour les choses qu'il peut accomplir. La deuxième prémisse de mon argument cherche à exprimer l'intuition que, alternativement, nous ne pouvons être l'objet adéquat d'attitude réactive que pour les choses que nous pourrions avoir l'intention de ne pas accomplir.³⁶³ Usuellement, les agents ne méritent les éloges que pour les actions qu'ils accomplissent en dépit de raisons qui auraient pu les convaincre de ne pas faire l'action en question. Par exemple, nous félicitons l'action généreuse d'un bon samaritain parce que l'individu en question aurait pu choisir de ne pas accomplir l'action en question et user de son temps et de ses ressources à son propre bénéfice. C'est en vertu du fait que le bon samaritain consent à un sacrifice de son temps et de ses ressources, alors qu'il n'y était pas contraint, qu'il suscite l'admiration et l'éloge chez autrui.³⁶⁴ Alternativement, un individu qui est contraint à un acte généreux ne semble pas mériter

³⁶¹ Sur une autre note, cette prémisse qui est partagée par les évidentialistes peut être reformulée comme suit : il est impossible pour un agent de ne pas croire ce qu'il considère être ses données probantes à l'effet que p . Nous pouvons rester neutre quant à cette formulation alternative qui est défendue par Jonathan Adler. Voir : Adler, Jonathan E. (1999). *The ethics of belief: Off the wrong track. Midwest Studies in Philosophy* 23. p. 268.

³⁶² Encore une fois, il est possible d'assouplir cette prémisse en soutenant alternativement qu'il doit être possible pour l'agent de ne pas suivre les raisons normatives que l'agent pense posséder. Ce retrait ne m'apparaît pas affaiblir mon argument. Voir : Comesana, Juan (2015). *Can We Believe for Practical Reasons? Philosophical Issues* 25. p. 189-207.

³⁶³ Wright Neely exemplifie cette position dans le cadre des actions de cette manière : « [...] a man is free to the extent that he does as he pleases *provided that he can do otherwise*. ». Nous soulignons. Neely, Wright (1974). *Freedom and desire. Philosophical Review* 83. p. 40.

³⁶⁴ Au moment d'écrire ces lignes, les médias relayaient l'histoire de l'attaque au camion-bélier dans les rues de Toronto, le lundi 23 avril 2018. Cette attaque avait fait plus de 10 morts. Le suspect fut arrêté par un policier seul qui, malgré le fait que le suspect fit mine à plusieurs reprises de dégainer une arme pour lui tirer dessus, ne fit pas

l'éloge réservé au samaritain. Notons également que c'est en vertu de cette caractéristique que les cas d'akrasie semblent possibles. Les cas d'akrasie sont usuellement des exemples types de situation où l'agent est blâmable de ne pas avoir fait ce qu'il avait le plus de raison de faire. Ceci sous-tend l'intuition que, pour qu'ils soient possibles, les cas d'akrasie requièrent que les raisons d'agir soient normatives (c'est-à-dire suscitent et justifient les attitudes réactives comme le blâme) et que les agents, face à ces raisons normatives, puissent choisir de ne pas les suivre. La concordance de ces deux caractéristiques ne m'apparaît pas être le fruit du hasard, comme l'exemple du samaritain tend à l'indiquer. Je vais donc considérer que cette position possède une force intuitive suffisamment élevée pour être la base de ma deuxième prémisse. Il me faut maintenant défendre cette intuition contre quelques arguments.

Premièrement, la notion de possibilité qui est au centre de ma deuxième prémisse mérite d'être explicitée. Nous avons vu au chapitre précédent, à la section 3.2.1.2.3, que nous pouvions songer à des cas où un agent ne peut pas faire autrement que mener à bien une certaine action *x* tout en semblant mériter des éloges liés à l'accomplissement de cette action. Susan Wolf donnait l'exemple de l'individu qui a si bien internalisé des comportements courageux et de don de soi qu'il se retrouve incapable de ne pas suivre les raisons morales qu'il possède.³⁶⁵ Devant quelqu'un en train de se noyer, un tel individu ne pourrait pas ne pas mettre sa vie en danger pour le sauver. Pourtant, malgré le fait qu'il ne peut pas ne pas sauver l'individu en question, il semble qu'il mérite des éloges pour son acte courageux. Je pense que cet exemple est convaincant. Toutefois, la deuxième prémisse de mon argument porte sur le caractère normatif des raisons elles-mêmes et non sur une propriété détenue par des agents. Ma réponse au cas présenté par Wolf consiste à recentrer notre attention sur la raison qui suscite l'action plutôt que sur le caractère de l'agent accomplissant l'action. Qu'est-ce à dire? La raison qui pousse l'homme décrit par Wolf à aller sauver son prochain est que ce dernier est en situation de danger

usage de son arme à feu. Parmi les éloges titrés par les médias, les politiciens et autres membres des forces policières, retenons ce passage de Radio-Canada : « M. Ryan [ex-inspecteur du Service de police de Montréal] souligne lui aussi que les policiers ont le droit d'abattre un individu qui menace leur vie ou celle de citoyens, ce qui rend l'intervention du policier torontois d'autant plus remarquable. » Les éloges abondants à l'endroit du policier, dont le comportement se démarque des réactions expéditives et usuellement mortelles des autres membres du corps policier dans des situations similaires, s'expliquent notamment en vertu du fait que le policier aurait pu agir autrement et faire feu sur la base de raisons prudentielles.
Article repéré à : <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1096952/attaque-toronto-camionnette-reaction-policier-arrestation>

³⁶⁵ Wolf, Susan (1981). The importance of free will. *Mind* 90. p. 372.

ou encore, que la bonne chose à faire est d'aller aider l'individu en question. Supposons de plus qu'il s'agit d'une raison qui n'est pas renversée par d'autres raisons de ne pas sauver l'individu en question, de telle sorte qu'il faut, tout bien considéré, aller sauver l'individu qui se noie. Maintenant, il est possible que certains individus exceptionnels (comme celui décrit par Wolf) soit d'une telle constitution morale qu'il leur serait impossible de ne pas obéir à cette raison tout bien considéré de sauver l'individu qui se noie. Le fait qu'il existe de tels individus qui répondent parfaitement aux raisons pratiques semble en dire plus sur ces individus que sur les raisons pratiques elles-mêmes. Pour le commun des mortels, les raisons tout bien considéré n'ont pas le même impact sur notre psychologie et, comme l'attestent les cas d'akrasie, les raisons tout bien considéré d'agir admettent *généralement* qu'on puisse ne pas les suivre. Ainsi, même s'il peut se faire que certains individus obéissent systématiquement aux raisons tout bien considéré d'agir, j'aimerais soutenir que notre compréhension *usuelle* des raisons d'agir est qu'elles admettent la possibilité de ne pas les suivre lorsqu'on les possède. Le fait que certains individus sont contraints à les suivre en vertu de leur caractère psychologique ne contredit pas cette position.

Notons que ceci distingue les raisons normatives des raisons épistémiques : alors qu'il est attendu que les agents puissent ne pas suivre les raisons pratiques tout bien considéré (et qu'en vertu de ce fait spécifique, cesdits agents méritent d'être blâmés), rien de tel ne peut être dit de l'ensemble des raisons épistémiques possédées par l'agent. Usuellement, une fois que l'agent a conscience des raisons épistémiques, il forme immédiatement la croyance qui est soutenue par lesdites raisons épistémiques, sans possibilité de ne pas former de croyance.

Comme nous l'avons vu, Wolf défend la thèse que les conditions nécessaires pour qu'un éloge soit correct sont distinctes des conditions nécessaires pour qu'un blâme soit correct.³⁶⁶ Puisque les jugements que l'on porte à l'endroit des agents, eu égard à leurs croyances, sont plus souvent des blâmes que des éloges, il convient que je touche à une seconde objection qui peut m'être adressée et qui porte sur le blâme spécifiquement. La remarque à laquelle il me faut faire face est la suivante : certains auteurs ont soutenu qu'un agent peut être responsable d'une certaine action même s'il ne pouvait pas suivre les raisons pratiques pour ou contre ladite action.

³⁶⁶ Wolf, Susan (1980). Asymmetrical freedom. *Journal of Philosophy* 77.

Prenons un exemple : imaginez que vous roulez sur l'autoroute et que la limite de vitesse est de 80km/h. Vous n'êtes pas pressé et vous tenez à respecter le Code de la route. Pour le dire autrement, vous avez d'excellentes raisons pratiques de respecter la limite de vitesse. Malheureusement, votre moteur s'emballé et votre voiture roule à 100km/h sur l'autoroute. Certains auteurs soutiennent que, même si vous ne pouviez faire autrement, il existe un sens normatif du terme « devoir » qui justifie des énoncés tels que « vous n'auriez pas dû rouler au-dessus de la limite de vitesse ».³⁶⁷ Il y a beaucoup à dire sur un tel exemple, mais je me limiterai à ceci : même s'il existait un sens légitime à l'énoncé « vous n'auriez pas dû rouler au-dessus de la limite de vitesse » qui le rendrait vrai, il est clair que vous ne mériteriez pas de blâme d'avoir roulé au-dessus de la limite de vitesse. Le fait de n'avoir aucun contrôle et de ne pas avoir la capacité de répondre aux raisons pratiques que vous possédez de ne pas rouler au-dessus de la limite de vitesse semble faire en sorte que vous ne méritiez pas de blâme pour une telle situation. Encore une fois, même s'il existe de nombreuses interprétations de ce que constitue le fait, pour un énoncé, d'être normatif, l'interprétation qui nous intéresse dans le cadre de cette recherche est celle qui justifie les attitudes réactives comme le blâme ou l'éloge.

Enfin, à la défense de la deuxième prémisse, la caractéristique que j'ai soulignée en ce qui concerne les raisons normatives, à savoir, que l'on puisse ne pas les suivre lorsqu'on les possède, nous permet de distinguer les raisons normatives des raisons explicatives non normatives³⁶⁸ que j'ai introduites au premier chapitre. Comme nous l'avons vu, notre langage fait fréquemment usage du terme « raison » et pas toujours en un sens normatif. Par exemple, le terme « raison » dans l'énoncé « La raison pour laquelle l'étudiant a échoué son examen est qu'il n'a pas eu une bonne nuit de sommeil » n'est pas un terme normatif. Il est clair que cette raison vient justifier le fait que l'étudiant échoue son examen, en ce sens qu'il vient offrir une explication à un certain phénomène. Une analyse des énoncés de ce genre montre que les raisons explicatives sont toujours effectives. Supposons un certain état de fait p et un événement q . Si p est correctement identifié comme étant la raison explicative en vertu de laquelle q se produit,

³⁶⁷ Nottelmann, Nikolaj (2013). The deontological conception of epistemic justification: a reassessment. *Synthese* 190 (12). p. 2231.

³⁶⁸ Comme je l'ai mentionné lors de ma présentation des raisons normatives et descriptives au premier chapitre, il peut arriver que des raisons soient simultanément des raisons normatives de faire p et les raisons descriptives en vertu desquelles p a été accompli. La présente section porte donc sur un critère de distinction qui permet de départager les raisons normatives des raisons descriptives qui ne sont pas normatives.

alors p est identifié comme étant une cause de q . Si q se produit, et que p est correctement identifié comme étant la cause de q , alors il suit qu'il n'aurait pas été possible que p soit la raison pour laquelle q se produit, mais que q ne se produise pas. Si q se produit sans que p ne soit le cas, il suit que p n'était pas vraiment la raison pour laquelle q s'est produit. À ce point-ci, on pourrait se demander ce qui explique le fait que l'énoncé « La raison pour laquelle l'étudiant a échoué son examen est qu'il n'a pas eu une bonne nuit de sommeil » semble adéquat alors qu'un énoncé du genre « La raison pour laquelle l'étudiant a échoué son examen est qu'il est étudiant » ne semble pas, considérant que le fait qu'il n'aurait pas été possible que l'étudiant échoue son examen sans qu'il soit étudiant. Ce n'est pas mon dessein d'examiner la métaphysique des causes et d'offrir une présentation exhaustive des caractéristiques essentielles des raisons explicatives vis-à-vis les autres causes d'évènements. Mon objectif est simplement d'offrir une caractéristique importante des raisons explicatives non normatives qui permet de les distinguer des raisons normatives, même si cette caractéristique est partagée par d'autres faits dont le statut de « raison » n'est pas évident.

Revenant donc à ma proposition, la notion de raison explicative non normative ne semble pas admettre qu'il soit possible que q soit le cas, que p ne soit pas le cas et que q soit la raison (explicative) en vertu de laquelle p se produit. Or, cette caractéristique des raisons explicatives non normatives ne semble pas être partagée par les raisons normatives. Il peut tout à fait se faire, comme en témoigne les cas d'akrasie, qu'il existe un certain fait p , que p soit une raison pour que q soit le cas, et que q ne soit pas le cas. Par exemple, le fait que j'arrive en fin de financement de recherche est une raison de travailler à terminer ma thèse, mais il peut se faire que je ne travaille pas à terminer ma thèse, optant plutôt pour aller voir un film au cinéma. La caractéristique que j'ai offerte des raisons normatives à la deuxième prémisse de mon argument permet donc de distinguer entre les raisons normatives et les raisons non normatives. Cette caractéristique, que j'ai présentée comme le revers de l'énoncé canonique « devoir implique pouvoir » possède justement sur cette dernière un pouvoir de distinction explicatif supplémentaire entre raisons normatives et raisons non normatives.³⁶⁹ En effet, l'énoncé

³⁶⁹ Cette position a été notamment explorée par William Alston qui a soutenu que le contrôle volontaire est nécessaire pour la responsabilité et que nous n'avons pas de contrôle volontaire sur nos croyances. Par là, Alston considère qu'un agent a un contrôle volontaire si et seulement si, résultant de l'intention de ϕ ou de ne pas ϕ , l'agent ϕ ou ne ϕ pas. Je partage naturellement certaines des intuitions d'Alston, notamment que nous n'avons pas de

canonique « devoir implique pouvoir » ne permet pas de distinguer le normatif du non normatif. En un sens très littéral, je peux travailler à terminer ma thèse et ceci est un trait essentiel du fait que, possiblement, je *dois* travailler à terminer ma thèse. Toutefois, en un sens très littéral, plusieurs processus peuvent (et vont) s’accomplir en raison de certains événements, sans qu’il ne s’ensuive que l’accomplissement de ces processus ait une dimension normative. Après avoir mangé, mon estomac peut (et, espérons, va) digérer mon repas. Toutefois, personne ne dira que mon estomac devrait, en un sens normatif, digérer mon repas. Une distinction cruciale entre ces processus (digérer un repas et travailler à terminer sa thèse) est que les raisons qui les sous-tendent sont soit normatives soit non normatives. Ou bien ces processus admettent la possibilité que l’agent possède des raisons que q soit le cas et qu’il ne suive pas cesdites raisons ou bien ils n’admettent pas cette possibilité.

Des deux prémisses que j’ai présentées, il suit que les raisons épistémiques sont des raisons de croire, mais pas des raisons *normatives* de croire. Il appert qu’une fois que l’agent a conscience des raisons épistémiques de croire une certaine proposition et que ces dernières indiquent qu’une certaine proposition p est vraie, il n’est pas possible que l’agent en question ne croie pas la proposition p . Les raisons épistémiques, agissant ainsi sans faute, tiennent davantage du statut de cause non normative de la formation de croyances que du statut de raison normative pour croire.

Avant de poursuivre avec les deux interprétations du fait de « posséder » des raisons épistémiques que j’ai citées plus haut, il convient de clarifier deux derniers points. J’ai déclaré à l’instant qu’« Il appert qu’une fois que l’agent a à la conscience des raisons épistémiques suffisantes de croire une certaine proposition et que ces dernières indiquent qu’une certaine proposition p est vraie, il n’est pas possible que l’agent en question ne croie pas la proposition p . » Ceci peut faire sourciller. Premièrement, pour apprécier la justesse de cet énoncé, il faut se rappeler que les raisons épistémiques sont toujours relatives à un agent. Ceci veut notamment dire qu’un certain fait est une raison épistémique pour un agent seulement si ce dernier est capable de reconnaître le fait en question comme étant une raison épistémique. Il arrive

contrôle volontaire *direct* sur nos croyances. Toutefois, comme nous le verrons plus loin, je considère que le contrôle volontaire indirect que nous avons sur nos croyances est suffisant pour établir notre responsabilité quant à nos croyances. Alston, William (2005). *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press. p. 58-60.

fréquemment que nous ayons à la conscience des faits sans ce que ces faits soient des raisons épistémiques de croire les propositions qui découlent directement des faits en question.³⁷⁰ Par exemple, le fait d'avoir à la conscience les règles élémentaires de la logique propositionnelle n'est pas une raison épistémique pour moi de croire qu'une certaine formule logique propositionnelle tautologique hautement tarabiscotée est effectivement une tautologie (à tout le moins ne suis-je pas blâmable de ne pas croire que la formule tarabiscotée est une tautologie). Pour qu'un fait présent à la conscience d'un agent compte comme une raison épistémique de croire une certaine proposition, il faut que l'agent reconnaisse que le fait en question est une raison épistémique de croire ladite proposition, c'est-à-dire que l'agent reconnaisse que le fait en question rend crédible la véracité de la proposition à croire.

Ceci permet également de faire le lien avec un deuxième point, à savoir, qu'on pourrait souhaiter contredire ma proposition sur la base qu'il est parfois possible, notamment dans des cas de lubie, de ne pas croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques présentent à l'esprit. J'ai eu l'occasion à plusieurs reprises de citer des exemples où des situations catastrophes poussent un agent à ne pas suivre ce qu'indiquent les données probantes présentes (voir notamment l'exemple de Daniel Greco à la section 3.3.). Voici deux exemples de situations extraordinaires où il est possible que l'agent ne suive pas ce que lui indiquent les données probantes présentes à sa conscience :

Écrasement

Une terrible calamité s'est abattue sur Maxime. L'un des avions de la ligne aérienne que devait prendre son fils s'est écrasé dans les montagnes. Atterré par l'immensité de la situation, Maxime est frappé de stupéfaction. Il reconnaît qu'il s'agit bel et bien de l'avion que son fils devait prendre. Si on lui pose la question, Maxime admet tous les indices qui indiquent que son fils est mort. Toutefois, il refuse de croire que son fils est effectivement décédé dans l'écrasement d'avion.

Empereur Norton

³⁷⁰ J'invite mon lecteur ou ma lectrice à revisiter la section 1.2.3.1 et, plus singulièrement, la section 2.1.3 si les détails de cette position lui semblent distants.

Joshua Norton souffre d'une lubie bien particulière : il croit qu'il est l'empereur des États-Unis. Il déambule dans les rues de San Francisco en énonçant des édits. Malgré son immense pauvreté, la résistance de l'état à lui obéir et le fait qu'il ne reçoit pas le respect de ses « sujets » comme il sied à un empereur, Norton continue de croire qu'il est l'empereur des États-Unis.

Écrasement et *Empereur Norton* sont deux scénarios où l'agent possède à la conscience des données probantes indiquant qu'une certaine proposition est vraie (« Le fils de Maxime a péri » dans *Écrasement* et « Joshua Norton n'est pas l'empereur des États-Unis » dans *Empereur Norton*), mais ne croit pas la proposition soutenue. Ceci contrevient à ma suggestion qu'il n'est pas possible pour un agent de ne pas croire ce qu'indiquent les raisons épistémiques présentes à sa conscience. Deux stratégies m'apparaissent disponibles pour répondre à cette remarque.

Premièrement, il pourrait être avancé que les gens souffrant de lubie n'identifient pas les données probantes appropriées comme établissant la vérité d'une certaine proposition. Maxime peut reconnaître les indices qui soutiennent la proposition que son fils a péri, mais peut tout à fait considérer que ces indices n'établissent pas hors de tout doute que ton fils a péri. Ceci fait donc en sorte que Maxime peut tout à fait ne pas croire que son fils est décédé. Nous avons vu à la section 2.1.1.3 avec l'exemple du train de Steglich-Petersen³⁷¹ que les considérations pratiques peuvent parfois élever la force des raisons pratiques requise pour provoquer la formation de croyance chez l'agent. Devant la possibilité que son fils ait péri dans un écrasement d'avion, Maxime peut voir, en vertu de la gravité de la situation, la force des raisons épistémiques exigée pour la formation de croyance être inconsciemment révisée à la hausse. Aux vues de cette interprétation du cas *Écrasement*, il appert que Maxime ne considère pas que les raisons épistémiques dont il dispose indiquent avec suffisamment de force que son fils a péri. Puisque les raisons épistémiques sont toujours relatives à un agent, il est erroné d'espérer une interprétation du terme « indiquer » (dans l'expression « les raisons épistémiques indiquent que *p* ») qui n'est pas située, contextualisée selon les contraintes pratiques et les capacités cognitives de l'agent. Le même raisonnement s'applique *mutatis mutandis* à *Empereur Norton*. Si la lubie de Joshua Norton est telle qu'il ne reconnaît pas la force des raisons épistémiques qui lui sont

³⁷¹ Steglich-Petersen, Asbjørn (2006). No Norm needed: On the aim of belief. *Philosophical Quarterly* 56 (225). p. 499.

présentées, alors il ne semble pas que le cas *Empereur Norton* constitue un contre-exemple à ma proposition selon laquelle il n'est pas possible que l'ensemble des raisons épistémiques présentes à la conscience d'un agent indique qu'une certaine proposition est vraie sans que l'agent ne forme pas la croyance appropriée.

À ce point-ci, il pourrait être soutenu qu'il faut distinguer le fait que des raisons épistémiques *indiquent* qu'une certaine proposition est vraie et que des raisons épistémiques *établissent* qu'une certaine proposition est vraie. Il peut se faire que des raisons épistémiques indiquent qu'une certaine proposition est vraie, mais que l'agent maintienne un scepticisme quant à la véracité de la proposition. L'exemple d'*Écrasement*, selon une telle réplique, ne montre qu'une situation où l'agent ne croit pas que les données probantes qu'il possède, et qui indiquent que son fils a péri, *établissent* que son fils a péri. Je suis prêt à admettre cette distinction, à la lumière de laquelle il semble effectivement possible qu'un agent possède un ensemble de raisons épistémiques qui indique qu'une certaine proposition est vraie, mais que l'agent ne forme pas la croyance que ladite proposition est vraie. Une formulation plus juste consisterait donc à dire qu'il appert qu'une fois que l'agent a conscience des raisons épistémiques de croire une certaine proposition et que ces dernières établissent qu'une certaine proposition *p* est vraie, il n'est pas possible que l'agent en question ne croit pas la proposition *p*. Ce commentaire s'harmonise bien avec une remarque précédente comme quoi ce qui est usuellement compris sous l'expression « l'agent devrait croire ce qu'indiquent les données probantes » est que l'agent devrait croire (ou, à tout le moins, adopter l'attitude doxastique correspondant à) ce qu'indique l'*ensemble* des données probantes, une fois que les raisons épistémiques *pro tanto* ont été démêlées. Est-ce que ceci réfute la première prémisse de mon argument? Non, mais elle exige une modification de la formulation de mon argument. Les cas d'*Écrasement* et *Empereur Norton* nous présentent des situations où les agents ne répondent pas aux raisons épistémiques qui font en sorte que d'autres agents formeraient les croyances que le fils de Maxime a péri et que Joshua Norton n'est pas l'empereur des États-Unis. Toutefois, il est crucial de noter que ces individus, qui ne forment pas les croyances qui sont encouragées par les raisons épistémiques qu'ils possèdent à la conscience, n'apparaissent pas être blâmables pour ne pas avoir suivi ce qu'indiquaient les données probantes. Maxime et Norton semblent être tous les deux dans des circonstances si extraordinaires que le fait qu'ils ne croient pas ce que

leur indiquent leurs raisons épistémiques n'est ni surprenant, ni blâmable.³⁷² Ces situations n'indiquent rien quant à la possibilité pour des individus en situation normale de faire fi des raisons épistémiques qu'ils possèdent.

Sur une note parallèle, rappelons-nous de la mise en situation présentée au premier chapitre, à la section 1.2.3.3. J'ai souligné que nous avons raison de douter de certaines versions de l'externalisme des raisons, notamment lorsque nous considérons certaines critiques. Aux fins de rappel, j'ai suggéré qu'un fait ne pouvait constituer une raison normative pour un agent que si ce dernier avait conscience du fait en question. Cette position est motivée par des mises en situation comme la suivante : imaginons que vous rentrez chez vous après une longue journée de travail et vous allumez les lumières de votre appartement. À votre insu, ceci provoque un court-circuit et votre voisin reçoit une décharge électrique qui le blesse. Considérant que vous n'aviez aucune façon de prévoir les conséquences entraînées par le fait d'allumer les lumières de votre appartement, le fait que votre voisin se brûlera si vous allumez les lumières n'était pas une raison normative de ne pas allumer les lumières. Comme nous l'avons également mentionné, le recours à la notion d'excuse ne semble pas suffire pour éviter les conclusions de cet argument anti-externaliste.

Rappelons toutefois que nous avons vu des arguments anti-internalistes soutenant que, du fait qu'un agent ne croit pas qu'un certain fait p est une raison pour lui de faire x , il ne suit pas que p n'est pas une raison pour lui de faire x . J'invite mon lecteur ou ma lectrice à revisiter l'argument que nous avons retenu de Thomson à la section 1.2.3.3. Ces arguments qui critiquent l'externalisme et l'internalisme des raisons ont leurs mérites, ce qui m'a poussé à soutenir que le fait p est une raison d'agir pour S (qui justifie un jugement normatif à l'endroit de S) si S sait que p est le cas, même si S ne croit pas que p est une raison d'agir. Rappelons le cas imaginé *Dépression* à cet effet :

³⁷² Ceci n'est pas à dire que les cas de duperie de soi sont rares. Il arrive fréquemment que nous nous dupions nous-même et que nous nous fourvoyons sur les données probantes que nous possédons réellement. Dans ces circonstances, toutefois, il appert que nous ne portons justement pas les données probantes à notre conscience, ce qui nous pousse à former des croyances erronées. La *correction* de ces croyances est l'objet d'actes mentaux dont il sera question dans les prochaines pages. Pour une discussion sur la duperie de soi et son caractère commun, voir : Garber, Daniel (2009). *What happens after Pascal's wager – Living faith and rational belief*. Marquette University Press. p. 19-20.

Dépression

Les frères Aric et Béric souffrent de dépression. Supposons deux situations. Dans le premier cas, Aric ne va pas voir un psychologue parce qu'il ignore qu'il souffre de dépression. Dans le deuxième cas, Béric sait qu'il souffre de dépression, mais ne va pas voir le psychologue parce qu'il est très orgueilleux et considère que voir un psychologue est « quelque chose que font les faibles ».

Comme je l'ai mentionné auparavant, même si aucun des deux frères ne vont voir un psychologue, seulement Béric est blâmable de ne pas le faire. Dans le premier cas, Aric ne sait pas qu'il souffre de dépression, alors que dans le cas de Béric, ce dernier sait qu'il souffre de dépression, mais ne reconnaît pas cela comme une raison d'aller voir un psychologue. Cette différence me semble importante : c'est en vertu d'elle que nous considérons qu'Aric n'est pas blâmable de ne pas aller voir un psychologue alors que Béric est blâmable de ne pas aller voir un psychologue. Elle permet d'illustrer que l'ignorance d'Aric est une bonne excuse pour son comportement alors que la fierté de Béric n'est pas une excuse pour son comportement. J'aimerais donc soutenir que les faits normatifs sont « semi-autonomes », par rapport aux agents. Par semi-autonomes, j'entends qu'un fait f peut être une raison normative de ϕ pour un agent S même si S ne considère pas que f est une raison normative pour lui de ϕ . Par « un fait p peut être une raison normative », je veux simplement dire qu'il doit être possible pour un fait d'être une raison normative, même si l'agent ne considère pas que le fait en question est une raison de ϕ . Il n'est pas nécessaire pour mon argument de spécifier davantage les conditions qui font en sorte qu'un fait devient une raison normative pour un certain agent, mais l'exemple d'Aric et Béric laisse entendre qu'une condition nécessaire pour qu'un fait f soit normatif pour S est que S sache que f soit le cas. Simplement, il convient de souligner qu'un fait peut être une raison normative pour un agent de ϕ même si l'agent en question ne considère pas que ce fait est une raison de ϕ .

Or ceci n'est pas une propriété que possèdent les raisons épistémiques. Il est simplement impossible qu'une fait q soit présente à la conscience d'un agent, que l'agent ne considère pas que ce fait soit une raison normative de croire p et que le fait q soit une raison normative pour l'agent de croire que p . Si on demande à l'agent si q est une raison de croire que p et qu'il répond

que non, alors il semble que q n'est pas une raison épistémique pour cet agent de croire p .³⁷³ Nous pouvons aisément produire des exemples pour illustrer ceci. Du fait que vous croyez que l'eau bout à 100 degrés Celsius, il ne suit pas que cette information est une raison pour vous de croire que l'eau bout à 212 degrés Fahrenheit si vous ne croyez pas que le fait que l'eau bout à 100 degrés Celsius est une raison de croire que l'eau bout à 212 degrés Fahrenheit (peut-être ignorez-vous comment on convertit les degrés Celsius en degrés Fahrenheit?).³⁷⁴ Un autre exemple familier est le suivant : imaginons que j'ai en tête certaines règles d'inférences logiques (nommons ces règles « p » aux fins de la discussion). De ces informations, il suit logiquement qu'un long énoncé formel q est une tautologie. Imaginons plus encore que je n'arrive pas à inférer q de p , bref, que je ne considère pas que p est une raison de croire que q . Il semble que dans ce cas de figure, p n'est pas une raison normative pour moi de croire que q , même si j'ai conscience que p . Ceci semble donc ajouter à l'intuition défendue selon laquelle les raisons épistémiques sont largement différentes des raisons normatives.

4.1.2 Sur les raisons épistémiques possédées indirectement.

Dans cette section, je vais me concentrer sur les deux interprétations alternatives de l'expression « posséder des raisons épistémiques ». Ma prétention est que la force normative des raisons épistémiques, comprises selon ces deux interprétations alternatives, n'est pas celle des raisons épistémiques en elles-mêmes, mais résulte plutôt des raisons pratiques qui sous-tendent la prise de conscience desdites raisons épistémiques. Cette élaboration sur l'argument précédent me permettra d'introduire une théorie plus large sur l'adéquation entre les raisons pratiques de croire et nos attitudes réactives quant à la responsabilité des agents, eu égard à leurs croyances.

Pour reprendre, nous nous sommes attardés lors de la dernière section à une interprétation de l'expression « posséder des raisons épistémiques » qui met l'accent sur les

³⁷³ Rappelons-nous que les raisons épistémiques sont toujours des raisons épistémiques pour des agents particuliers.

³⁷⁴ Il est toujours possible d'avancer que ma proposition ne soulève pas une propriété possédée par toutes les raisons normatives, mais seulement d'un sous-ensemble d'entre elles, de laquelle les raisons normatives ne participeraient pas. Mon objectif ici n'est pas de fournir dès maintenant un argument définitif pour ma position et il suffit à mon contentement de souligner à quel point le gouffre qui sépare les raisons épistémiques des (autres) raisons normatives est large.

raisons épistémiques comme étant présentes à la conscience de l'agent. Une telle interprétation semble toutefois soulever d'importantes difficultés quant à l'établissement d'un caractère normatif des raisons épistémiques. Toutefois, il existe deux interprétations alternatives de l'expression « posséder des raisons épistémiques » qui ne sont pas sujettes aux mêmes problèmes. Les interprétations alternatives, pour reprendre, sont les suivantes :

1. « Posséder des raisons épistémiques » comme dénotant le fait d'avoir des raisons épistémiques mentalement accessibles à l'agent.³⁷⁵
2. « Posséder des raisons épistémiques » comme dénotant le fait d'avoir des raisons épistémiques physiquement et facilement accessibles à l'agent.

Aux fins d'alléger le texte, je nommerai ces deux interprétations les interprétations indirectes des raisons épistémiques en vertu du fait que les raisons épistémiques ainsi entendues ne causent pas directement la formation, la rétention ou l'abandon des croyances. Il pourrait être avancé que les interprétations indirectes offrent un terrain fertile pour défendre le fait qu'un agent peut échouer à suivre les raisons épistémiques qu'il possède et être blâmable pour cet échec. Voici deux mises en situation :

Le champignon

Fannie fait une promenade dans la forêt, après avoir lu un livre sur les champignons. Comme elle a lu beaucoup, une quantité non négligeable d'informations sur les champignons lui est mentalement accessible si elle y réfléchit bien. Se promenant dans la forêt, donc, Fannie tombe sur un champignon. Fannie possède des raisons épistémiques de croire que le champignon en question est un cèpe, en ce sens qu'elle a des raisons épistémiques de croire que le champignon est un cèpe qui lui sont mentalement accessibles.

À la clinique

³⁷⁵ Il convient que je souligne ici que les raisons épistémiques possédées, interprétées de cette manière, ne doivent pas nécessairement être facilement accessibles à l'agent. Ce dernier doit, pour ainsi dire, user d'efforts mentaux notables pour porter à la conscience les raisons épistémiques qu'il possède. La raison en est que si toutes les raisons épistémiques sont facilement accessibles à l'agent, il est impossible de distinguer entre, d'une part, les propositions que l'agent ne croit pas et pour lesquelles il possède des raisons épistémiques et, d'autre part, les croyances dispositionnelles et implicites.

Félix se rend à une clinique pour un problème de peau peu commun. Caroline est la médecin qui s’y trouve. Elle a accès au bon médicament pour Félix, le médicament *A*. Caroline n’a pas mentalement accès à l’information que le médicament *A* traite adéquatement le problème de peau dont souffre Félix. Elle a néanmoins des raisons épistémiques de croire que le médicament *A* traite adéquatement le problème de peau dont souffre Félix en ce sens qu’elle a facilement accès à une encyclopédie médicale fiable qui recommande de donner le médicament *A* pour traiter le problème de peau dont souffre Félix.

Il est intéressant de noter que certains cas qui font usage des interprétations indirectes semblent avoir la même « saveur normative » que des cas qui traiteraient de la notion d’action. À titre d’exemple, la réaction attendue de la médecin quant à l’accès aux raisons épistémiques qu’elle possède dicte à la fois ce qu’elle devrait croire, mais aussi ce qu’elle devrait faire (à savoir, prescrire le médicament *A* à Félix). Ceci n’est pas un hasard. Je souhaiterais défendre que les raisons épistémiques ne déterminent pas ce que l’agent devrait croire lorsqu’elles sont comprises selon les interprétations indirectes et que seules les raisons pratiques de croire déterminent ce que l’agent devrait croire dans ces situations.

L’exemple *Le champignon* peut correspondre au cas en question si nous ajoutons à la description du cas que Fannie ne croit pas que le champignon devant elle est un cèpe. Est-elle blâmable de ne pas croire que le champignon devant elle est un cèpe, malgré le fait qu’elle possède des raisons épistémiques de croire que c’est le cas? Vraisemblablement, notre réponse devrait être que cela dépend du contexte. Supposons que Fannie n’a aucun avantage à déterminer à quel type de champignon celui qui se trouve devant elle appartient : elle ne cherche pas à acquérir l’information parce que cela ne lui serait ni utile, ni ne satisferait sa curiosité. Est-elle blâmable de ne pas former la croyance que le champignon devant elle est un cèpe? Il m’apparaît que non. Toutefois, supposons que Fannie était à la recherche de champignon comestible pour nourrir ses amis avec qui elle s’est perdue en forêt, alors il semble qu’elle est blâmable de ne pas former la croyance que le champignon devant elle est un cèpe.³⁷⁶ Des cas offrant les mêmes

³⁷⁶ Dans une veine similaire, Stephanie Leary a avancé que les considérations pratiques peuvent rendre plus sensible aux données probantes que vous ne le seriez habituellement et que par conséquent, les raisons pratiques sont des raisons motivantes pour les croyances. Voir : Leary, Stephanie (2017). In *Defense of Practical Reasons for Belief*, *Australasian Journal of Philosophy* 95(3). p. 529-542.

intuitions quant au caractère blâmable de l'agent peuvent être aisément imaginés où les raisons épistémiques possédées par l'agent ne sont pas mentalement accessibles, mais physiquement et facilement accessibles. Il semble donc que si un agent n'a pas de raisons pratiques de croire une certaine proposition, il n'est pas blâmable de ne pas croire ladite proposition, même s'il possède (au sens de l'interprétation indirecte) des raisons épistémiques de croire ladite proposition. Après tout, nous possédons, selon l'interprétation indirecte, des raisons épistémiques pour un large ensemble de propositions et nous ne sommes pas blâmables de ne pas entretenir toutes les croyances qui sont établies par nos raisons épistémiques.³⁷⁷

Cette analyse suggère qu'un agent devrait croire une proposition si cet agent a des raisons pratiques de croire ladite proposition. Notons, ceci n'est pas à dire qu'un agent est blâmable de croire une proposition s'il ne possède pas de raisons pratiques de croire ladite proposition, pas plus qu'il est blâmable de faire une action s'il ne possède pas de raisons pratiques de faire ladite action. En effet, des actions que nous accomplissons alors que nous n'avons ni de raison pour ou contre elles sont permissibles. Ceci néanmoins replace au centre du débat la question de la rationalité instrumentale des croyances, selon laquelle un agent doit

³⁷⁷ Peut-être pourrait-il être avancé que nous devrions entretenir les croyances soutenues par les raisons épistémiques que nous possédons (au sens des interprétations indirectes), mais que nous sommes *excusés* de ne pas le faire. Une telle stratégie ne m'apparaît pas prometteuse et souffre, de mon humble avis, des mêmes écueils que les stratégies qui font usage de la notion d'excuse mur à mur pour distinguer ce qu'un agent devrait croire, ou faire, et ce pour quoi l'agent est à blâmer. Prenons, à titre d'exemple, le passage suivant de G. E. Moore : « What we should naturally say of a man whose action turns out badly owing to some unforeseen accident when he had every reason to expect that it would turn out well, is not his action was right, but rather that *he is not to blame*. ». Premièrement, le concept d'une action qui est fautive, mais qui ne provoque jamais de blâme est contradictoire. Notre pierre de touche pour déterminer si une action est fautive est le fait qu'il est adéquat de blâmer l'agent d'avoir mené l'action en question. Si une action usuellement considérée fautive ne mérite *jamais* le blâme lorsqu'elle accomplit dans une circonstance *c*, alors l'action n'est tout simplement pas fautive lorsqu'elle est accomplie dans la circonstance *c*. Similairement, la notion d'excuse est par définition le fait de ne pas *exceptionnellement* blâmer un individu pour une action qu'il ou elle a commise. Si le fait qu'une action commise dans les circonstances *c* sont toujours excusées, alors l'action n'est tout simplement jamais blâmable dans lorsqu'elle est accomplie dans les circonstances *c*. Pour ainsi dire, si la règle qui détermine ce qui est blâmable identifie qu'une certaine action *p* est blâmable, mais que l'agent est systématiquement excusé de ne pas avoir suivi la règle s'il accomplit l'action *p* dans une circonstance *c*, alors la règle qui détermine ce qui est blâmable exige une révision plus pointue selon laquelle l'action *p* est blâmable si elle n'est pas accomplie dans la circonstance *c*. Selon une telle révision, l'action *p* accomplie dans la circonstance *c* n'est pas à excuser : elle n'est tout simplement pas blâmable. Pour revenir au cas de la croyance, si ne pas croire une proposition pour laquelle nous possédons des raisons épistémiques (au sens des interprétations indirectes) est toujours excusée lorsque nous n'avons pas de raisons épistémiques de croire ladite proposition, alors il n'y a rien à excuser : la règle déterminant ce qui est à blâmer concerne seulement les propositions qui ne sont pas crues pour lesquelles l'agent possède des raisons épistémiques et des raisons pratiques de croire.

Pour la référence à Moore, voir : Moore, George Edward (1912). *Ethics*. Oxford University Press. p. 81

croire ce que les raisons épistémiques indiquent s'il a des raisons pratiques de le faire. Initialement, cette position avait été mise à mal par l'exemple du divulgateur de Kelly. Toutefois, il est important de noter que l'exemple du divulgateur présente une situation où l'agent possède des raisons épistémiques qui sont directement présentées à sa conscience. La position de la rationalité instrumentale de la croyance semble bien plus crédible lorsque nous observons des cas où les agents possèdent des raisons épistémiques selon une interprétation indirecte de la notion de « posséder des raisons épistémiques ». Les agents, selon les exemples que nous avons préalablement évoqués, doivent suivre ce que leur indiquent les raisons épistémiques qu'ils possèdent seulement lorsqu'ils ont des raisons pratiques de croire les propositions soutenues par lesdites raisons épistémiques.

Ceci me permet de poursuivre mon argument contre le caractère normatif des raisons épistémiques que l'on possède, au sens de l'interprétation indirecte. La raison pour laquelle nous avons nommé la seconde et troisième interprétation du fait de posséder des raisons épistémiques comme étant les interprétations indirectes de l'expression « posséder des raisons épistémiques » est que les raisons épistémiques possédées ne peuvent pas directement causer la formation de la croyance. J'aimerais m'attarder quelques instants sur ce que cela signifie.

Pour qu'une raison épistémique possédée par un agent au sens des interprétations indirectes cause la formation d'une croyance, il faut qu'elle soit portée à la conscience de l'agent. Dans l'exemple *À la clinique*, la médecin ne peut pas former la croyance qu'elle devrait donner le médicament *A* à Félix tant qu'elle n'a pas examiné l'encyclopédie qu'elle possède et ainsi, porté à sa conscience les raisons épistémiques qu'elle possède. Similairement, dans l'exemple *Le champignon*, Fannie ne peut pas croire que le champignon devant elle est un cèpe tant qu'elle n'a pas mis les efforts mentaux pour récupérer et présenter à sa conscience l'information appropriée. Ainsi, il appert que les raisons épistémiques possédées par les agents ne peuvent pas causer la formation d'une croyance tant qu'elles n'ont pas été portées à la conscience de l'agent, bref, tant que l'agent ne les possède pas au sens de l'interprétation « directe ». Nous nous retrouvons donc avec une formule disjonctive contre le caractère normatif des raisons épistémiques, que nous pouvons retranscrire ici :

1. Une raison épistémique r possédée par l'agent au temps t est soit présente à la conscience de l'agent ou ne l'est pas.
 2. Si la raison épistémique r possédée par l'agent au temps t est présente à la conscience de l'agent, alors elle n'est pas normative.
 3. Si la raison épistémique r possédée par l'agent au temps t n'est pas présente à la conscience de l'agent, alors elle est possédée par l'agent selon une interprétation indirecte de l'expression « posséder une raison épistémique ».
 4. Si la raison épistémique r possédée par l'agent n'est pas présente à la conscience de l'agent au temps t , alors elle ne peut causer la formation d'une croyance au temps t d'une telle façon qu'elle suscite des jugements normatifs à l'endroit de l'agent, eu égard à sa croyance.
 5. Si un agent ne peut pas ϕ sur la base d'une raison, alors cette raison n'est pas une raison normative de ϕ .
 6. On ne peut pas former de croyance au temps t sur la base d'une raison épistémique r possédée selon une interprétation indirecte de l'expression « posséder une raison épistémique ».
- C. Donc, la raison épistémique r n'est pas une raison normative de croire.

L'idée derrière cet argument est la suivante : les raisons épistémiques ne peuvent provoquer la formation de la croyance que lorsqu'elles sont portées à la conscience. Ceci veut dire que, tant qu'elles sont possédées par les agents, mais pas portées à leur conscience, elles ne peuvent pas provoquer la formation de la croyance. Si elles ne peuvent pas provoquer la formation de croyance, alors elles ne sont pas normatives. Ainsi, soit les raisons épistémiques sont possédées au sens indirect du terme et elles ne sont pas normatives, soit elles sont possédées et présentes à la conscience de l'agent, auquel cas elles ne sont pas normatives. La première prémisse va de soi, de même que la troisième, la cinquième et la sixième. La seconde fut largement défendue dans la section précédente. La quatrième prémisse exige quelques clarifications. Comme nous l'avons vu avec les exemples *À la clinique* et *Le champignon*, les agents ne peuvent pas former de croyances sur la base des raisons épistémiques qu'ils possèdent, mais qu'ils n'ont pas à la conscience. Selon l'adage « devoir implique pouvoir », il transparaît que les agents n'ont pas à former de croyance s'ils ne peuvent pas former de croyance. Or, les

raisons épistémiques possédées par les agents, en un sens indirect du terme, ne permettent pas la formation de croyance. Maintenant, la raison pour laquelle j'ai ajouté l'énoncé « d'une telle façon qu'elle suscite des jugements normatifs à l'endroit de l'agent, eu égard à sa croyance » est pour mettre de côté les cas où des croyances sont formées inconsciemment. Certaines raisons (épistémiques ou pratiques) peuvent former l'apparition de croyance sans que l'agent n'ait porté attention à ces raisons. La formation de croyance via des moments de lubie, de biais ou de duperie de soi est hors du contrôle de l'agent et, si l'agent peut être vraisemblablement tenu responsable de ne pas *corriger* ces croyances, il n'est vraisemblablement pas responsable de la formation de ces croyances en premier lieu.

Cet argument met de l'avant le fait que, si les raisons épistémiques ne sont pas normatives, elles sont quand même la voie royale vers la formation de la croyance. Ceci dit, faire intervenir les raisons épistémiques que l'on possède au sens indirect du terme à la conscience pour provoquer la formation d'une croyance est sous le contrôle de l'agent. La décision de Fannie de prendre le temps d'identifier le champignon ou la décision de la médecin d'ouvrir son encyclopédie est sous la coupe des raisons pratiques. Pour ainsi dire, suivre les raisons épistémiques sont le moyen nécessaire par lequel nous répondons adéquatement à nos raisons normatives de croire qui sont, elles, de nature pratique. Notons également que, dans le cadre de l'interprétation indirecte de posséder des raisons épistémiques, le fait de *suivre* des raisons épistémiques n'apparaît pas être autre chose que de *porter à la conscience* nos raisons épistémiques, bref, *s'exposer* à elles.

Un autre argument à l'effet que les raisons épistémiques ne sont pas normatives repose sur le fait que le standard d'évaluation quant au fait de suivre les raisons épistémiques est d'ordre pratique. Nous avons à de nombreuses reprises souligné que les agents sont blâmables ou dignes d'éloges quant au fait de suivre des raisons épistémiques lorsque le fait de suivre les raisons épistémiques est justifié par des raisons pratiques. Un agent doit suivre ses raisons épistémiques lorsqu'il a une raison pratique d'avoir une croyance vraie sur un certain sujet. Il suffit pour exemplifier ce point de reconsidérer l'expérience de pensée *Sur la rive* à la section 2.1.3. A contrario, ne pas croire des propositions extrêmement bien soutenue par nos raisons épistémiques mais pour lesquelles nous n'avons pas de raisons pratiques de croire ne semble pas motiver de blâme. Un exemple clair d'une telle situation est le cas de *La prochaine*

émeraude, également discuté à la section 2.1.3. Ces exemples laissent penser que les raisons épistémiques ne sont pas les raisons normatives pour nos croyances. Bien plutôt, ce sont les raisons pratiques qui remplissent ce rôle.

Ne pourrait-il pas être avancé que les raisons épistémiques sont tout de même normatives, en tant que les suivre est constituée une norme hypothétique? Si, comme je l'ai mentionné, les raisons épistémiques sont des moyens nécessaires par lesquels nous répondons aux raisons pratiques de croire, est-ce que cela n'est pas à dire que les raisons épistémiques sont, en un sens, normatives? Ceci peut tout à fait être le cas. Presque n'importe quel fait peut être une raison instrumentale de faire quelque chose, du moment que l'agent a le but approprié. Prenons le fait « le métro est un mode de transport rapide ». Dans la bonne circonstance, ce fait peut être une raison de prendre le métro. Supposons le cas suivant : vous avez une forte raison pratique d'arriver à l'heure à un rendez-vous à l'autre bout de la ville au cinéma et vous manquez de temps. Bien sûr, vous ne voulez pas vexer la personne à qui vous avez donné rendez-vous. Également, vous savez que le trafic sur la route fait en sorte que le moyen de transport le plus rapide pour arriver au cinéma est le métro. Le fait que le métro soit un mode de transport rapide n'est pas en soi une raison de prendre le métro. C'est le fait que vous avez une forte raison de prendre un mode de transport rapide qui fait en sorte que le fait que le métro est un mode de transport rapide est une raison de prendre le métro pour vous rendre à votre rendez-vous. Concéder que les raisons épistémiques peuvent être des raisons instrumentales de croire concède très peu quant au caractère normatif des raisons épistémiques. En effet, accepter que les raisons épistémiques sont instrumentales implique d'accepter que l'objectif poursuivi (croire une certaine proposition) en suivant ces raisons est évalué selon des standards autre que les raisons épistémiques.³⁷⁸

Puisque les raisons pratiques déterminent si nous devons suivre ce qu'indiquent les raisons épistémiques, il suit que les raisons épistémiques ne sont pas en soi des raisons de croire,

³⁷⁸ Certains auteurs, tels Quinn (1994) et Korsgaard (1997) ont souligné que souscrire à une norme instrumentale sous-tend l'idée que les raisons qui motivent le fait d'accomplir certaines actions en vue d'atteindre un certain objectif doivent être distinctes des raisons qui motivent l'adoption de l'objectif en question. Voir : Quinn, Warren (1994). *Morality and Action*. Cambridge University Press. et Korsgaard, Christine M. (1997). *The Normativity of Instrumental Reason*. dans Garrett Cullity & Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press.

contrairement à ce que certains auteurs ont pensé lorsqu'ils ont attribué aux raisons épistémiques un statut de raison catégorique.³⁷⁹ Les précédents arguments tendent à diminuer la force normative des raisons épistémiques qui sont, au mieux, alimentées par les raisons pratiques. Pour ainsi dire, les raisons épistémiques sont plutôt les meilleurs moyens à notre disposition pour former des croyances.³⁸⁰ Les raisons que nous avons d'emprunter ces moyens, de former des croyances, sont les raisons pratiques.

4.1.3 Sur la croyance comme état

Dans cette section, je défendrai un dernier argument (direct) à l'effet que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. La stratégie repose sur le fait de considérer la croyance comme un état et, conséquemment, soutenir que les états, en tant que tels, ne sont pas des choses que les agents « font » et ne peuvent donc pas être directement motivés par des raisons. L'argument va comme suit :

1. Les croyances sont des états.
 2. Il ne peut exister une raison normative r pour un certain agent S d'être dans un certain état e sans qu'il ne soit possible à l'agent S de faire certaines choses, pour la raison r , permettant d'atteindre l'état e .
 3. Il n'est pas possible de faire certaines choses sur la base de raisons épistémiques.
 4. Les raisons normatives de croire sont soit des raisons pratiques, soit des raisons épistémiques, soit les deux.
 5. Les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. [1, 2 & 3]
- C. Les seules raisons normatives de croire sont des raisons pratiques. [4 & 5]

³⁷⁹ Voir : Siegel, Harvey (1990). Laudan's normative naturalism. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 21. pp. 295-313., Siegel, Harvey (1996). Naturalism, Instrumental Rationality and the Normativity of Epistemology. *ProtoSociology*. pp. 97-110., Finlay, Stephen (2010). Recent work on normativity. *Analysis* 70 (2). p. 340, Rowland, Richard (2013). Moral Error Theory and the Argument from Epistemic Reasons. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7 (1). pp. 1-24 et Guindon, Bruno (2016). Sources, reasons, and requirements. *Philosophical Studies* 173 (5). pp. 1253-1268. Pour une critique, voir : Wrenn, Chase (2004). Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity. *Southern Journal of Philosophy* 42 (2). pp. 273-290,

³⁸⁰ Cette ligne d'argumentation a d'ailleurs été défendue par Susanna Rinard. Toutefois, je soutiens que les raisons épistémiques que l'agent conçoit comme établissant le contenu de la croyance sont toujours des raisons explicatives alors que Rinard soutient que seulement certaines d'entre elles le sont. Voir : Rinard, Susanna (2018). Believing for Practical Reasons. *Noûs*.

Débutons par la défense de la première prémisse. « Acts are things one *does*, but there is no answer to the question, “What are you now doing?” which goes, “I am now believing that it will rain” [...] » écrivait John Searle.³⁸¹ Je pense que Searle touchait à quelque chose de profondément juste en écrivant cet énoncé. J’aimerais soutenir que les choses pour lesquelles les agents sont responsables sont les choses que les agents *font* et les choses qui résultent de ce que les agents font. Prenons, par opposition à ce qu’un agent fait ce qui *arrive* à un agent. Parmi les choses qui arrivent aux agents (recevoir de la visite à l’impromptu, apprendre une bonne nouvelle, etc.) se comptent les états dans lesquels les agents se retrouvent (être surpris par la visite, être heureuse d’entendre la nouvelle). Sans surprise, croire une proposition n’est pas quelque chose qu’un agent fait, mais est plutôt un état dans lequel l’agent se trouve, comme l’indique la mise en situation de Searle. Ceci s’explique par le fait que la croyance est essentiellement définie par le sentiment de confiance qu’un agent entretient à l’endroit d’une proposition. Or, être confiant qu’une certaine proposition est vraie n’est pas quelque chose qu’un agent fait. Bien plutôt, être confiant qu’une certaine proposition est vraie est un état dans lequel un agent se trouve.

La mise en situation de Searle, ainsi que le fait que croire une proposition correspond à l’état de confiance ressentie à l’endroit de ladite proposition, laisse penser qu’avoir une certaine croyance c’est être dans un certain état. J’aimerais maintenant défendre la deuxième prémisse de mon argument, à savoir, qu’il ne peut exister une raison normative *r* pour un certain agent *S* d’être dans un certain état *e* sans qu’il ne soit possible à l’agent de *faire* certaines choses, pour la raison *r*, afin d’atteindre l’état *e*. Si cette prémisse est vraie, alors la raison pour un certain agent d’être dans un certain état doit également être une raison pour ce même agent de faire certaines choses qui le conduiront à être dans cet état. Examinons donc notre hypothèse. Premièrement, il semble que notre hypothèse est cohérente avec notre langage courant. Il serait curieux de dire que je possède des raisons de me garder en santé (un état), mais pas de raisons de faire les actions qui garantissent cet état (comme faire du sport ou mieux manger). Également, il semble que s’il n’y a rien que je puisse faire pour atteindre un certain état, il semble que je n’ai pas de raison normative d’être dans l’état en question.³⁸² Supposons qu’il n’y a rien que je

³⁸¹ Searle, John (1983). *Intentionality*. Oxford University Press. p. 3.

³⁸² Il m’a été suggéré qu’une option pour critiquer cette position est de reconnaître l’équivalence entre des énoncés du genre « tu *devrais* être en santé » et « il *serait bien* que tu sois en santé ». Je ne crois pas que ces énoncés soient

puisse faire pour être à Londres, au chevet de ma grand-mère mourante, est-ce que j'ai une raison normative d'être à Londres au chevet de ma grand-mère? Définitivement, il est clair qu'être à Londres est quelque chose que je souhaiterais, considérant que j'aimerais être au chevet de ma grand-mère mourante. Toutefois, il est clair que je ne suis pas blâmable de ne pas être à Londres s'il n'y a rien que je puisse faire pour y être. Si un agent n'est pas blâmable de ne pas respecter une raison, c'est possiblement en vertu du fait que la raison en question n'était pas une raison pour l'agent. L'explication du pourquoi le fait que ma grand-mère à Londres est mourante n'est pas une raison pour moi d'être à Londres est qu'il n'y a rien que je puisse faire pour respecter cette raison. Du moins, il ne s'agit pas d'une raison que je serais blâmable de ne pas avoir suivi. Or, ce projet de recherche porte sur la normativité en tant qu'elle justifie les jugements normatifs (comme le blâme). Il suffit donc à notre propos de souligner que si nous ne sommes pas blâmables de ne pas avoir suivi une raison dans les circonstances *c* alors cette raison n'est pas une raison normative dans les circonstances *c*.

Considérant que la prémisse 4 ne m'apparaît pas requérir de défense élaborée, il ne me reste qu'à défendre la troisième prémisse, à savoir, que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons de faire quelque chose. Une clarification est toutefois de mise. Rappelons que nous avons, aux fins de clarifications, mis de côté l'étude des raisons épistémiques portant sur des propositions normatives. En effet, il pourrait être souligné que le fait que la proposition « il faut faire *x* » ait plus de chance d'être vraie que d'être fautive est une raison épistémique de croire qu'il faut faire *x* en plus d'être une raison pratique de faire *x*. Je ne me concentrerai pas sur les raisons pratiques et épistémiques portant sur les propositions de nature normative (comme les propositions incluant l'expression « il faut faire »). Bien plutôt, pour éviter toute confusion, je vais dans ce qui suit traiter de raisons épistémiques qui ne peuvent pas simultanément être des raisons pratiques.³⁸³ Maintenant que ceci est dit, j'aimerais défendre la crédibilité de la troisième

équivalents. L'énoncé « tu devrais être en santé » implique une notion de blâme si l'agent échoue à se mettre en santé, blâme qui ne m'apparaît justifié que si la santé de son agent était en son pouvoir. Ceci ne semble pas être le cas pour l'énoncé « il serait bien que tu sois en santé ». Pour illustrer ce point, l'énoncé « il serait bien que tu sois en santé » semble permis lorsqu'on l'énonce à quelqu'un souffrant d'une maladie incurable alors que ceci ne semble pas être le cas pour l'énoncé « tu devrais être en santé. ».

³⁸³ Notons toutefois au passage cette intervention de Clayton Littlejohn sur les problèmes soulevés par une position qui avancerait qu'il faut distinguer entre, d'une part, le fait que ce que l'agent devrait faire survient sur les données probantes et, d'autre part, le fait que ce que l'agent devrait croire survient sur les données probantes : « If facts about how an agent should act do not supervene upon the evidence but facts about what an agent should believe do supervene upon the evidence, it should be possible for the agent to believe she ought to ϕ , be obligated to refrain

prémisse en soulignant d'abord que les raisons épistémiques ne sont pas, par définition, des raisons de faire quelque chose. Les raisons épistémiques sont des faits, possédés par des agents, qui montrent qu'une certaine proposition a plus de chance d'être vraie que fausse (voir section 1.2.3.1). Or, le fait que la proposition p ait plus de chance d'être vraie que fausse n'est pas en soi une raison normative de faire quoi que ce soit. Le fait, par exemple, qu'il est probable que le portrait de ma tante soit accroché sur le mur n'est pas en soi une raison de faire quoi que ce soit. Certainement, prendre conscience de ce fait peut provoquer la formation d'une croyance, à savoir, la croyance que le portrait de ma tante est accroché sur le mur. Toutefois, il est important de noter que la formation de la croyance n'est pas quelque chose que je *fais*, même si cela est provoqué par la raison épistémique que je possède.

Une première réponse contre ma troisième prémisse pourrait être celle-ci : les raisons épistémiques peuvent être des raisons de juger qu'une certaine proposition est vraie lors d'une délibération. Or, le fait de juger est certainement quelque chose que l'agent fait.³⁸⁴ Ainsi donc, il appert que nous pouvons faire des choses pour des raisons épistémiques. Malheureusement pour une telle réponse, j'ai déjà traité de la notion de juger précédemment afin de montrer que l'acte de juger est motivé par des raisons pratiques plutôt que par des raisons épistémiques. J'invite mon lecteur, s'il trouve en lui de la sympathie pour cette première réponse à ma troisième prémisse, à considérer l'argument que je défends dans la section 3.1.

Une deuxième réponse à ma troisième prémisse pourrait être la suivante : certains faits peuvent être à la fois des raisons pratiques et des raisons épistémiques pour des agents. Par exemple, lorsque je vois qu'il n'y a plus de jus d'orange dans le frigidaire, il semble que le fait qu'il n'y ait plus de jus d'orange dans le frigidaire est une raison épistémique soutenant la proposition qu'il n'y ait plus de jus d'orange dans mon appartement et constitue le fait en vertu duquel je vais acheter du jus d'orange à l'épicerie. Puisque le fait qu'il n'y a plus de jus d'orange dans le frigidaire est pour moi une raison épistémique et que ce même fait est la raison pour

from ϕ -ing, but have no reason at all to refrain from believing that she ought to ϕ . » Voir: Littlejohn, Clayton (2011). *Reasons and belief's justification*. dans Andrew Reisner & Asbjørn Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*. Cambridge University Press. p. 14-15.

³⁸⁴ Notons comme voix dissonante à cette proposition, John Gibbons qui considère que le fait de juger est quelque chose qui arrive aux agents. Voir : Gibbons, John (2009). *Reason in action*. dans Lucy O'Brien & Matthew Soteriou (eds.), *Mental Actions*. Oxford University Press. p. 81.

laquelle je vais à l'épicerie, ne pourrait-il pas être dit que je vais à l'épicerie pour cette raison épistémique? Je pense que cette analyse est erronée. Si certains faits peuvent être simultanément des raisons pratiques et des raisons épistémiques, les agents font certaines choses sur la base de ces faits *en tant que* raisons pratiques et non en tant que raisons épistémiques. À cet effet, il ne serait pas hors de propos de souligner que les faits, en tant qu'ils constituent de possibles raisons pour les agents, peuvent être décrits de plusieurs manières. Certaines de ces manières décrivent adéquatement un état de fait en plus de décrire adéquatement la raison pour laquelle un agent accomplit quelque chose. Dans le domaine des actions, Elizabeth Anscombe donnait l'exemple de quelqu'un qui scie une planche.³⁸⁵ Même s'il est adéquat de dire que l'individu « fait du bruit », il est faux de dire que l'individu scie la planche *pour* faire du bruit. Similairement, un certain fait peut être décrit comme constituant une raison épistémique et comme constituant une raison pratique pour un agent. Toutefois, il serait faux de dire que, lorsque l'agent accomplit quelque chose en vertu de ce fait, il est motivé par toutes les raisons qui peuvent décrire le fait en question. Supposons la situation suivante : vous partagez une auto avec votre frère et ce dernier vous indique qu'il devra, au courant d'une nuit cette semaine, faire un long aller-retour avec la voiture. Jeudi, vous voyez la voiture dans l'entrée et vous vous installez au volant. Vous constatez que le niveau d'essence est très bas. Le fait que le niveau d'essence soit très bas est une raison épistémique soutenant la proposition que votre frère a pris la voiture la nuit passée et, plus encore, que la voiture a bien fonctionné lorsque votre frère a fait son aller-retour. Notons également que le fait que le niveau d'essence de la voiture soit très bas est une raison pratique d'aller remplir la voiture d'essence. Comme on le voit, le fait que le niveau d'essence de la voiture soit très bas constitue une raison épistémique et une raison pratique pour l'agent. Toutefois, lorsque l'agent décide de remplir la voiture d'essence, il ne le fait pas pour la raison épistémique à l'instant décrite. Il le fait pour la raison pratique que constitue le fait que le niveau d'essence de la voiture soit bas. Ceci montre que les faits peuvent être décrits comme constituant des raisons épistémiques et des raisons pratiques pour les agents *et* que les agents, lorsqu'ils font des choses sur la base de ces faits, ne font pas des choses pour toutes les raisons que constituent les faits en question.

³⁸⁵ Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Harvard University Press. p. 12.

Ceci conclut ma défense des prémisses de mon dernier argument. Ajouté aux difficultés auxquelles font face les positions aléthiques, j'espère avoir jeté un doute considérable sur la thèse que les raisons épistémiques sont des raisons normatives de croire.

4.2 Présentation de la solution pascalienne

À ce point-ci, j'estime avoir suffisamment défendu la thèse que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. Les diverses théories qui défendent la position contraire soit font face à des problèmes importants, soit sombrent dans une position qui explique la normativité des raisons épistémiques par celle des raisons pratiques. À cela s'ajoute le fait que le seul contrôle intentionnel que nous avons sur nos croyances et qui explique l'usage adéquat des jugements normatifs se comprend à l'aune des raisons pratiques. Finalement, il appert suite aux arguments précédemment mentionnés que les raisons épistémiques, peu importe comment on peut comprendre le fait de les posséder, ne sont pas normatives.

Tout au long de cette recherche, j'ai pris la décision de souscrire à ce que nous indiquaient nos intuitions quant à l'application adéquate des jugements normatifs. Ceci a motivé de nombreux arguments à l'effet que nous ne sommes pas responsables de nos réactions aux raisons épistémiques. Ceci étant dit, il est clair que notre langage courant réserve un traitement normatif sévère à l'endroit des croyances. Je ne compte pas défendre une théorie de l'erreur quant à ces jugements normatifs à l'endroit des croyances. Bien plutôt, j'aimerais ici défendre une interprétation des raisons pratiques comme raisons normatives de croire qui permet de bien rendre compte de cesdits jugements normatifs.

Ma proposition est simple : les croyances sont des états pour lesquels nous sommes responsables dans la mesure où nos actions ont eu comme conséquence prévisible la formation de cesdites croyances.³⁸⁶ Parmi ces actions se trouvent le fait de mener adéquatement (ou s'abstenir de mener) la recherche de données probantes et le fait d'accomplir (ou s'abstenir

³⁸⁶ Ainsi donc, je défends une position soutenue par Anne Meylan, la conception conséquentialiste de la responsabilité doxastique. Toutefois, les chemins que nous employons pour défendre cette position diffèrent. Pour une défense de la conception conséquentialiste de la responsabilité doxastique, voir : Meylan, Anne (2016). *The Consequential Conception of Doxastic Responsibility*. *Theoria* 82 (4).

d'accomplir) des actions « mentales » comme le fait de porter attention aux données qu'on possède, faire usage de son esprit critique et réfléchir exhaustivement aux questions qui nous importent. Les raisons pratiques sont les raisons normatives de croire en vertu du fait qu'elles portent sur les avantages (d'un point de vue prudentiel ou moral)³⁸⁷ de posséder certaines croyances *et* qu'elles motivent les actions qui mènent effectivement à l'état de croyance.

Ces deux critères qui font en sorte que les raisons pratiques sont les raisons normatives de croire me permettent de distinguer deux types de position pragmatiste. Le premier, que je qualifierais de « pragmatisme fort » considère que toutes les raisons pratiques qui établissent qu'une certaine croyance est avantageuse d'un point de vue prudentiel ou moral sont des raisons normatives de croire. J'aimerais faire contraster cette position à une autre que nous pourrions qualifier comme étant la « position du pragmatisme faible », ou, de façon plus élégante, comme étant la « position pascalienne » en l'honneur de Blaise Pascal. La position pascalienne soutient que, pour être une raison normative de croire, une raison pratique doit porter sur le caractère prudentiel ou moral d'une croyance en plus de pouvoir conduire à l'acquisition de la croyance en question. Sans surprise, je considère que la position du pragmatisme fort échoue pour des raisons similaires à celles qui expliquent pourquoi les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. Pour reprendre un exemple fort commun dans la littérature de l'éthique de la croyance, supposons le cas suivant : un excentrique millionnaire vous offre une somme faramineuse pour que vous formiez la croyance que la lune est faite en fromage. Sans surprise, malgré le fait qu'avoir la croyance que la lune est faite en fromage est hautement profitable pour vous, vous ne pouvez pas former la croyance en question. Un tel cas semble avoir convaincu de nombreux philosophes que les raisons pratiques n'étaient pas des raisons normatives de croire. Puisque vous ne pouvez pas former la croyance que la lune est faite en fromage sur la base de cette raison pratique, alors vous n'êtes pas blâmable de ne pas avoir suivi ce qu'indiquait cette raison pratique. Cette raison pratique n'est pas une raison (normative) pour

³⁸⁷ Jonathan Adler a soutenu que la motivation de contrôler nos désirs était qu'ils affectaient nos actions, alors que notre motivation de contrôler nos croyances est d'éviter de tomber dans l'erreur. Ceci pourrait distinguer les sortes de raisons qui sont invoquées pour contrôler nos désirs et nos croyances, à la faveur que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. Toutefois, je ne crois pas qu'il existe de distinction importante entre les sources de nos motivations quant à notre contrôle que nous voulons exercer sur nos désirs et sur nos croyances. La raison pour laquelle nous ne voulons usuellement pas tomber dans l'erreur est pour éviter qu'elles affectent nos actions. La position d'Adler est un exemple typique de position qui requiert de se reposer sur des considérations pragmatistes. Voir : Adler, Jonathan E. (2002). Conundrums of Belief Self-Control. *The Monist* 85. p. 456-467.

vous de croire que la lune est faite en fromage. Toutefois, il appert que ce genre d'exemple ne tient que contre le pragmatisme fort. La position du pragmatisme faible peut tout à fait s'accommoder de ce genre de situation. La position du pragmatisme faible soutient que pour être une raison normative de croire, il faut que l'agent puisse acquérir la croyance appropriée sur la base de la raison pratique en question. Si l'agent ne peut pas acquérir la croyance que la lune est faite en fromage sur la base du fait qu'on lui donnera une somme mirobolante en échange, alors le fait qu'on lui offre une somme mirobolante en échange de former la croyance que la lune est faite en fromage n'est pas une raison de croire ladite proposition.

À ce point-ci, il pourrait être rétorqué que cette condition du pragmatisme faible fait en sorte que rien ne peut constituer une raison normative de croire puisque les raisons pratiques ne motivent jamais les agents à former des croyances. Ceci est une mauvaise lecture de ma proposition. Il est vrai que, sauf cas exceptionnels³⁸⁸, les raisons pratiques ne peuvent pas motiver *directement* la formation d'une croyance. Toutefois, les raisons pratiques peuvent motiver des actions qui, elles, conduiront à la formation d'une croyance. Le pragmatisme faible, pour ainsi dire, pose la question de la responsabilité de la croyance en droite ligne avec ce qu'on pourrait appeler une éthique des conséquences.³⁸⁹ Une conception de la responsabilité des croyances s'harmonise d'ailleurs très bien à une éthique des conséquences quant à certains points que j'ai soulevés contre la normativité des raisons épistémiques. Prenons le cas des états. Supposons que vous avez des raisons d'être à Londres la semaine prochaine. Ces raisons ne peuvent pas directement faire en sorte que vous soyez à Londres. Bien plutôt, elles peuvent vous motiver à prendre les moyens nécessaires pour que vous soyez à Londres. Ainsi, même si les raisons que vous possédez ne peuvent pas directement causer le fait que vous soyez à Londres, elles peuvent indirectement causer cet état de fait. Ceci est suffisant pour justifier les jugements normatifs à votre endroit. Supposons que malgré les raisons suffisantes que vous aviez d'être à Londres (raisons que nous supposons non défaites, aux fins de la discussion), vous ne prenez

³⁸⁸ Peels, Rik (2014). Believing at Will is Possible. *Australasian Journal of Philosophy* 93 (3).

³⁸⁹ Parmi les nombreux auteurs qui ont traité de la question de notre responsabilité quant aux conséquences de nos actes, notons certaines figures majeures qui partagent explicitement l'intuition ici défendue. Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press. pp.92-122, van Inwagen, Peter (1978). Ability and Responsibility. *Philosophical Review* 87 (2). pp. 201-224. et Rowe, William L. (1989). Causing and Being Responsible for What Is Inevitable. *American Philosophical Quarterly* 26 (2). pp. 153-159.

pas les moyens de vous y rendre. Il semble tout à fait juste que vous soyez blâmable de ne pas être à Londres, même si vos raisons pratiques ne pouvaient pas directement causer que vous soyez à Londres. De la même façon, si vous avez des raisons pratiques qu'un certain état x ne se produise pas, alors vous avez des raisons pratiques de ne pas faire les actions qui auront comme conséquence que x se produise. Ceci s'applique également au cas de la croyance. Prenez le cas suivant :

À l'hôpital

Xavier est un médecin qui travaille dans un hôpital. Alors qu'il devrait régulièrement se maintenir à jour quant aux percées du domaine médical, Xavier préfère vaquer à des occupations plus ludiques. Ceci a pour conséquence qu'il ignore que la communauté médicale vient de découvrir que le médicament Z qu'il prescrit habituellement contre un problème de peau bénin comporte le risque de provoquer un cancer chez ses patients. Xavier conserve donc la croyance qu'il lui faut prescrire le médicament Z pour traiter du problème de peau en question, et, sans surprise, lorsque Claude le rencontre pour le problème de peau en question, Xavier lui recommande de prendre le médicament Z .

Manifestement, Xavier est blâmable de plusieurs choses. Premièrement, il est clair que Xavier est blâmable de ne pas se garder informé des avancées les plus importantes de son domaine. Il est clair qu'il a des raisons pratiques importantes d'avoir des croyances justes et donc de se garder informé. Ceci a pour effet qu'il est non seulement blâmable de ne pas s'être informé, mais qu'il est responsable des conséquences de son ignorance. À titre d'exemple, si Claude devait développer un cancer suite au traitement par le médicament Z , il semblerait absurde que Xavier évite sa responsabilité en mentionnant qu'il n'était fautif que de s'être mal informé, mais pas des conséquences qui ont par suite découlé de son ignorance, à savoir, qu'il entretenait des croyances fausses et dangereuses et, plus encore, qu'il a prescrit un dangereux médicament à Claude. Encore une fois, Xavier est responsable non pas de ne pas avoir suivi des raisons épistémiques qu'il ne possédait de toute façon pas, mais bien de ne pas avoir suivi les raisons pratiques qu'il avait d'avoir des croyances justes quant aux effets secondaires des médicaments qu'il prescrit.

Notons également que la position pascalienne permet d'expliquer adéquatement la mise en situation du divulgâcheur présentée par Thomas Kelly. Lorsque l'individu est informé de comment le film se termine et forme la croyance que le film se termine comme son informateur lui prédit, il n'est effectivement pas blâmable de ne pas avoir suivi les raisons pratiques qu'il possédait quant au fait de ne pas entretenir de croyance concernant la fin du film. La raison néanmoins n'est pas que l'individu en question devait suivre les raisons épistémiques qu'on lui présente quant au fait que le film se termine de telle ou telle façon. Bien plutôt, la raison pour laquelle il n'est pas blâmable est qu'une fois qu'on lui présente des données probantes convaincantes et qu'il forme naturellement la croyance correspondante, il ne peut plus suivre ce que lui indique les raisons pratiques qu'il a de ne pas former de croyance quant à la fin du film. Puisque l'agent ne peut pas suivre les raisons pratiques qu'il a de ne pas avoir de croyance quant à la fin du film (à supposer qu'il n'a pas à portée de main une méthode d'hypnose ou de lavage de cerveau rapide et efficace), il n'est pas blâmable d'entretenir une croyance qui contrevient aux raisons pratiques qu'il possède de ne pas avoir la croyance en question. La solution pascalienne semble expliquer adéquatement certaines des intuitions soulevées précédemment dans le cadre des débats sur l'instrumentalisme de la croyance. Nous y reviendrons d'ailleurs dans quelques pages.

Il arrive parfois, lorsque je défends verbalement la position que nous devrions croire ce que nous avons des raisons pratiques de croire, que je rencontre l'interprétation du pragmatisme suivante : puisque les seules choses qui comptent pour déterminer ce que je dois croire sont des raisons pratiques, il suit que je ne devrais croire que les choses qui *me* sont utiles, ou plaisantes. Naturellement, ceci est une interprétation gravement erronée de la position pragmatiste.³⁹⁰ Rappelons que les raisons pratiques qui déterminent ce que nous devons croire incluent des raisons prudentielles et des raisons morales. Au sein des raisons prudentielles se trouvent certainement quelques raisons *pro tanto* à l'effet que nous devrions adopter certaines croyances qui nous sont utiles ou plaisantes. Par exemple, nous pouvons imaginer un individu qui, en fin

³⁹⁰ Cette mauvaise interprétation n'est pas sans rappeler une mauvaise interprétation de l'utilitarisme de l'acte assez commune chez ceux et celles qui en entendent parler pour la première fois. Lorsque l'utilitarisme de l'acte est présenté, il n'est pas rare qu'on la confonde avec une éthique « hédoniste-égoïste » où l'acte moral est justifié en fonction du plaisir vécu par l'agent posant l'acte en question. Bien sûr, une telle interprétation de l'utilitarisme de l'acte est aussi erronée que l'interprétation du pragmatisme qui stipule que nous devrions croire ce qui nous plaît le plus.

de vie, fait l'expérience d'une profonde angoisse vis-à-vis sa mort prochaine, angoisse qui pourrait être apaisée par une croyance religieuse. Cette personne a une raison pratique de croire en une forme d'après-vie, raison qui soutient essentiellement une croyance utile et apaisante. Ceci étant dit, les raisons pratiques ne se limitent pas à ce qui est agréable à l'agent qui possède la croyance dont il est question. J'aimerais illustrer le point au moyen d'une mise en situation que j'ai initialement introduite à la section 2.1.1.3. et que j'aimerais présenter ici de nouveau :

Sur la rive

Antoine vit sur le bord d'un superbe lac dont la biodiversité résulte d'un équilibre chimique très fragile. Il possède également une quantité assez large de données concernant l'écosystème du lac et sur ce qui pourrait heurter la biodiversité, si bien qu'il pourrait tout à fait former la croyance que jeter ses mégots de cigarettes sur la rive du lac est dramatiquement nuisible pour l'écosystème du lac. Néanmoins, il ne s'intéresse pas du tout à cette question pour une raison ou une autre et ne forme conséquemment pas de croyance à ce propos.

Dans cet exemple, Antoine a accès aux informations qui pourraient produire chez lui la croyance que jeter ses mégots de cigarettes sur la rive du lac est dramatiquement nuisible pour l'écosystème du lac. Peut-être, toutefois, qu'Antoine a des raisons pratiques de ne pas croire cette proposition qui sont basées sur ce qui lui est agréable. Cela n'est toutefois pas à dire qu'Antoine n'a aucune raison pratique de croire la proposition en question. Le fait qu'entretenir des croyances correctes sur l'effet des mégots de cigarettes sur l'écosystème du lac permet de prévenir sa détérioration est une raison pratique prudentielle (peut-être même morale) d'entretenir la croyance en question. Plus encore, nous avons fort certainement des raisons pratiques d'entretenir des croyances vraies sur des sujets qui ont des impacts sur nos communautés en général. Vraisemblablement, nous avons des raisons pratiques de croire aux changements climatiques, des raisons pratiques de ne pas entretenir des croyances discriminatoires, des raisons pratiques d'avoir des croyances vraies sur les plateformes des partis politiques en période électorale, etc. Bref, le fait que nous ayons occasionnellement des raisons pratiques de croire une certaine proposition (qu'elle soit vraie ou fausse) basée sur le caractère agréable de la croyance en question ne veut pas dire que ces raisons ne peuvent pas être

renversées par des raisons pratiques plus importantes. Ceci coïncide d'ailleurs avec la façon dont nous faisons usage des jugements normatifs à l'endroit des croyances d'autrui. Nous sommes généralement moins prompts à critiquer les croyances agréables d'autrui si ces croyances n'ont pas d'impact sur la vie d'autrui que si ces croyances sont lourdes de conséquences pour nos communautés.

À ce point-ci, il pourrait tout de même être rétorqué que, même si on a tendance à critiquer sévèrement les individus qui ont des croyances dont les répercussions sont désastreuses, il reste néanmoins vrai que nous avons tendance à critiquer les individus pour leurs croyances fausses (ou, à tout de moins, épistémiquement injustifiée), même si ces dernières sont bénignes. Cette tendance, comme nous l'avons vu, n'est pas sans exception. À titre d'exemple, citons le cas du mourant qui acquiert une croyance religieuse sur la base de données qui ne satisferaient personne en d'autres circonstances, ou le cas de Maxime dans l'exemple *Écrasement* (section 4.1.1) qui maintient sa croyance que son fils est en vie malgré tout. Plus encore même, si le mourant pouvait choisir de former une croyance religieuse, usant d'une méthode comme l'hypnose, le lavage de cerveau ou la participation à des événements d'exaltation religieuse comme des messes³⁹¹, il semblerait que nous ne devrions pas blâmer le mourant de son choix. Ceci laisse penser que les raisons pratiques déterminent quelles sont les croyances que nous devrions avoir, et pas seulement quelles sont les croyances vraies que nous devrions avoir. Il reste néanmoins que, sauf cas exceptionnel, nous sommes prompts à corriger et critiquer les croyances d'autrui qui sont mal informées. Une façon d'harmoniser ces diverses intuitions est de recourir à une sorte de règle *ceteris paribus* quant aux croyances vraies (parfois qualifiée d'instrumentalisme de la règle quant à la rationalité des croyances)³⁹² : les croyances vraies sur les sujets qui nous sont d'importance sont usuellement utiles pour les individus

³⁹¹ « Vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez les remèdes. Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et qui parient maintenant tout leur bien, ce sont des gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé. C'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. ». Voir : Pascal, Blaise. (1991) *Pensées*, édition P. Sellier. Paris, Bordas. p. 17.

³⁹² Thomas Kelly mentionne cette option sans la développer largement dans sa thèse doctorale « Epistemic Rationality and the Ethics of Belief » (2001). Toutefois, dans leur dialogues, Kelly et Leite soulèvent brièvement cette possibilité. Voir : Kelly, Thomas (2007). Evidence and normativity: Reply to Leite. *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). pp. 465–474. et Leite, Adam (2007). Epistemic instrumentalism and reasons for belief: A reply to Tom Kelly's "epistemic rationality as instrumental rationality: A critique". *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). pp. 456–464.

comme pour les communautés. Faute d'avoir le temps et la force cognitive d'évaluer s'il vaudrait mieux acquérir une croyance fautive, mais hautement pratique sur chaque question, nous optons presque systématiquement pour les croyances vraies. Ceci n'est pas à dire qu'il ne faille exceptionnellement pas opter pour des croyances très mal soutenues du point de vue évidentiel, comme dans le cas du mourant. Bref, pour cause d'économie cognitive, nous suivons usuellement la règle de chercher à acquérir des croyances vraies parce que cette règle produit d'excellents résultats dans nos vies personnelles et interpersonnelles. Lorsque nous prenons néanmoins pleine conscience des raisons pratiques d'adopter une croyance qui n'est pas nécessairement aussi bien épistémiquement soutenue que nos autres croyances (par exemple, lorsque l'angoisse frappe l'athée mourant), il est admis qu'il puisse diverger de cette règle.³⁹³

Bien sûr, ce n'est pas la première fois que l'on suggère que les raisons pratiques peuvent être des raisons normatives de croire.³⁹⁴ Néanmoins, je crois que l'originalité (et la force) de ma thèse est de défendre en profondeur la position plus rare que les raisons pratiques sont *les seules* raisons normatives de croire. Cette position résout de nombreux problèmes non seulement liés à la normativité des raisons épistémiques, mais également à la normativité qui résulte d'avoir des raisons normatives incommensurables, comme nous le verrons dans la prochaine section.

Toutefois, avant d'aller plus de l'avant, il convient que je glisse quelques mots sur l'appellation de la position pascalienne. La position que je défends, le « pragmatisme faible », reprend certaines considérations qui étaient propres à Blaise Pascal et qui ont rendu ses *Pensées* (et plus spécifiquement son « pari ») célèbres. D'entrée de jeu, il convient de souligner qu'il n'est pas clair que Pascal aurait accepté l'ensemble des points que je défends ici. À titre d'exemple, il est loin d'être clair que Pascal aurait accepté la thèse que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. Notons toutefois le point suivant : Pascal était

³⁹³ Lors de mon mémoire de maîtrise, j'ai défendu la position que l'instrumentalisme de la règle échouait pour la raison suivante : si un agent, chaque fois qu'il applique une règle, doit vérifier que son action ne mérite pas de diverger de la règle en question, alors il y a lieu de douter que l'agent suive réellement une éthique de la règle plutôt qu'une éthique de l'acte. Depuis lors, j'ai reconsidéré ma position. Les agents adoptent une règle en vertu d'économie cognitive et, lorsque le caractère extraordinaire d'une situation *s'impose* à l'agent, l'agent *alors* évalue si la situation exige de faire exception à la règle usuellement suivie. Pour une élaboration sur mon objection à l'instrumentalisme de la règle, voir : Montplaisir, Samuel. (2015). *Existe-t-il une seule normativité de la croyance? : analyse de la thèse de l'incommensurabilité aux vues de l'instrumentalisme de la croyance*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13779>. p. 59.

³⁹⁴ Une excellente élaboration de cette idée et de ses implications est bien sûr celle développée par William Alston dans : Alston, William (1989). *Epistemic Justification*. Cornell University Press.

largement tributaire des positions rationalistes de son époque, notamment du thème de l'automate cartésien.³⁹⁵ Ceci se traduit notamment par une approche de la formation de certaines croyances (notamment celle de la conversion religieuse) qui place certains aspects de l'appareil psychologique de l'homme à la merci des habitudes, dont les mouvements répétés rappellent ceux de la machine.³⁹⁶ Plus encore, plusieurs éléments inspirés de la philosophie de Pascal transparaissent dans la position que je défends. Comme Pascal l'avance dans le cadre de son célèbre pari, les raisons pratiques sont de réelles raisons de croire.³⁹⁷ Plus encore, les raisons pratiques ne peuvent pas motiver directement la formation d'une croyance religieuse, ce qui pousse la personne convaincue par l'argument du pari à prendre les moyens nécessaires d'acquérir la croyance en Dieu.³⁹⁸ Pour le dire ainsi, la mise en lumière de la normativité des raisons pratiques de croire, l'interprétation naturaliste quant à la formation de la croyance et la sensibilité de Pascal quant aux méthodes volontaires et indirectes de croire justifient dans leur ensemble le terme de « position pascalienne » que je propose ici.

4.3 Quelques conséquences

Dans les prochaines sections, je toucherai aux conséquences de la position pascalienne sur quelques débats au sein de l'éthique de la croyance et de l'autonomie mentale. Ces conséquences ne sont pas des arguments *per se* en faveur de la position pascalienne. Toutefois, elles permettent de mettre en relief comment la position pascalienne permet d'harmoniser certaines de nos intuitions concernant l'éthique de la croyance et l'autonomie mentale, ce qui est un avantage de la théorie en question et ajoute à sa crédibilité.

4.3.1 Sur la thèse de l'incommensurabilité

³⁹⁵ Darveau-St-Pierre, Vincent. (2016). *L'abêtissement chez Pascal*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18782>.

³⁹⁶ Rabourdin, D. (2013) *Pascal : foi et conversion – la « Machine » des Pensées et le projet apologétique*, Paris, Presses Universitaires de France. p. 49.

³⁹⁷ Pascal, Blaise. (1991) *Pensées*, édition P. Sellier. Paris, Bordas. p. 11.

³⁹⁸ *Ibid.* p. 18.

Un bref rappel : la thèse de l'incommensurabilité soutient que les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire ne sont pas commensurables. Comme nous l'avons vu à la section 2.3.2, cette position peut être entendue de deux façons. La première façon consistait à soutenir que les raisons épistémiques sont des raisons normatives de croire, tout comme les raisons pratiques. Comme je l'ai souligné, cette première thèse de l'incommensurabilité mène à des conséquences fâcheuses. Aux fins de rappel, cette forme spécifique d'incommensurabilité, défendue par Richard Feldman, heurte une caractéristique importante des raisons normatives, à savoir, le fait qu'elles peuvent être mises en balance les uns contre les autres.³⁹⁹ Ceci mène également au fait qu'il n'existe pas de jugement tout bien considéré sur ce qu'on devrait croire : il n'existe, au mieux, que ce qu'un agent devrait croire d'un point de vue pratique et ce qu'un agent devrait croire d'un point de vue épistémique.⁴⁰⁰ Or, ceci ne s'accorde pas avec l'usage habituel des jugements normatifs.

La position que je défends avance que les raisons pratiques de croire sont des raisons normatives de croire alors que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire. Bref, la position pascalienne reprend l'essentiel de la thèse de l'incommensurabilité sans toutefois faire face aux écueils de la thèse de l'incommensurabilité de Feldman. En effet, cette position accepte que les raisons épistémiques de croire ne sont pas commensurables avec les raisons pratiques de croire en vertu du fait que ces dernières sont normatives et les premières non normatives. Ceci permet de préserver notre intuition que les raisons épistémiques et les raisons pratiques sont profondément différentes puisque les premières traitent de ce qui est vrai alors que les secondes traitent de ce qui est utile, agréable ou moral. Toutefois, puisque la version de la thèse de l'incommensurabilité que je défends soutient que seules les raisons pratiques sont des raisons de croire, alors elle admet le point suivant : les raisons qui déterminent ce qu'un agent devrait croire, puisqu'elles sont toutes d'ordre pratique, peuvent être mises en balance les unes contre les autres. Plus encore, la position pascalienne, en n'admettant qu'un seul type de raison, admet que les raisons normatives de croire se comparent entre elles afin d'arriver à un jugement tout bien considéré sur ce que l'agent devrait croire. Cette conséquence

³⁹⁹ Booth, Anthony Robert (2012). All things considered duties to believe. *Synthese* 187 (2). p. 509-517.

⁴⁰⁰ Kelly, Thomas (2003). Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (3). p. 619. et Nottelmann, Nikolaj (2013). The deontological conception of epistemic justification: a reassessment. *Synthese* 190 (12). p. 2239.

de la position pascalienne m'apparaît hautement intuitive. Le fait que la position pascalienne soit capable de mobiliser les meilleures intuitions des tenants de la thèse de l'incommensurabilité et de ses adversaires m'apparaît être une raison de prendre la position pascalienne aux sérieux

4.3.2 Comment discriminer les cas d'autonomie?

J'aimerais maintenant présenter un avantage insoupçonné de la solution pascalienne en ce qui a trait aux questions d'autonomie mentale. Les théories de la normativité de la croyance soutenant que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes sont généralement incapables d'expliquer les situations où les agents manquent d'autonomie quant à la formation de leurs croyances. Selon ces théories, les agents doivent (au sens normatif du terme) croire ce qu'indiquent les données probantes, et conséquemment un agent qui échoue à croire ce qu'indiquent les données probantes est blâmable. Rappelons que les agents ne choisissent pas de suivre les raisons épistémiques comme l'on suit les raisons pratiques d'agir. Ceci a pour conséquence qu'il est difficile de concevoir les cas où un agent manque d'autonomie mentale. Pour défendre ce point, prenons le cas de l'autonomie dans le cas des raisons pratiques. Une façon d'illustrer la relation entre le manque d'autonomie et le blâme dans le cadre des raisons pratiques est de souligner que les agents sont considérés blâmables d'accomplir une action x lorsqu'ils avaient de bonnes raisons pratiques de faire x , mais ont choisi de ne pas faire x . Les cas d'akrasie sont un exemple de telles situations. A contrario, le manque d'autonomie survient lorsque l'agent a des raisons pratiques de faire x , mais ne peut pas suivre ces raisons pratiques. Ce manque de choix explique pourquoi il manque d'autonomie. Dans le cas des théories affirmant que l'on doit suivre ce que nous indiquent les données probantes, les agents ne peuvent pas faire de choix quant au fait de suivre les raisons épistémiques ou de ne pas les suivre. Ceci aurait dû pousser mes adversaires à soutenir que les agents ne sont pas autonomes quant à leur réaction face aux données probantes, ce qui est proposé par la position pascalienne. Au contraire, mes adversaires, comme nous l'avons vu, soutiennent que les agents sont blâmables de ne pas suivre les données probantes et ce, même s'il ne leur était pas psychologiquement possible de choisir leur réaction face aux données probantes. Ceci pose de graves problèmes quant à la possibilité de concevoir l'autonomie mentale, eu égard à nos croyances.

Fort heureusement, ceci n'est pas un problème pour la position que je défends. Au lieu de considérer que les agents doivent répondre aux raisons épistémiques qu'ils possèdent, la position pascalienne reconnaît que les agents n'ont pas de contrôle sur la force des raisons épistémiques requises pour la formation de leurs croyances. Du fait que certains agents requièrent des raisons épistémiques extrêmement fortes pour changer leurs croyances, il suit qu'il est plus difficile pour eux de suivre les raisons pratiques qu'ils ont de croire certaines propositions. Ceci permet d'offrir une ébauche crédible d'une théorie de l'autonomie mentale. Prenez les cas suivants :

Milo

Milo est un jeune étudiant qui a été élevé dans une famille où pullulaient les préjugés. Ceci a eu pour effet que Milo entretient des croyances racistes à l'endroit de certaines minorités visibles. Toutefois, l'éducation de Milo n'était pas sévère au point qu'il serait incapable de changer ses croyances racistes. S'il prenait le temps de s'éduquer et d'appivoiser la perspective des autres, il abandonnerait ses croyances racistes. Malheureusement, Milo se love dans ses préjugés et ne prend pas le temps d'essayer de s'informer, étant persuadé qu'il a raison et que ses croyances racistes sont fondées.

Jeanne

Jeanne est la fille d'un dictateur qui a été élevée dans une famille où pullulaient les préjugés. Ceci a eu pour effet que Jeanne entretient des croyances racistes à l'endroit de certaines minorités visibles. Plus encore, l'endoctrinement extrêmement sévère de Jeanne n'est pas si distinct d'un lavage de cerveau : les minorités visibles en question sont vues comme des parasites et des individus inférieurs. Cet endoctrinement qui sévit depuis l'enfance a fait en sorte que Jeanne possède des croyances racistes si bien ancrées qu'elles sont similaires à des lubies indélogeables : peu importe ce que Jeanne pourrait faire pour corriger ces croyances, elle les maintiendrait.

Rappelons que pour les théories qui exigent que nous suivions ce qu'indiquent les données probantes, il n'y a pas de différences entre Milo et Jeanne : les deux sont blâmables pour leurs croyances. Or, s'il est clair que Milo est blâmable pour ses croyances racistes, la situation est moins claire pour Jeanne dont l'endoctrinement limite très clairement son autonomie mentale.

La solution pascalienne permet de rendre compte de cette différence. Comme nous l'avons souligné, la normativité des raisons pratiques de croire se juge à la capacité de l'agent de suivre cesdites raisons pratiques de croire. C'est ce qui distinguait la position pascalienne de la position pragmatiste forte. Si un agent ne peut pas suivre une raison pratique de croire, alors il n'est pas blâmable de ne pas suivre ladite raison pratique de croire. Plus encore, il est même douteux que le fait en question constitue réellement une raison pratique pour l'agent de faire quoi que ce soit si ce dernier ne peut pas suivre la prétendue raison pratique. Cela se présente de la façon suivante : supposons que Jeanne a de bonnes raisons pratiques de ne plus avoir ses croyances racistes. Toutefois, malgré les efforts déployés pour la faire changer d'avis sur les minorités visibles, rien ne marche. Qu'on lui présente les meilleures preuves que son opinion est erronée, qu'elle suive les meilleures thérapies ou qu'elles côtoient les individus les plus aptes à la pousser à user intelligemment de son empathie, rien n'y fait. Si tel est le cas, alors elle n'est pas capable de répondre à ses raisons pratiques de croire et n'est donc pas responsable de sa lubie en vertu d'un manque d'autonomie.⁴⁰¹ Le cas est différent pour Milo. Puisqu'il est capable de suivre ses raisons pratiques de ne pas avoir de croyances racistes, il est blâmable de maintenir ses croyances racistes.⁴⁰² Notons que ceci permet de récupérer la suggestion de Watson selon laquelle la capacité de réviser ses croyances est un élément important de l'autonomie mentale tout en l'harmonisant à une théorie plus large de ce que l'agent devrait croire.

Ce que les exemples de *Milo* et *Jeanne* soulèvent, c'est qu'il n'est pas donné également à tous les agents de répondre aussi aisément les uns que les autres aux raisons pratiques qu'ils ont de croire. Certains agents acquièrent des croyances qu'ils ont le plus de raisons pratiques de

⁴⁰¹ Les croyances perceptuelles sont fréquemment vues comme étant le moins sous le contrôle de l'agent (McCormick 2011) et ma position permet d'expliquer pourquoi c'est le cas. Usuellement, lorsque l'agent acquiert une croyance sur la base d'une perception (comme lorsque je crois qu'il y a une tasse sur la table en vertu du fait que je vois une tasse sur la table), il a peu de chose que je puisse faire pour altérer cette croyance.

⁴⁰² À la faveur de l'intuition tout juste présentée, Rik Peels offre une autre expérience de pensée qui tend à indiquer que l'autonomie mentale (et la responsabilité pour les croyances) est à trouver dans les actions que les agents mènent pour acquérir des croyances. Supposons un monde possible peuplé d'individus qui forment des croyances au contact des données probantes comme nous. Toutefois, contrairement à nous, ces individus ne peuvent pas influencer leur formation de croyance. Ils ne peuvent pas mener d'enquête, ou procéder à des actions mentales pour porter leur attention sur certaines données plutôt que d'autres. Leurs croyances changent occasionnellement, en vertu des différentes données qui leur parviennent. Même si les croyances de cesdits individus devaient être hautement réceptives aux raisons épistémiques, est-ce que nous considérons que ces individus sont responsables de leurs croyances? Peels soutient que non. Voir: Peels, Rik (2014). Against Doxastic Compatibilism. *Philosophy and Phenomenological Research* 89. p. 695-696.

croire alors que d'autres agents vont exiger, pour ces mêmes croyances qu'ils ont le plus de raisons pratiques de croire, des preuves beaucoup plus élevées. Pour ainsi dire, répondre à ses raisons pratiques de croire est à difficulté variable. Ceci peut entrer en conflit avec certaines intuitions quant à la nature de l'autonomie mentale qui est parfois considérée comme une caractéristique « tout ou rien ».⁴⁰³ Je soupçonne que cette intuition est incorrecte et que l'autonomie mentale n'est pas quelque chose d'aussi simplement binaire. Mon objectif, toutefois, n'est pas d'argumenter contre cette intuition. Ce que j'aimerais faire en quelques lignes, c'est montrer comment ma position peut s'accommoder d'une telle intuition, tout en maintenant que répondre à ses raisons pratiques est à difficulté variable.

Si d'aventure l'autonomie mentale doit être considérée comme une caractéristique « tout ou rien » que les agents possèdent soit entièrement soit nullement, alors il existe une façon très simple de concilier ce fait avec ma façon de mobiliser les raisons pratiques. La stratégie est essentiellement de reprendre les grandes lignes de l'autonomie développée par la théorie de la réceptivité aux raisons. Toutefois, au lieu de l'appliquer aux raisons épistémiques comme le suggère Steup, l'autonomie mentale de l'agent est évaluée à l'aune de sa réceptivité aux raisons pratiques de croire. Selon une conception modérée de la réceptivité aux raisons, le fait qu'un agent puisse réagir à une raison n'est pas suffisant pour qu'il puisse être considéré comme autonome. Par exemple, du simple fait qu'un agent a une raison pratique de croire une certaine proposition *p*, et du fait qu'il pourrait satisfaire cette exigence en se soumettant à une séance d'hypnose, il ne suit pas que l'agent est quand même autonome. Pour ainsi dire, le fait qu'un agent puisse prendre des moyens déraisonnables pour acquérir (ou abandonner) une croyance ne veut pas dire qu'il est autonome pour autant. Du fait, par exemple, que Jeanne pourrait abandonner ses croyances racistes en se soumettant à un sévère lavage de cerveau ne veut pas dire qu'elle est responsable de maintenir ses croyances. Maintenant, l'expression « moyens déraisonnables » exige plus d'explications, certainement plus que je suis prêt à en donner ici dans le cadre de cette recherche. L'essentiel du point que je veux soutenir ici c'est qu'il est tout à fait concevable que dans l'échelle des actions physiques et mentales qu'un agent peut accomplir pour répondre à une raison pratique de croire, il existe un palier à partir duquel il est

⁴⁰³ Arpaly, Naomi & Schroeder, Timothy (1999). Praise, Blame and the Whole Self. *Philosophical Studies* 93 (2). p. 174.

déraisonnable d'espérer que l'agent se donne les moyens de répondre aux raisons pratiques de croire. Vraisemblablement, ce palier va varier en fonction de la nature des moyens, mais également en fonction de la nature de la croyance en question et des raisons pratiques qui militent en faveur de ladite croyance. Par exemple, si quelqu'un a une faible raison pratique d'avoir des croyances correctes sur le phlogistique (par exemple, il s'attend à en discuter à son prochain souper entre amis), il est déraisonnable d'espérer qu'il fasse quatre heures de déplacement pour aller consulter une encyclopédie sur le sujet dans une bibliothèque. Toutefois, si l'individu en question a de fortes raisons pratiques d'avoir des croyances correctes sur ce sujet (par exemple, si son sujet de thèse porte sur le phlogistique), il n'est pas déraisonnable d'espérer qu'il fasse quatre heures de déplacement. De même, les moyens raisonnables pour adopter ou corriger une croyance vont varier si la croyance porte sur un sujet bénin (le phlogistique) ou sur un sujet d'importance, comme les attitudes racistes à l'endroit de minorités visibles. Toujours est-il que malgré le fait que la difficulté de répondre aux raisons pratiques de croire soit variable, il est concevable de fixer un niveau au-delà duquel l'agent n'est pas considéré autonome relativement à l'acquisition et la correction de ses croyances, même s'il peut théoriquement répondre à ses raisons pratiques. Ceci permet de ménager l'intuition que l'autonomie est une caractéristique « tout ou rien ».

4.4 Objections et réponses

Dans cette dernière section, j'évaluerai quelques objections qui peuvent être soulevées contre la solution pascalienne avant d'évaluer quelles sont les ressources que nous pouvons mobiliser pour défendre cette position. Rapidement, les objections sont les suivantes : premièrement, nous faisons généralement appel aux raisons épistémiques que nous avons de croire pour défendre nos croyances. Ceci laisse penser que ces raisons sont normatives. Deuxièmement, nous avons rarement l'objectif conscient de croire des propositions fausses, ou même l'objectif de croire des propositions spécifiques avant d'être assurés de leur vérité. Il pourrait être soutenu que ceci témoigne du fait que nous ne sommes pas guidés par les raisons pratiques de croire.⁴⁰⁴ Finalement, une dernière objection pourrait être soulevée contre ma

⁴⁰⁴ Les deux premières objections sont traitées séparément, mais il convient de noter qu'elles s'informent l'une et l'autre assez organiquement. La connexion entre les croyances akratiques, la transgression du principe de

position à l'effet que certains concepts en épistémologie, comme la justification et la rationalité, sont intrinsèquement normatifs. Cette objection, qui s'harmonise avec la première, semble incohérente avec la position que j'ai défendue, à savoir, que les raisons épistémiques (qui apparaissent avoir un lien avec la justification et la rationalité) ne sont pas normatives.

4.4.1 Les raisons épistémiques, revisitées

Dans le cadre d'une discussion avec Adam Leite,⁴⁰⁵ Thomas Kelly observait que faire la distinction entre d'une part, la croyance qui est la plus soutenue par des données probantes et, d'autre part, la croyance qu'un agent a des raisons de posséder, devrait nous pousser à admettre que des énoncés comme le suivant ne sont pas étranges:⁴⁰⁶

« J'ai des données probantes écrasantes indiquant que p est le cas. Toutefois, je n'ai aucune raison de croire que p est le cas. »

Afin de rendre justice à la position de Leite, il convient de souligner que ce dernier ne s'engage pas à défendre que les seules raisons normatives que l'agent peut posséder de croire une proposition sont d'ordre pratique. Au sein des raisons que l'agent peut posséder se trouvent à la fois des raisons pratiques et des raisons épistémiques. Toutefois, il est clair que l'argument de Kelly, qu'il s'applique ou non contre la position de Leite⁴⁰⁷, s'applique directement à ma propre position.

transparence et les attitudes doxastiques illustrant le paradoxe de Moore est explorée par John Heil et Eugene Chislenko. Voir : Heil, John (1984). Doxastic incontinence. *Mind* 93 (369). p. 56-70. et Chislenko, Eugene (2016). Moore's Paradox and Akratic Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 92 (3). p. 1-22.

⁴⁰⁵ Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 458-461.

⁴⁰⁶ Kelly, Thomas. (2007). « Evidence and Normativity: Reply to Leite ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 469.

⁴⁰⁷ Dans le cadre mon mémoire de maîtrise, j'ai défendu que la suggestion de Leite pouvait être comprise de l'une des deux façons suivantes :

(1) Il faut distinguer avec beaucoup de soin ce qui est, d'une part, soutenue par les données probantes et, d'autre part, ce qu'un agent a *le plus* de raison de croire.

(2) Il faut distinguer avec beaucoup de soin ce qui est, d'une part, soutenu par les données probantes et, d'autre part, ce qu'un agent a des raisons de croire.

J'ai soutenu que l'énoncé construit par Kelly ne fonctionne que contre la variante (2) de la suggestion de Leite. La variante (1) ne propose pas que les données probantes ne soient pas des raisons de croire. Cette variante avance seulement que la croyance indiquée par les données probantes n'est pas nécessairement celle que l'agent a le plus

Je partage naturellement l'intuition de Kelly quant au fait qu'un tel énoncé, même s'il n'est pas directement contradictoire, semble paradoxal. Ceci est très certainement dû au principe de transparence selon lequel la délibération quant à la question « est-ce que je dois croire que p ? » repose sur la question « est-ce que p est le cas? ». ⁴⁰⁸ Malgré l'apparente plausibilité de ce principe, j'espère avoir montré que le principe de transparence est beaucoup trop simple et même hautement douteux. La question « est-ce que je dois croire que p ? » doit passer par une réflexion sur les raisons pratiques que l'agent a d'acquiescer à une croyance concernant p . Ceci étant dit, même si je soupçonne que le principe qui nourrit l'argument de Kelly souffre de graves lacunes, j'aimerais montrer en quoi l'argument de Kelly lui-même ne m'apparaît pas mettre à mal la position pascalienne que je défends. Premièrement, l'énoncé de Kelly est discutabile puisqu'il n'est pas vrai, à strictement parler, qu'un individu qui reconnaît avoir des données probantes écrasantes à l'effet que p n'a pas de raison de croire que p . L'individu qui reconnaît avoir d'écrasantes données probantes à l'effet que p a des raisons *épistémiques* de croire que p . Comme je l'ai déjà défendu, il y a des homonymes à l'œuvre dont il faut avoir conscience lorsque nous usons du terme « raison ». Le terme « raison » peut parfois être utilisé comme décrivant une raison normative en vertu de laquelle l'agent fait quelque chose. Mais le même terme peut être employé pour désigner la raison en vertu de laquelle un événement se produit. En ce sens, le terme de raison fait office de cause explicative d'un certain état de fait (voir la section 1.2.3.2). J'ai défendu que les raisons épistémiques étaient des raisons de cette seconde nature, des raisons dites « explicatives ». Armé de cette interprétation, il est clair que l'énoncé de Kelly est, à strictement parler, contradictoire : un agent qui a conscience d'avoir des données probantes écrasantes pour la proposition p a des raisons (explicatives) pour sa croyance que p . À ce point-ci, quelqu'un souhaitant reprendre l'argument de Kelly pourrait faire retraite vers une position plus faible et soutenir que l'énoncé suivant apparaît paradoxal :

de raisons de croire. Par exemple, une version de la fonction de surclassement à la Reisner permettrait d'avancer que les données probantes constituent *toujours* des raisons de croire ce qu'elles indiquent, mais sont toujours surclassées par des raisons pragmatiques de croire. Dans un tel cas de figure, un tenant de la fonction de surclassement ne serait pas vulnérable à l'objection de Kelly: il acquiescerait qu'il est contradictoire qu'un individu qui possède des données probantes pour p , mais ne possède *aucune* raison de croire que p . Toutefois, ajouterait-il, ceci ne veut pas dire que les raisons pragmatiques n'ont pas parfois préséance sur les raisons épistémiques.

Montplaisir, Samuel. (2015). *Existe-t-il une seule normativité de la croyance? : analyse de la thèse de l'incommensurabilité aux vues de l'instrumentalisme de la croyance*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13779>. p. 67.

⁴⁰⁸ Steglich-Petersen, Asbjørn (2008). Does doxastic transparency support evidentialism? *Dialectica* 62 (4). p. 541.

« J'ai des données probantes écrasantes indiquant que p est le cas. Toutefois, je n'ai aucune raison normative de croire que p est le cas. »

Cet énoncé m'apparaît déjà moins étrange, au point où je soupçonne qu'il n'est pas paradoxal qu'un agent déclare une telle proposition. Si un agent déclare qu'il possède des données probantes écrasantes indiquant que p est le cas, alors, à moins qu'il ne soupçonne une circonstance exceptionnelle qui laisserait planer un doute sur la justesse de cesdites données probantes, l'agent croit que p . Il est donc tout à fait possible que l'agent qui possède déjà une certaine croyance n'ait pas de raison normative de croire la proposition crue, notamment parce qu'il est sous le pouvoir impérieux des données probantes et qu'il ne peut faire autrement que les suivre. Il n'est donc pas surprenant qu'il n'ait aucune raison normative sur la base de laquelle il pourrait choisir de croire ou de ne pas croire. Du point de vue de la position pascalienne, un agent peut être sous le coup d'écrasantes données probantes sans nécessairement avoir de raisons normatives de croire la proposition soutenue par les données probantes en question. Nous avons vu à la section 2.2.3.1.1 que même du point de vue aléthique si vous avez d'excellentes données probantes concernant le nombre de cheveux sur la tête de Socrate, il ne suit pas que vous avez réellement des raisons normatives de croire cette proposition. Comme il l'a été souligné, il est très loin d'être clair que l'agent devrait croire une telle proposition. Il appert donc que, une fois que la notion de raison normative est distinguée de celle de raison explicative, l'objection de Kelly perd largement de sa force.

4.4.2 Sur le principe de transparence

Alors que nous approchons de la fin de ce chapitre, une nouvelle objection pourrait être soulevée contre la position pascalienne. Certainement, plusieurs lecteurs et lectrices pourraient souligner le fait que lorsque nous nous demandons si nous devrions croire une certaine proposition, notre premier réflexe n'est pas de faire le calcul de nos raisons pratiques de croire la proposition en question. À titre d'exemple, imaginons que vous êtes abordé par un vendeur de rue qui vous promet que le produit qu'il vous offre est d'une grande qualité. Vous vous demandez très naturellement si vous *devriez croire* le vendeur en question. Lorsque vous vous posez cette question, vous vous demandez si le vendeur est fiable et si l'information qu'il vous

annonce est véridique. Ce faisant, lorsque vous vous demandez « est-ce que je devrais croire ce vendeur? », vous tentez de trouver des raisons épistémiques pour confirmer ou informer ce que le vendeur communique. De façon générale, une interprétation fort commune de la question « est-ce que je devrais croire que p ? » en situation de doute semble renvoyer aux raisons épistémiques que vous avez de croire que p . Comme pour l'objection précédente, cette objection, qui relève d'une intuition générale quant à nos réactions lorsque nous devons faire confiance en situation de doute, semble s'appuyer sur le principe de transparence.

À ce point-ci, de nombreuses stratégies sont disponibles pour répondre à cette objection. Une première stratégie pourrait être de soutenir que vous ne cherchez pas à déterminer si vous devez croire l'individu en question, mais si vous devriez adopter une attitude d'acceptation à l'endroit de la proposition qu'il vous suggère. En sommes, manquant d'information et pris avec un doute quant à la fiabilité de l'individu, vous vous demandez si vous devriez faire « comme si » vous lui faisiez confiance en lui achetant le produit qu'il vous propose. La deuxième stratégie disponible pour la position pascalienne est de reconnaître que votre question « est-ce que je dois croire ce vendeur » porte réellement sur un état de croyance et non d'acceptation, mais de soutenir que l'agent a des raisons pratiques d'avoir une croyance juste quant à la fiabilité du vendeur. Ceci permet de faire sens de l'intuition qui nourrit le principe de transparence : nous sommes usuellement à la recherche de croyances vraies (et cherchons usuellement à éviter les croyances fausses) sur les sujets qui nous intéressent. Les avantages pratiques d'avoir des croyances vraies font en sorte que, pour la plupart des circonstances, nous n'avons même pas besoin de nous demander quels sont les avantages pratiques d'avoir des croyances vraies puisqu'elles sont normalement utiles. Ce faisant, nous avons souvent l'objectif d'avoir des croyances vraies, ce qui fait en sorte que nombreuses sont les circonstances où, lorsque nous nous demandons si nous devrions croire que p , nous nous demandons simplement si p est le cas. Comme je l'ai soutenu précédemment, lorsque nous nous demandons si p est le cas, nous accomplissons des actes physiques et mentaux pour porter à notre conscience des données probantes qui permettent d'établir si p est le cas.

Notons que si le principe de transparence rend compte de nos intuitions lorsque nous avons déjà l'objectif de croire des propositions vraies, il existe de nombreux cas où il diverge de nos intuitions. Plus tôt dans ce chapitre, nous avons exploré le cas fictif *Écrasement* ou

Maxime apprend que l'avion que son fils s'est écrasé et se refuse à croire que son fils est mort. Dans une telle circonstance, il est possible d'imaginer que Maxime, lorsqu'il se demande s'il devrait croire si son fils est mort ne se demande pas si son fils est mort. Bien plutôt, en se demandant s'il devrait croire si son fils est mort, Maxime pourrait tout à fait venir à la conclusion qu'il n'arrive pas à y croire notamment parce qu'une telle perspective lui est trop difficile à supporter. Il existe donc des cas exceptionnels où le principe de transparence ne tient pas.

Ajoutons également que d'autres contre-exemples peuvent être soulevés contre le principe de transparence. Rappelons que le principe de transparence avance que, du point de vue de la première personne, il n'existe pas de différence entre la question « Est-ce que je dois croire que *p*? » et la question « Est-ce que *p*? ». Si ce principe semble tenir lorsque l'agent s'est résolu à acquérir une croyance vraie concernant la proposition *p*, il semble qu'il échoue à rendre compte de certaines de nos intuitions lorsque nous délibérons quant à la question de savoir si nous devrions croire *p*, *avant que nous nous soyons résolus à acquérir une croyance vraie concernant p*. À titre d'exemple, reprenons un cas tout juste présenté. Supposons que, avant de débiter une longue recherche en bibliothèque, vous vous posez la question « Est-ce que je dois croire que la théorie du phlogistique était une théorie chimique crédible? ». Il appert que la réponse à cette question n'est pas identique à celle de « Est-ce que la théorie du phlogistique était une théorie chimique crédible au 18^e siècle? ». Bien plutôt, la question « Est-ce que je dois croire que la théorie du phlogistique était une théorie chimique crédible? », alors que vous envisagez quelles sont vos raisons pratiques, s'apparente davantage à la question « Est-ce que je dois acquérir des informations sur la crédibilité de la théorie du phlogistique au 18^e siècle? ». Vraisemblablement, la réponse à la première question va dépendre de s'il peut vous être utile de croire une telle proposition, que ce soit à des fins instrumentales ou pour satisfaire votre curiosité.⁴⁰⁹ Ces éléments, qui constituent vos raisons pratiques de croire, ne permettent pas de répondre à la seconde question qui est basée sur des raisons épistémiques de croire. Ainsi, pour répondre à l'objection basée sur le principe de transparence, nous noterons ceci : le principe de transparence correspond à nos intuitions seulement lorsque nous avons déjà l'objectif d'acquérir

⁴⁰⁹ Pour une élaboration sur les liens entre la curiosité et les jugements épistémiques, voir : Mitova, Veli (2009). A Quasi-Pragmatist Explanation of Our Ethics of Belief. *Teorema: International Journal of Philosophy* 28 (3). pp. 113-130. et Mitova, Veli (2011). Epistemic motivation: towards a metaethics of belief. dans Andrew Reisner & Asbjørn Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*. Cambridge University Press.

des croyances vraies (ou que nous avons déjà adopté la règle d'acquérir des croyances vraies, par souci d'économie d'efforts quant à l'évaluation d'exceptions). Toutefois, il y a des cas où l'agent s'enquiert de la pertinence d'acquérir des croyances sur un certain sujet ou même ne souhaite tout simplement pas acquérir une croyance vraie sur un sujet exceptionnel (comme dans le cas d'*Écrasement*). La force de la position pascalienne est qu'elle permet de rendre compte du principe de transparence dans les cas où l'agent cherche des croyances vraies en plus de rendre compte des autres cas de figure tout juste mentionnés.

Cette réponse au principe de transparence me permet également de glisser quelques mots sur comment nous pouvons articuler la distinction *de re* et *de dicto* en ce qui a trait à la normativité de la croyance. Il convient préalablement que j'explique la distinction entre une expression dite *de re* et *de dicto*. Cette distinction permet de distinguer des états intentionnels distincts, même si les propositions sur lesquelles portent ces états intentionnels dénotent la même chose. Une formulation *de dicto* porte sur une chose en vertu d'une caractéristique que la chose en question possède alors qu'une formulation *de re* porte sur une chose directement. Prenons l'exemple suivant : l'énoncé « Benjamin va marier Antoine » a les mêmes conditions de vérité que l'énoncé « Benjamin va marier l'homme le plus grand de Brossard », si Antoine est l'homme le plus grand de Brossard. Toutefois, l'état intentionnel qu'un individu possède en pensant à la proposition « Benjamin va marier l'homme le plus grand de Brossard » diffère de si l'agent considère la proposition *de dicto* ou *de re*. Si c'est sous la forme *de dicto*, l'agent va croire que Benjamin va marier l'homme le plus grand de Brossard, peu importe qui cet individu est. Si c'est sous la forme *de re*, l'agent va croire que Benjamin va marier l'homme le plus grand de Brossard, *parce que* cet individu est Antoine. Cette distinction permet de soulever certains points importants quant à la façon dont nous décrivons l'acquisition de nouvelles croyances.

Premièrement, lorsque les agents débattent quant à la question de savoir s'ils devraient acquérir une certaine croyance au terme d'une enquête, il est rare que nous formulions une question du style « Est-ce que je devrais croire que le phlogistique a été inventé par Johann Becher? ». Bien plutôt, nous posons généralement une croyance sous de la forme *de dicto* du style « Devrais-je m'enquérir de qui a inventé la théorie du phlogistique? » (qui est équivalent à une question de la forme « Devrais-je avoir des croyances correctes quant à qui a inventé la théorie du phlogistique? », bien que moins enjolivée). S'il est effectivement rare que nous

évaluons nos raisons pratiques de croire des propositions telles qu'elles sont formulées sous une forme *de re*, il est bien plus commun que nous évaluons nos raisons pratiques de croire des propositions lorsqu'elles sont sous la forme *de dicto*. En effet, nous sommes généralement plus prompts, dans le cadre d'une recherche, à nous demander si nous voulons acquérir des croyances sur un certain sujet plutôt que de chercher à acquérir la croyance que *p*. Ceci permet de répondre à l'objection selon laquelle nous avons rarement le réflexe d'évaluer quelles sont nos raisons pratiques de croire une certaine proposition spécifique dont la formule est *de re*. A contrario, les raisons épistémiques portant sur l'inventeur de la théorie du phlogistique ne semblent pas être capables d'indiquer quelle réponse est à attendre d'une question de forme *de dicto* telle que « Devrais-je avoir des croyances correctes quant à qui a inventé la théorie du phlogistique? ». Les raisons épistémiques peuvent indiquer quelles sont les croyances correctes, mais elles ne semblent pas, à elles seules, expliquer pourquoi nous devrions les avoir. Ceci semble être un avantage insoupçonné de la position pascalienne sur ses adversaires.

Notons également au passage que la position pascalienne, puisqu'elle se base sur les raisons pratiques d'acquérir des croyances via notre contrôle indirect sur elles, permet de rendre compte du caractère occasionnellement imprévisible des croyances dont nous aurons la responsabilité. Lorsqu'un agent mène une enquête et amasse des données probantes au sujet d'une certaine question, il est rare qu'il envisage son entreprise comme étant une réponse à ses raisons pratiques d'acquérir une certaine croyance spécifique sous la forme *de re*. D'un point de vue phénoménologique, lorsque nous nous posons une question de la forme *de re* quant à si nous devons avoir une croyance, nous portons instinctivement les raisons épistémiques à notre conscience, ce qui nous dépouille de notre pouvoir de répondre à nos raisons pratiques. En nous posant une question *de re*, nous avons tendance, pour ainsi dire, à nous glisser sous le pouvoir impérieux des raisons épistémiques. Ceci me laisse penser que le lieu propice de la normativité de la croyance est usuellement celui des attitudes doxastiques énoncées sous la forme *de dicto*. Par exemple, supposons que vous cherchez à acquérir des informations quant aux changements climatiques. Vraisemblablement, au début de votre enquête, vous n'avez pas l'objectif de croire que les changements climatiques sont vastement causés par les humains. Bien plutôt, vous avez plutôt des objectifs pratiques d'acquérir une croyance formulée comme étant *de dicto* : vous avez l'objectif d'acquérir la croyance correcte quant à la source principale des changements

climatiques. La distinction *de re* et *de dicto* permet de rendre compte du fait que les agents peuvent avoir des raisons pratiques pour acquérir des croyances dont le contenu n'est pas déjà révélé au début de l'enquête. De plus, il est également opportun de rappeler ceci : la solution pascalienne est largement une proposition au sein de l'éthique de la croyance basée sur un modèle d'éthique des conséquences.⁴¹⁰ Ceci veut dire qu'une attention particulière doit être accordée aux conséquences prévisibles et imprévisibles de nos gestes. Usuellement, nous ne sommes pas blâmables pour les conséquences imprévisibles de nos gestes. Similairement, le fait que nous soyons responsables de certaines de nos croyances en vertu du fait qu'elles résultent de nos actions ne veut pas dire que nous sommes responsables de *chacune* des croyances qui résultent de nos actions. À titre d'exemple, si vous amorcez une recherche sérieuse sur les changements climatiques, mais que, au détour d'une allée de la bibliothèque, vous surprenez un ami dévorant la *Phénoménologie de l'Esprit*, vous n'êtes pas responsable de la croyance que vous venez d'acquérir. La croyance que vous avez un ami qui aime lire Hegel est le résultat imprévisible de votre décision d'amorcer une recherche en bibliothèque sur les changements climatiques. A contrario, le fait de croire que les changements climatiques sont causés par *x* est une croyance prévisible d'une telle enquête. Mon objectif n'est pas ici de décrire précisément ce qui fait qu'une croyance est prévisible alors qu'une autre ne l'est pas. Vraisemblablement, le caractère prévisible d'une croyance varie d'un agent à l'autre en fonction de ses capacités cognitives, de l'environnement dans lequel il se trouve, de la familiarité du sujet sur lequel l'agent forme une croyance, etc. Il suffit pour mon propos de noter que, comme pour d'autres théories qui prennent au sérieux la notion de conséquence pour des actions, la solution pascalienne ne défend pas que l'agent est responsable de *toutes* les croyances qui résultent de des actions. En effet, pour éviter des cas de figure contre-intuitifs, la responsabilité de l'agent à l'endroit de ses croyances est réservée aux croyances prévisibles de ses actions.

4.4.3 Justification, rationalité et autres concepts normatifs en épistémologie

J'aimerais terminer cette section avec une dernière objection définitivement plus vague que les autres. Il est tout à fait possible que, malgré que vous soyez convaincu par mes arguments

⁴¹⁰ Position également partagée par Robert Audi. Voir : Audi, Robert (2008). The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue. *Synthese* 161 (3). pp. 403-418.

à l'effet que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives, vous considérez tout de même que de nombreux concepts en épistémologie sont intrinsèquement normatifs. Par exemple, les concepts de justification et de rationalité semblent irréductiblement normatifs, en ce sens que leur « saveur » normative ne s'explique pas en vertu d'un autre concept dont ils dépendraient.⁴¹¹ Dans un article non publié, mais cité par Benjamin Kiesewetter⁴¹², Naddem Hussain met de l'avant la situation suivante : dans le cadre de discussions théologiques avec des amis musulmans, Hussain rapporte que cesdits amis croient en l'existence de Dieu même s'ils reconnaissent qu'ils n'ont pas de raisons épistémiques suffisantes pour cette croyance.⁴¹³ Lorsqu'il déclare qu'il s'agit là d'une croyance irrationnelle, Hussain ainsi que ses amis comprennent que le terme est employé comme étant une forme de critique de la croyance religieuse tenue par ses amis musulmans. Hussain nous invite toutefois à imaginer une variation sur la discussion en question : lors de la discussion avec ses amis, Hussain déclare « Je pense que vous êtes irrationnels, mais je ne l'entends pas comme une critique. Je ne pense pas qu'il y ait quoi que ce soit de mal avec le fait d'être irrationnel ». La réponse qui viendrait très certainement à cette remarque prendrait une forme similaire à « Si vous croyez qu'il n'y a rien de mal avec nous, cessez de nous qualifier d'irrationnels ».⁴¹⁴ Ceci exemplifie le fait que dire d'une personne ou d'une croyance qu'elle est irrationnelle est intrinsèquement une forme de critique. Ceci heurte la position que j'ai défendue jusqu'alors, à savoir, que les raisons épistémiques ne sont pas normatives et que, par conséquent, un agent qui adopte une croyance irrationnelle n'est pas nécessairement blâmable.

Je ne cacherai que cette objection m'apparaît comme l'une des plus porteuses jusqu'à présent. J'admettrai également que je n'ai pas de réponse directe pour y faire face. Toutefois, faute de mieux, j'aimerais présenter ici un argument métaphilosophique pour expliquer ce genre de contradiction. Appelons cet argument « l'argument du désespoir », puisqu'il cherche à établir

⁴¹¹ Cette position est défendue par Stephen Grimm. Voir : Grimm, Stephen R. (2009). *Epistemic Normativity*. dans Adrian Haddock, Alan Millar & Duncan Pritchard (eds.), *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press. p. 243.

⁴¹² Kiesewetter, Benjamin (2017). *The Normativity of Rationality*. Oxford: Oxford University Press. p. 38-39.

⁴¹³ Certains auteurs ont soutenu que le trait essentiel de la foi est justement qu'il s'agit d'une croyance qui n'est pas soutenu par des données probantes. Voir : Nayding, Inga (2011). *Conceptual Evidentialism*. *Pacific Philosophical Quarterly* 92. p. 39-65.

⁴¹⁴ Hussain, Nadeem J. Z. (2007). *The requirements of Rationality*. Non publié, Université Stanford, août 2007, version 2.4.

que certaines thèses philosophiques ne seront jamais sans objection crédible et que, conséquemment, cela justifie de désespérer que l'on puisse trouver des théories philosophiques sans faille.⁴¹⁵ Dans le cas qui nous concerne, l'argument du désespoir a pour dessein de réduire nos attentes quant à la possibilité de positions philosophiques qui pourraient répondre à toute objection imaginable.

L'argument du désespoir requiert de concéder quelques prémisses que j'espère suffisamment intuitives pour qu'elles n'aient pas besoin de défenses étendues. Premièrement, j'aimerais soutenir que nombre des concepts les plus fondamentaux à l'œuvre dans les expériences de pensées en philosophie, ainsi que les intuitions quant à leur utilisation correcte ne sont pas inventés par les philosophes individuels, mais sont bien plutôt hérités des institutions langagières. Nous héritons des concepts et des intuitions éventuellement utilisés en philosophie via notre éducation et notre apprentissage du langage.⁴¹⁶ À titre d'exemple, nous apprenons graduellement les circonstances en vertu desquelles certains objets peuvent être qualifiés d'« irrationnel », ce qui nous pousse à une maîtrise adéquate du terme, éventuellement appelée à se raffiner. Les intuitions que nous avons quant aux utilisations correctes du terme « irrationnels » sont donc tributaires de notre apprentissage du terme, qui est en retour tributaire de l'évolution du terme au sein de notre langage. La deuxième prémisse que j'aimerais présenter est que rien ne laisse croire que l'évolution du langage suit un cheminement garantissant des intuitions cohérentes quant à l'usage correct de divers termes conceptuellement interreliés.⁴¹⁷ La raison en est que notre langage suit vraisemblablement une évolution répondant à des besoins hautement pragmatiques, ainsi qu'à des accidents de parcours. Un terme peut évoluer de telle manière que les conditions d'utilisation correcte du terme changent à un point tel que l'usage jadis harmonieux d'un terme avec certaines intuitions se brise et engendre des incohérences dans le développement de nos théories philosophiques. Pour le dire autrement, si l'usage correct d'un mot renvoie à un ensemble de règles, et si l'évolution d'un terme fait admettre à cet ensemble

⁴¹⁵ Également, au moment d'écrire ces lignes, j'étais soumis à un cercle de lecture portant sur la Grammatologie de Derrida. Il faut donc excuser la tournure mélodramatique que porte le nom de cet argument.

⁴¹⁶ « Une signification d'un mot est un mode d'emploi du mot. Car elle est ce que nous *apprenons* lorsque le mot est incorporé dans le langage. » Nous soulignons. Voir : Wittgenstein, Ludwig (2016). *De la certitude*. Paris : Gallimard. p. 31.

⁴¹⁷ « *Symbols grow*. They come into being by development of out of other signs, particularly from icons, or from mind signs partaking of the nature of icons and symbols. ». Nous soulignons. Peirce, Charles S. (1931). « Elements of Logic » dans *Collected Papers*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press. p. 302.

de règles de nouvelles règles, il est concevable que certaines règles qui constituent cet ensemble peuvent être occasionnellement incohérentes entre elles.

Je vais offrir un exemple d'application de l'argument du désespoir au problème du scepticisme radical. L'objectif ici n'est pas de résoudre ce durable problème philosophique en quelques lignes, mais de montrer comment cet argument offre un regard nouveau sur de vieux problèmes.⁴¹⁸ Lorsque nous apprenons l'usage du terme « connaissance », deux phénomènes nous sont inculqués : premièrement, que nous savons des choses sur le monde extérieur et, deuxièmement, que si vous savez que A, et que A est incompatible avec B, alors vous savez que B n'est pas le cas (bref, le principe de clôture). Maintenant, prenons l'argument par l'ignorance, qui fut probablement le plus important argument en faveur du scepticisme radical. La formulation suivante est celle qui semble avoir acquis un certain consensus en ce qui a trait à sa présentation de l'argument par l'ignorance. Elle est notamment systématiquement reprise par Anthony Brueckner⁴¹⁹ et Michael Bergmann⁴²⁰:

1. $[S_A(p) \wedge S_A(sk \rightarrow \neg p)] \rightarrow S_A(\neg sk)$
2. $S_A(sk \rightarrow \neg p)$
3. $\neg S_A(\neg sk)$
- C. $\neg S_A(p)$

Où $S_A(p)$ signifie « A sait que p », « p » est le contenu propositionnel d'une croyance portant sur le monde extérieur obtenu par les sens de l'agent et « sk » est un scénario sceptique, comme le fait d'être placé dans une cuve ou d'être la victime d'un malin génie.⁴²¹ En résumé, puisque vous ne savez pas que vous n'êtes pas victime d'un malin génie, vous ne savez pas que

⁴¹⁸ Ceci n'est pas sans rappeler les considérations métaphilosophiques soulevées par Peter Unger comme approche pour expliquer les divergences quant à la force du scepticisme radical. Unger, toutefois, se limite aux questions du caractère contextuel ou invariable du langage plutôt que l'évolution tarabiscoté des termes employés comme je le fais ici. Voir : Unger, Peter (1984). *Philosophical Relativity*. Oxford University Press.

⁴¹⁹ Brueckner, A., (2010). Terms of Envatment (with Jon Altschul). *Essays on Skepticism*, Oxford, Oxford University Press. p. 174-176.

⁴²⁰ Bergmann, M., (2011). Evidentialism and the Great Pumpkin Objection. dans *Evidentialism and its Discontent*, ed. Trent Dougherty, Oxford, Oxford University Press. pp. 123-134.

⁴²¹ J'ai ailleurs eu l'occasion d'élaborer sur ce que constituait précisément un scénario sceptique. Voir : Montplaisir, Samuel (2013). *New Terms of Envatment*. Ithaque, 12. p.77-87.

les propositions que vous croyez sur le monde extérieur (propositions que vous savez être incompatibles avec le fait d'être victime d'un malin génie) sont vraies.

Si l'argument par l'ignorance a suscité une si large littérature depuis Descartes, c'est principalement en vertu de son caractère hautement intuitif. Rien ne semble nous indiquer, au premier abord, que nous ne sommes pas dans un scénario sceptique. Comment pouvons-nous savoir que nous ne sommes pas dans l'un de cesdits scénarios? Rien dans notre expérience ne nous permet de distinguer le fait d'être dans un scénario sceptique du fait que nous ne sommes pas dans un tel scénario. L'argument du désespoir, au lieu d'y voir un argument à contrecarrer, y voit la conséquence naturelle du principe de clôture poussé à son extrême. Nous nous retrouvons donc avec un concept – celui de connaissance – dont l'usage est si commun qu'il est intuitif de penser que nous pouvons correctement l'utiliser pour décrire nos croyances quant à des propositions portant sur le monde extérieur. Simultanément, ce concept incorpore un principe d'utilisation – le principe de clôture – dont l'analyse poussée révèle qu'il est difficile d'appliquer le concept de connaissance aux propositions du monde extérieur. Naturellement, une telle conséquence sceptique n'était pas prévisible lors de l'émergence du concept de connaissance ni dans ses utilisations usuelles. Une analyse des conséquences poussées quant aux principes d'utilisation du concept de connaissance dévoile éventuellement des usages et des intuitions quant à son utilisation qui sont, en somme, incompatibles entre elles. Notons, ce n'est pas donner ici raison à la position sceptique : l'argument du désespoir reconnaît que les non-sceptiques font un usage du terme connaissance qui est soutenu par des intuitions justes et héritées de notre apprentissage habituel du terme. Seulement, l'évolution du terme et les conséquences de son analyse au sein de l'entreprise philosophique montrent d'irréductibles incohérences quant à ses conditions d'utilisations, certaines favorisant la position sceptique, d'autres la position anti-sceptique.

Dans le cas du terme « irrationnel », il y a lieu de penser que le terme a évolué de telle sorte que son sens s'accompagne d'une impression de critique intrinsèque. Prenons quelques exemples. Dans la *Somme théologique*, Saint Thomas d'Aquin exprime le fait qu'il est exigé des mortels de croire en Dieu, même si ce faisant, ils contreviennent et dépassent les facultés de la raison :

« La nature raisonnable au contraire, en tant qu'elle connaît la raison universelle de bien et d'être, se trouve ordonnée immédiatement au principe universel de l'existence. La perfection de la créature douée de raison consiste donc, non pas seulement en ce qui convient à cette créature selon sa nature, mais aussi en ce qui lui est accordé par une certaine perfection surnaturelle venant de la bonté divine. Aussi avons-nous dit plus haut que l'ultime béatitude de l'homme consiste dans une vision surnaturelle de Dieu. A cette vision il est sûr que l'homme ne peut parvenir s'il ne se met à apprendre à l'école même de Dieu, selon ce texte en S. Jean (6, 45) : "Quiconque prête l'oreille au Père et a reçu son enseignement vient à moi.", Mais l'homme n'entre pas tout d'un coup dans cet enseignement, mais progressivement, selon le mode de sa nature. Quiconque, d'ailleurs, se met à apprendre ainsi doit nécessairement commencer par croire, pour se trouver en état de parvenir à la science parfaite ; le Philosophe le dit : "Si l'on veut apprendre il faut croire." De là vient que, pour être en état de parvenir à la vision parfaite de la béatitude, l'homme doit auparavant croire Dieu, comme un disciple croit le maître qui l'enseigne. »⁴²²

Quelques lignes plus loin, Saint Thomas d'Aquin ajoute « La foi perçoit les attributs invisibles de Dieu d'une façon plus élevée et en plus grand nombre que ne fait la raison naturelle lorsqu'elle remonte des créatures à Dieu. »⁴²³ Dans ce passage, Saint Thomas d'Aquin explicite une attitude qui contraste largement avec celle des amis de Hussain. Au lieu de voir le qualificatif d'irrationnel, lorsqu'appliqué à une croyance, comme étant une critique, on nous présente une vive défense de la foi comme croyance dépassant la raison naturelle. Comme nous le montre la pérennité de la tradition thomiste, une telle conception de la rationalité et de l'irrationnalité fit école. Il serait aisé ici de faire intervenir d'autres auteurs tels que Saint Augustin⁴²⁴ ou Kierkegaard⁴²⁵. L'objectif ici n'étant pas de remettre en question les intuitions des amis de Hussain quant à l'utilisation correcte du terme « irrationnel », il convient néanmoins d'apprécier à quel point ce terme a évolué, comme d'autres termes du langage. Pour ainsi dire, l'acquisition d'une impression normative intrinsèque au terme « irrationnel » sous forme de critique semble avoir résulté d'une évolution du terme en question.

⁴²² Thomas d'Aquin. (2009). *Somme théologique* IIa IIae q.2 a.3. Trad. Terrier [consulté en ligne sur <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>]

⁴²³ *Idem*.

⁴²⁴ « Préférant désormais pour cela la doctrine catholique, je sentais que, chez elle, il était demandé avec plus de mesure et sans aucun désir de tromperie, de croire ce qui n'était pas démontré - soit qu'il y ait eu démonstration, mais pour quelqu'un qui ne l'aurait pas comprise, soit qu'il n'y ait pas eu de démonstration [...] ». Voir : S. Augustin, *Confessions* VI, 5, 7: CCL 27, pp. 77-78.

⁴²⁵ « Celui donc, qui veut prouver l'existence de Dieu [...] il prouve, à défaut de cela, quelque chose d'autre, quelque chose qui, parfois, n'a même pas besoin d'une preuve, et en tout cas quelque chose qui n'est pas mieux prouvé » Sören Kierkegaard. (1969) *Riens philosophiques*. Gallimard. Trad. Ferlov & Gateau. p. 105-106.

Toutefois, le fait que le terme « irrationnel » ait évolué de la sorte n'implique pas que les autres concepts intimement liés au terme « rationalité » aient évolué de la même manière afin d'harmoniser nos intuitions entre elles. Par exemple, le fait que les raisons épistémiques ne soient pas des raisons normatives en vertu du fait qu'elles ont un effet sur les agents qui sont hors de leur contrôle semble heurter l'intuition que le terme irrationnel est intrinsèquement normatif. Le terme « irrationnel » ou « justifié » est fort possiblement normatif au-delà de ce que la position pascalienne peut expliquer. Est-ce un travers de la position pascalienne? La réponse est non. Le problème à l'œuvre ici résulte fort probablement du fait que le langage n'a pas été « pensé » pour l'activité philosophique. Notre langage, pour ainsi dire, n'est pas aussi cohérent que ce à quoi aspire la philosophie, qui explore fréquemment les limites de nos langages naturels.⁴²⁶

Est-ce que l'argument du désespoir constitue un constat d'échec pour la position que j'ai jusqu'alors défendue? Oui et non. Oui, en ce sens que l'argument admet des objections légitimes auxquels la position pascalienne n'a pas de réponse. Toutefois, ce n'est pas à dire que l'élaboration des théories philosophiques est une entreprise vaine, ou que nous ne pouvons pas espérer qu'une thèse philosophique ait une meilleure force explicative que ses compétitrices. Même avec des accroc, une théorie philosophique peut aspirer à un pouvoir explicatif maximal concernant diverses intuitions même si cette théorie ne bénéficie pas d'un pouvoir explicatif absolu.⁴²⁷ Pour ainsi dire, la position pascalienne possède, à mon humble avis, des avantages si importants sur ses théories compétitrices qu'elle doit être considérée comme une position hautement crédible en éthique de la croyance : si elle ne bénéficie pas d'un pouvoir explicatif absolu eu égard à nos intuitions, chose potentiellement impossible selon l'argument du

⁴²⁶ Dans *De l'existence à l'existant*, Emmanuel Levinas écrit « C'est pourquoi la question de l'être : *qu'est-ce que l'être?* n'a jamais comporté de réponse. L'être est sans réponse. [...] Si la philosophie est la question de l'être – elle est déjà assomption de l'être. Et si elle est plus que cette question c'est qu'elle permet de dépasser la question et non pas d'y répondre. » Ici, Levinas m'apparaît toucher à une composante importante de certaines des meilleures théories philosophiques. Il m'appert que les meilleures théories philosophiques (ou, à tout de moins, les plus intéressantes) sont fréquemment des théories qui ne répondent pas à des questions (ou à des objections), mais qui permettent de les dépasser en expliquant pourquoi ces questions sont sans réponse. Pour la référence à Levinas, voir : Levinas, Emmanuel (2004). *De l'existence à l'existant*. Vrin. 2^e ed. p. 28.

⁴²⁷ Voilà la raison pour laquelle j'ai opté au début de cette recherche pour offrir une « explication philosophique » plutôt qu'un argument choc, pour reprendre les termes de Robert Nozick.

désespoir, elle bénéficie potentiellement d'un pouvoir explicatif maximal et supérieur à celui de ses adversaires, eu égard à nos intuitions.

4.5 Retour sur le quatrième chapitre

Quelques mots pour conclure. Dans ce chapitre, j'ai déployé des arguments positifs à l'effet que les raisons pratiques sont les seules raisons normatives de croire. Ceci passait principalement par une attaque en règle contre le statut normatif des raisons épistémiques. Deux groupes d'arguments ont été présentés en vue de cet objectif. Le premier concernait notre capacité à exercer un contrôle sur l'effet qu'a sur nous la possession de raisons épistémiques. Le deuxième portait sur la croyance comme un état qui répondait adéquatement aux raisons pratiques, contrairement aux raisons épistémiques. Ceci, je l'espère, a remis au centre de nos considérations une éthique des conséquences, où les croyances sont vues comme les résultats de nos actions, elles-mêmes motivées par les raisons pratiques. Par suite, ces considérations sur notre contrôle indirect sur nos croyances (le seul que nous possédions) a permis d'expliquer clairement la position que je défends, inspirée de la position historiquement suggérée par Blaise Pascal. Cette position pascalienne non seulement cadre avec les arguments tout juste présentés, mais il a des conséquences appréciables quant à d'autres questions liées à la normativité de la croyance. Ces conséquences, portant sur la thèse de l'incommensurabilité des raisons épistémiques et pratiques et sur l'autonomie mentale, m'apparaissent constituer en soi une preuve de la crédibilité de la position pascalienne. Finalement, j'ai abordé les dernières critiques d'importance qui pouvaient être déployée contre ma position et qui n'avaient pas déjà été explicitement abordées au cours des précédents chapitres. J'espère avoir ainsi établi la position pascalienne comme étant une position hautement crédible dans l'horizon des théories déployées au sein de l'éthique de la croyance.

CONCLUSION

Nous sommes à quelques pas de mettre fin à cette recherche portant sur la normativité de la croyance. Il convient de faire un retour sur les éléments les plus essentiels de notre enquête afin de mettre les choses en perspective. Nous avons abordé dans l'introduction la question lancée par Roderick Firth en 1959 sur ce que devrait croire, en un sens normatif, la femme qui découvre du rouge à lèvres sur le col de son mari. Suite à notre recherche, nous sommes capables de dire que cette question est vraisemblablement sans réponse. Lorsque la jeune femme découvre les données probantes en question, elle formera automatiquement la croyance que son mari a une relation extraconjugale. En un sens donc, il existe une réponse à la question « qu'est-ce que devrait croire la femme? » si le terme « devrait » est compris en un sens prédictif. Si nous faisons une prédiction sur ce que la femme devrait croire, alors il semble que nous pouvons répondre que, toute chose étant égale par ailleurs, elle devrait croire ce qu'indiquent les données probantes qu'elle a découvertes. Toutefois, au moment où elle prend conscience de la présence du rouge à lèvres sur le col de chemise, l'agent en question n'a plus prise sur les éléments qui mènent à la formation de la croyance et qui font appel à son agentivité. La découverte du rouge à lèvres ne s'est pas produite suite à une recherche menée par l'agent, ni à une suite d'actions mentales conscientes que l'agent aurait entreprises dans le but d'acquérir une croyance sur le sujet en question. Ainsi, puisque la croyance qui sera produite au contact des données probantes ne fait pas appel à l'agentivité de l'individu, et puisque cette dernière ne peut pas choisir de suivre les raisons pratiques qu'elle aurait de ne pas croire que son mari a une relation extraconjugale, il appert qu'il n'y a pas de réponse à la question « qu'est-ce que devrait croire, au sens normatif, la femme lorsqu'elle découvre le rouge à lèvres? » La conclusion de cette recherche offre donc une analyse crédible à ce genre de questions qui ont fait la marque de l'éthique de la croyance.

Rappelons les éléments qui motivaient notre recherche. Premièrement, il existe une curiosité à expliquer quant à nos attitudes à l'endroit de nos croyances. Malgré le fait que nous n'avons pas de contrôle direct sur nos croyances, nous portons fréquemment jugement sur nos croyances et les croyances d'autrui. Des expressions telles que « Tu n'aurais pas dû croire ceci »

sont monnaie courante. Or, notre usage du blâme est usuellement réservé aux choses sur lesquelles nous avons un contrôle, comme nos actions. Face à cet apparent accroc entre des intuitions conflictuelles, de nombreuses solutions et façons de concevoir notre responsabilité quant à nos croyances ont émergé dans les dernières décennies. Parallèlement, le fait que les raisons épistémiques et les raisons pratiques soient vues comme deux types de raisons possibles pour les croyances engendre ses propres complications. Le conflit entre les raisons portant sur la vérité de la croyance et son caractère prudentiel (ou moral) ne connaît pas de solution facile, ce qui laisse planer un doute quant à la possibilité d'avoir des jugements *tout bien considéré* à l'endroit des croyances que nous devrions avoir. Ces divers facteurs font de la question « qu'est-ce que nous devrions croire? » une question hautement épineuse dont la réponse se perd dans un labyrinthe de haies.

Ma propre solution cherche à couper au travers de ce labyrinthe en portant notre attention sur des considérations proprement métaéthiques. Si l'éthique en général est tributaire et se nourrit de certaines positions développées au sein de la métaéthique, un lieu propice à la recherche de solutions aux problèmes soulevés dans le domaine de l'éthique de la croyance pourrait être celui d'une métaéthique de la croyance. Il a été mon pari qu'une attention particulière devait être portée aux questions de contrôle, de réceptivité aux raisons et aux statuts normatifs des conséquences prévisibles de nos actions. Naturellement, ces sujets ont été explorés par de nombreux auteurs au sein de l'éthique de la croyance. Toutefois, plusieurs confusions et un manque d'attention à des distinctions essentielles ont parfois manqué. Parmi les plus importantes, notons les distinctions entre la croyance et l'attitude d'acceptation, ainsi que la distinction entre les raisons normatives et raisons explicatives. Cette dernière distinction est, à mon sens, la clef de nouvelles voies permettant de résoudre les problèmes en éthique de la croyance. En prenant comme hypothèse que les raisons épistémiques appartiennent aux raisons explicatives de croire alors que les raisons pratiques appartiennent aux raisons normatives de croire, nous obtenons une théorie nuancée où se fondent des perspectives naturalistes et normatives quant aux croyances. Cette voie, sans être entièrement nouvelle, n'est pas suffisamment explorée dans la littérature en général. L'originalité de ma recherche, si j'ose dire, renvoie donc à l'élaboration d'arguments nouveaux pour une position largement négligée.

Au cours du premier chapitre, nous avons veillé à ces distinctions. Nous avons premièrement ciblé l'objet de notre recherche, la croyance, en la distinguant d'autres attitudes propositionnelles. Ceci nous a permis de cerner certains traits caractéristiques de la croyance, en plus d'explicitier les diverses façons dont la croyance peut être entendue. Suivant cela, nous avons exploré quelques concepts normatifs afin de mieux saisir la direction que devait prendre cette recherche. À terme, ceci nous a permis de centrer la discussion autour des concepts déontiques de raison et d'obligation, menant également à la distinction entre raison normative et explicative.

Une fois ces concepts élémentaires adéquatement établis, nous avons abordé une séquence de positions cherchant à établir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. Le deuxième chapitre fut donc l'occasion de débiter notre travail de débroussaillage quant à ces diverses théories en débutant par le débat sur la « cible de la croyance ». Comme je l'ai montré, l'attribution d'une « cible » à la croyance, que cette cible provienne d'une conception évolutionnaire de notre appareil psychologique, ou d'une élaboration de la façon dont nous devons comprendre le principe de charité interprétative, ne suffit pas à attribuer aux agents eux-mêmes l'objectif d'avoir des croyances vraies. Nous avons donc poursuivi avec des théories aléthiques qui portent une attention particulière à l'involontarisme doxastique, la position soutenant que les croyances ne sont pas sous le contrôle direct de la volonté. Ces théories ont fait usage de concepts comme l'attribution du terme normatif faible « correct » aux croyances, l'usage du statut épistémiquement positif des croyances vraies, des obligations liées au rôle de croyant que nous sommes naturellement invités à endosser et du contenu normatif de nos traits de caractère. Ces diverses positions, cependant, ne parviennent pas à établir que nous devrions croire ce qu'indiquent les données probantes. Bien au contraire, ces théories font face soit à des objections décisives à leur endroit, soit doivent maintenir leur position aléthique en faisant appel aux avantages pratiques qu'un agent possède en maximisant ses croyances vraies et en minimisant ses croyances fausses. Par suite, nous nous sommes attardés à des positions plus robustes qui font usage de la distinction entre les raisons relatives au contenu et raisons relatives à l'état (fréquemment nommées raisons de « bons » et « mauvais » types). J'ai soulevé plusieurs objections quant aux conclusions normatives que nous pouvons espérer tirer d'une telle distinction, plus particulièrement lorsque nous portons notre attention sur la justification

de nos activités en fonction de l'un ou l'autre type de raisons à l'instant distingués. Ma conclusion est que les raisons relatives au contenu n'ont pas de statut normatif privilégié, eu égard aux raisons relatives à l'état. Finalement, notre deuxième chapitre s'est arrêté sur des considérations auxiliaires aux débats liés à la distinction entre raisons relatives au contenu et relatives à l'état. La plus importante d'entre elles concerne la thèse de l'incommensurabilité des raisons. J'ai montré que la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire, telle qu'elle fut proposée par Richard Feldman, menait à des résultats hautement contre-intuitifs. Par la suite, j'ai soutenu que les méthodes de comparaisons entre les raisons épistémiques et pratiques de croire font également face à des problèmes qui me laissent penser que la thèse de l'incommensurabilité est basée sur d'excellentes intuitions qu'il faudrait conserver en offrant une thèse de l'incommensurabilité alternative. Ceci fut pour moi l'occasion d'offrir une première ébauche quant aux rôles que jouent les raisons épistémiques et pratiques au sein de la position pragmatique que je favorise. Cette discussion fut également l'occasion de discuter du pouvoir motivationnel des divers types de raisons à l'œuvre, discussion que nous avons poursuivie au troisième chapitre.

Le troisième chapitre fut donc l'occasion d'élaborer sur les faillites des théories présentées au deuxième chapitre, en plus de poursuivre sur notre critique des positions défendant qu'il faut croire ce qu'indiquent les données probantes, indépendamment de ce que favorisent les raisons pratiques de croire. La première section de ce chapitre portait sur le volontarisme doxastique, la position selon laquelle nous avons essentiellement la même sorte de contrôle sur nos croyances que sur nos actions. J'ai soutenu que les positions volontaristes souffrent généralement de ne pas établir suffisamment la distinction entre la croyance et l'attitude d'acceptation. Ce débat nous a néanmoins permis de nous tourner vers un concept d'importance pour une métaéthique de la croyance, à savoir, la notion de contrôle. Plus encore, ces questions nous ont permis de revisiter l'argument motivationnel afin de montrer qu'il repose sur une confusion entre ce qui est normatif et ce qui est simplement descriptif. Sur la base de la notion de contrôle, donc, nous avons poursuivi notre exploration des positions aléthiques en examinant les positions émergentes du « compatibilisme doxastique ». À cet effet, nous avons retracé le développement du compatibilisme dans le cadre des débats sur le libre arbitre afin d'examiner à la fois les avenues possibles du compatibilisme doxastique, mais également les critiques qui

ont été soulevées contre les positions compatibilistes traditionnelles. Malheureusement, ces positions rencontrent elles-mêmes des défis importants quant à l'établissement d'une responsabilité « directe » des agents, eu égard à leurs croyances. Parallèlement, le cas de notre responsabilité quant à d'autres attitudes mentales tend à indiquer qu'une responsabilité indirecte est une option hautement viable. Ceci semble être le cas, par exemple, des émotions. C'est sur la base de cette intuition que j'ai amorcé le dernier chapitre de cette recherche. Toutefois, avant d'aller plus de l'avant, il convenait de traiter d'un dernier parallèle possible entre les croyances et les actions, à savoir, la possibilité d'entretenir des croyances akratiques. Ce parallèle est important puisque les actions akratiques sont fréquemment vues comme le locus privilégié d'attitudes réactives, comme le blâme. J'ai néanmoins montré que si d'aventure les croyances akratiques étaient possibles, elles ne justifiaient pas le blâme à l'endroit de l'agent qui entretient une croyance dite akratique.

Ceci nous porte au dernier chapitre de cette thèse. À ce point-ci de ma recherche, j'estime avoir soulevé suffisamment de doutes quant aux diverses positions jusqu'alors présentées pour que les options pragmatistes soient à considérer. Mon dernier chapitre cherche donc à établir positivement une position ultra-pragmatiste qui refuse de considérer les raisons épistémiques comme étant des raisons normatives de croire. La première, et plus longue, section de ce chapitre a proposé deux arguments contre le fait que les raisons épistémiques sont des raisons normatives de croire. Ceci nous laisse avec deux options pour rendre compte des jugements normatifs à l'endroit des croyances. Soit nous devons adopter une théorie de l'erreur et expliquer pourquoi nous portons des jugements normatifs à leur endroit, même s'ils sont faux, soit nous expliquons la responsabilité des croyances indirectement en faisant appel aux raisons pragmatiques. Mon engagement à l'endroit de la justesse de nos intuitions quant aux jugements normatifs sur les croyances m'a poussé à explorer la position pragmatiste pour une telle solution. Puisque mes arguments contre la normativité des raisons épistémiques reposent partiellement sur notre capacité à choisir de suivre les raisons normatives, ma position doit admettre que le même type d'argument peut être déployé contre certaines raisons pragmatiques. Ceci réduit les raisons pragmatiques pouvant motiver l'acquisition d'une croyance à un sous-ensemble de raisons qui permet d'éviter les écueils soulevés par l'argument motivationnel. Ma position, inspirée de certains des éléments les plus novateurs de la philosophie de Blaise Pascal, possède

d'intéressantes conséquences quant à d'autres débats présents dans la littérature de l'éthique de la croyance. Premièrement, elle permet d'harmoniser nos intuitions les plus fortes quant à la crédibilité de la thèse de l'incommensurabilité et, deuxièmement, elle offre une base pour l'établissement d'une théorie de l'autonomie mentale qui suit naturellement les théories de l'autonomie développée dans le cadre des actions. La dernière section de ce chapitre portait sur les dernières objections qui pourraient être soulevées contre ma position et qui n'avaient pas déjà été préalablement discutées dans le cadre des chapitres précédents. Ainsi donc, j'ai eu l'occasion de répondre aux objections basées sur le principe de transparence et ancrée dans le caractère intrinsèquement normatif des concepts de justification et de rationalité. Ma conclusion est que la position que je défends n'a pas le luxe d'être capable de répondre à toutes les objections qui peuvent être soulevées contre elle, toutefois, il ne devrait pas être espéré que les théories philosophiques qui ont recours aux intuitions doivent être nécessairement capables de répondre à toutes les objections possibles. La crédibilité d'une théorie philosophique devrait être évaluée à l'aune de si elle est capable de rassembler et d'expliquer un maximum d'intuitions pertinentes, pas qu'elle soit capable d'expliquer *toutes* les intuitions qui portent sur son objet.

Ma prétention lors de cette recherche n'est pas d'établir la position pascalienne comme étant l'aboutissement ultime des débats continus en éthique de la croyance. Ma prétention est bien plus humble : jeter un doute – peut-être même un doute considérable – sur les théories qui soutiennent que nous devrions, au sens normatif du terme, croire ce qu'indiquent les données probantes et, plus encore, offrir une défense de la position pascalienne qui lui offre une crédibilité qu'elle tardait à atteindre jusqu'alors. À ce dessein, donc, je n'espère pas avoir convaincu mon lecteur ou ma lectrice de la véracité de la position pascalienne. Moi-même je ne crois pas qu'elle ne serait pas éventuellement appelée à être dépassée, si d'aventure même elle devait attirer l'attention qu'elle m'apparaît mériter. Ce que j'espère, toutefois, c'est d'avoir convaincu mon lecteur ou ma lectrice qu'une position pragmatiste comme celle que j'ai défendue est crédible, hautement crédible même, et mérite ainsi une considération sérieuse.

La position que j'ai défendue, à savoir, que seules les raisons pragmatiques peuvent être des raisons normatives de croire, mène également à quelques nouveautés à l'extérieur des débats sur l'éthique de la croyance qui méritent d'être soulignées. Outre l'application de l'argument du désespoir développé à la section 4.3.3 à d'autres débats en philosophie et en métaphilosophie,

il est important de considérer que mon argument principal, à savoir que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives de croire, a le potentiel de s'appliquer à la normativité d'autres attitudes. Prenons, par exemple, l'application de cet argument à une « éthique de la colère ». Dans quelles circonstances est-ce qu'un agent devrait, au sens normatif du terme, être en colère? Selon la ligne d'arguments que j'ai développée, il est important de distinguer les raisons explicatives et normatives pour le sentiment de colère. Certaines choses provoquent un sentiment de colère d'une telle sorte qu'elles échappent au contrôle de l'agent. Les cas de flagrantes injustices nous poussent à la colère sans qu'il soit en notre pouvoir de former volontairement et directement le sentiment de colère sur la base de ces raisons. Toutefois, il arrive occasionnellement que la formation, le maintien et l'apaisement de la colère soit sous notre contrôle indirect. Des exercices de relaxation ou même des thérapies sont les moyens qui sont réellement à notre disposition pour prendre (indirectement) contrôle de notre colère. Et, a contrario, nous pouvons occasionnellement accomplir certains actes pour susciter l'émergence de la colère, comme lorsqu'un boxeur fait de la visualisation pour instiller chez lui ce sentiment en prévision d'un match. Or, encore une fois, toutes ces actions qui nous permettent de tenir en laisse notre colère sont accomplies pour des raisons pragmatiques. La position que j'ai soutenue semble avoir des implications plus larges que sur la normativité des croyances seulement. Elle semble avoir des conséquences sur la normativité des états mentaux, et, davantage, sur la normativité des raisons relatives à l'état et des raisons relatives au contenu.

Ma propre position est en effet particulière en ce sens qu'elle incite à nier le caractère normatif des raisons relatives au contenu. Ce n'est naturellement pas ma prétention de soutenir cette thèse ici, mais il est correct de considérer qu'il s'agit de ma position en ce qui a trait aux raisons de croire. Étendre cette intuition à l'ensemble des raisons relatives au contenu demanderait plus de recherche, mais m'apparaît, aux premiers abords, comme étant une hypothèse viable qui mérite considération. Les arguments que j'ai soulevés dans cette recherche semblent être pouvoir être modifiés *mutatis mutandis* en faveur de la position selon laquelle seules les raisons relatives à l'état sont normatives. Bien sûr, il convient également d'ajouter le point suivant : du fait que les raisons relatives au contenu sont des raisons explicatives pour certaines de nos attitudes ne veut pas dire qu'il n'existe pas de différences importantes entre les différentes raisons explicatives pour une certaine attitude. Reprenons le cas de la croyance.

Imaginons que le fait qu'une brique tombant sur la tête d'un certain agent provoque miraculeusement chez lui la croyance que le Canadien de Montréal ne fera pas les séries. Imaginons également que, si cette brique n'était pas tombée sur la tête de notre agent, notre individu aurait lu dans les journaux que le Canadien ne fera pas les séries, provoquant chez notre agent la même croyance que celle provoquée par la brique. Maintenant, le fait que les deux événements soient des raisons explicatives de la croyance en question ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'importantes différences entre ces deux raisons. Les données probantes à l'effet que le Canadien ne fera pas les séries portent quand même sur la vérité de la proposition crue, alors que la brique tombant sur la tête de notre individu ne porte pas sur la proposition en question. Toutefois, l'effet que la lecture du journal provoque sur l'appareil psychologique de notre agent fait appel à la même agentivité que la brique : dans les deux cas, notre agent est soumis au pouvoir de son environnement sur lui.

Ce type de raisonnement, encore une fois, semble pouvoir s'appliquer à d'autres attitudes mentales, telle que la colère. Supposons que notre agent souffre d'un trouble qui provoque chez lui des excès de colère lorsqu'un certain événement neurologique A se produit. Supposons plus encore que notre agent, rentrant chez lui, surprend son chien à dévorer son canapé, ce qui provoque instantanément chez lui un sentiment de colère. Du point de vue que je défends, les deux événements sont des raisons explicatives de la colère de notre agent. Cela étant, ce n'est pas à dire que ces deux raisons sont sans différences importantes. Le fait que le chien dévore le canapé peut expliquer le sentiment de colère, en ce sens qu'il constitue une raison dont l'expérience phénoménologique peut être aisément partagée avec d'autres agents à qui l'on raconte la circonstance. Notons également que cette raison porte sur l'objet de la colère, à savoir, le chien dans le cas présent. Ceci contraste avec l'événement neurologique A qui explique la colère sans porter sur l'objet de la colère de notre agent et sans avoir de contenu phénoménologique partageable suscitant la compréhension d'autrui. Dans les deux cas, toutefois, ces deux événements provoquent le sentiment de colère chez notre agent d'une manière qui fait de lui un objet des effets de son environnement et non un sujet autonome. Ce n'est qu'après que ces raisons commencent à avoir un impact sur lui que notre agent peut employer des moyens indirects pour lutter contre son sentiment de colère, comme en faisant des exercices de relaxation ou de la visualisation. Encore une fois, ce n'est pas ma prétention de

développer la position pascalienne hors du cas de la croyance, mais il est important de reconnaître les deux choses suivantes : premièrement, la position que je défends a le potentiel de s'appliquer à d'autres attitudes afin de développer une théorie unifiée de la normativité des attitudes, qu'elles consistent en des attitudes doxastiques ou d'autres attitudes conatives. Deuxièmement, même si elle soutient que les raisons relatives au contenu ne sont pas des raisons normatives, il ne suit pas que la position que je défends n'est pas capable de distinguer ce type de raisons d'autres raisons explicatives. L'intuition que j'entretiens concernant ce sujet périphérique à ma recherche, mais que je n'ai pas pris le temps de défendre, est que les raisons épistémiques (et les autres raisons relatives au contenu) constituent un *sous-ensemble* des raisons explicatives non normatives pour nos croyances et nos autres attitudes. Elles sont donc possiblement distinctes des événements neurologiques et des briques tombantes, mais font partie d'une même catégorie large de raisons non normatives que ces dernières.

Notons finalement que ma position offre ce qui m'apparaît être un adéquat équilibre entre une conception normative des croyances et une conception naturaliste des croyances. En reconnaissant que les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives, mais sont simplement les causes les plus communes de nos croyances, nous ouvrons la voie à une conception naturaliste des croyances qui laisse toutefois un cadre crédible à la notion de raison. Plus encore, cette conception partiellement naturaliste ne fait pas de compromis sur nos intuitions quant à nos jugements normatifs à l'endroit des croyances. Nos intuitions quant à ce que les agents devraient croire sont encore justes, du moment qu'elles portent sur ce qui relève de l'agentivité de l'agent. Ceci permet une harmonisation de nos critiques sur ce que les agents devraient croire, mais également sur comment ils mènent les enquêtes débouchant sur leurs croyances et sur les efforts mentaux qui sont déployés et qui résultent en des croyances.

Ces quelques considérations, je l'espère, saurons à la fois présenter la position que j'ai défendu dans cette dissertation doctorale comme crédible, méritant une attention particulière et constituant un terreau fertile pour l'élaboration de futures positions philosophiques porteuses. Mon souhait est que mon lecteur ou ma lectrice, si d'aventure il ou elle ne partage pas mes conclusions, y trouve matière à réflexion qui pourra contribuer aux débats de notre discipline et permettre son raffinement futur.

Bibliographie

Adler, Jonathan E. (1999). The ethics of belief: Off the wrong track. *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1).

Adler, Jonathan E. (2002). *Beliefs Own Ethics*. MIT Press.

Adler, Jonathan E. (2002). Conundrums of Belief Self-Control. *The Monist* 85.

Alston, William P. (1988). The deontological conception of epistemic justification. *Philosophical Perspectives* 2.

Alston, William (1989). *Epistemic Justification*. Cornell University Press.

Alston, William. (1996). Belief, Acceptance and the Religious Faith. dans J. Jordan & Howard-Snyder (dir.). *Faith, Freedom and Rationality*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Alston, William (2005). *Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca: Cornell University Press.

Alvarez, Maria (2009). How many kinds of reasons? *Philosophical Explorations* 12 (2).

Anderson, Joel (2008). Disputing Autonomy: Second-Order Desires and the Dynamics of Ascribing Autonomy. *SATS: Northern European Journal of Philosophy* 9 (1).

Anderson, J. & Lux, W., (2004). Knowing Your Own Strength: Accurate Self-Assessment as a Requirement for Personal Autonomy. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 11(14).

Anscombe, G. E. M. (1957). *Intention*. Harvard University Press.

Arneson, Richard (1994). Autonomy and preference formation. dans Joel Feinberg, Jules L. Coleman & Allen E. Buchanan (eds.), *In Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*. Cambridge University Press.

Arpaly, Nomy (2005). How it is not "just like diabetes": Mental disorders and the moral psychologist. *Philosophical Issues* 15 (1).

Arpaly, Nomy & Schroeder, Timothy (1999). Praise, Blame and the Whole Self. *Philosophical Studies* 93 (2).

- Arpaly, Nomy & Schroeder, Timothy (2013). *In Praise of Desire*. Oxford University Press.
- Audi, Robert (1990). Weakness of will and rational action. *Australasian Journal of Philosophy* 68 (3).
- Audi, R. (2001). Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief. dans M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty. Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*.
- Audi, Robert (2008). The ethics of belief: doxastic self-control and intellectual virtue. *Synthese* 161 (3).
- Bacon, Francis (1950). *The Essays or Counsels, Civil and Moral*. Peter Pauper Press, New York.
- Baier, Annette C. (2004). Feelings that matter. dans Robert C. Solomon (ed.), *Thinking About Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford University Press.
- Battaly, Heather (2001). Thin concepts to the rescue: Thinning the concepts of epistemic justification and intellectual virtue. dans Abrol Fairweather & Linda Trinkaus Zagzebski (eds.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press.
- Bauer, Mark (2009). Normativity without artifice. *Philosophical Studies* 144 (2).
- Benson, Paul (1994). Free Agency and Self-Worth. *Journal of Philosophy* 91 (12).
- Bennett, Jonathan (1980). Accountability. dans Zak Van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P.F. Strawson*. Oxford: Clarendon Press.
- Bergmann, M., (2011). Evidentialism and the Great Pumpkin Objection. dans *Evidentialism and its Discontent*, ed. Trent Dougherty, Oxford, Oxford University Press.
- Berofsky, Bernard (2003). Identification, the self, and autonomy. *Social Philosophy and Policy* 20 (2).
- Betz, Gregor (2012). On Degrees of Justification. *Erkenntnis* 77 (2).
- Bogdan, Radu J. (1986). The manufacture of belief. dans R. Bogdan (ed.), *Belief: Form, Content, and Function*. Oxford University Press.

- Bondy, Patrick (2015). Epistemic Deontology and Strong Doxastic Voluntarism: A Defense. *Dialogue* 54 (4).
- Boorse, Christopher (1975). On the distinction between disease and illness. *Philosophy and Public Affairs* 5 (1).
- Boorse, Christopher (1977). Health as a theoretical concept. *Philosophy of Science* 44 (4).
- Booth, Anthony Robert (2012). All things considered duties to believe. *Synthese* 187 (2).
- Booth, Anthony Robert (2014). Epistemic Ought is a Commensurable Ought. *European Journal of Philosophy* 22 (4).
- Booth, Anthony (2014). On some recent moves in defence of doxastic compatibilism. *Synthese* 191 (8).
- Booth, Anthony Robert & Peels, Rik (2010). Why responsible belief is blameless belief. *Journal of Philosophy* 107 (5).
- Bourget, David & Chalmers, David J. (2014). What do philosophers believe? *Philosophical Studies* 170 (3).
- Boyle, Mary (2011). Making the world go away, and how psychology and psychiatry benefit. dans Joanna Moncrieff, Mark Rapley & Jacqui Dillon (eds.), *De-Medicalizing Misery: Psychiatry, Psychology and the Human Condition*. Palgrave-Macmillan.
- Brady, Michael S. (2007). Recalcitrant Emotions and Visual Illusions. *American Philosophical Quarterly* 44 (3).
- Brady, Michael S. (2013). *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*. Oxford University Press.
- Bratman, Michael E. (1999). *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*. Cambridge University Press.
- Broome, John (2013). *Rationality Through Reasoning*. Wiley-Blackwell.
- Brown, J. (2012). Assertion and practical reasoning: Common or divergent epistemic standards? *Philosophy and Phenomenological Research*, 84(1).

- Brueckner, A., (2010). Terms of Envatment (with Jon Altschul). *Essays on Skepticism*, Oxford, Oxford University Press.
- Buckareff, Andrei A. (2006). Doxastic decisions and controlling belief. *Acta Analytica* 21 (1).
- Buckareff, Andrei A. (2014). Deciding to Believe Redux. dans Jonathan Matheson Rico Vitz (ed.), *The Ethics of Belief: Epistemic Norms and Social Contexts*. Oxford University Press.
- Buckwalter, Wesley; Rose, David & Turri, John (2015). Belief through Thick and Thin. *Noûs* 49 (4).
- Buleandra, Andrei (2009). Doxastic transparency and prescriptivity. *Dialectica* 63 (3).
- Burge, Tyler (2010). *Origins of Objectivity*. Oup Oxford.
- Buss, Sarah (1994). Autonomy Reconsidered. *Midwest Studies in Philosophy* 19 (1).
- Buss, Sarah (1997). Weakness of will. *Pacific Philosophical Quarterly* 78 (1).
- Bykvist, Krister & Hattiangadi, Anandi (2007). Does thought imply ought? *Analysis* 67 (4).
- Carnap, Rudolf (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. American Mathematical Society.
- Carnap, Rudolf (1962). *Logical Foundations of Probability*. Chicago. University of Chicago Press.
- Cassam, Quassim (2010). Judging, believing and thinking. *Philosophical Issues* 20 (1).
- Christman, John (1987) Autonomy: A Defense of the Split-Level Self. *The Southern Journal of Philosophy* 25.
- Christman, John (1991). Autonomy and Personal History. *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1).
- Christman, John (1993) Defending Historical Autonomy: A Reply to Professor Mele. *Canadian Journal of Philosophy* 23.
- Chrisman, Matthew (2008). Ought to Believe. *Journal of Philosophy* 105 (7).
- Church, Jennifer (2002). Taking it to Heart. *The Monist* 85 (3).

- Ciocchetti, Christopher (2003). The Responsibility of the Psychopathic Offender. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 10 (2).
- Clarke, Murray (1986). Doxastic voluntarism and forced belief. *Philosophical Studies* 50 (1).
- Clifford, William Kingdon. (1999). *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst. New York. Prometheus Books.
- Coates, Allen (2012). Rational Epistemic Akrasia. *American Philosophical Quarterly* 49 (2).
- Cohen, L. Jonathan (1989). Belief and acceptance. *Mind* 98 (391).
- Comesana, Juan (2015). Can We Believe for Practical Reasons?. *Philosophical Issues* 25.
- Cummins, Robert C. (1996). *Representations, Targets, and Attitudes*. MIT Press.
- Dancy, Jonathan (2000). *Practical Reality*. Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan (2003). Practical Reality. *Philosophy and Phenomenological Research* 67 (2).
- Dancy, Jonathan (2004). Enticing Reasons. dans R. Jay Wallace, Philip Pettit, Samuel Scheffler & Michael Smith (eds.), *Reason and Value: Themes From the Moral Philosophy of Joseph Raz*. Clarendon Press.
- Danielsson S & Olson J (2007) Brentano and the buck-passers. *Mind* 463.
- Darveau-St-Pierre, Vincent. (2016). *L'abêtissement chez Pascal*. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/18782>.
- David, Marian (2001). Truth as the Epistemic Goal. dans M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty*. New York: Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1970). How Is Weakness of the Will Possible? dans Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts*. Oxford University Press.
- Davidson, Donald (1973). Freedom to act. dans Ted Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*. Routledge.
- Davidson, Donald (1984). *Inquiries Into Truth And Interpretation*. Oxford University Press.

- Davidson, Donald (1986). A coherence theory of truth and knowledge. dans Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Blackwell.
- De Lazari-Radek, Katarzyna & Singer, Peter (2010). Secrecy in consequentialism: A defence of esoteric morality. *Ratio* 23 (1).
- Dennett, Daniel C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. MIT Press.
- Dennett, Daniel C. (1996). *The Intentional Stance*, Massachusetts, MIT Press.
- Dennett, Daniel C. (2015). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. 2e ed. MIT Press.
- Derose, Keith (2000). Ought We to Follow Our Evidence? *Philosophical and Phenomenological Research* 60 (3).
- Döring, S. A. (2010). Why Be Rational. dans Goldie, P. (ed.), *Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Dretske, Fred I. (1983). The epistemology of belief. *Synthese* 55 (1).
- Dworkin, Gerald (1976). Autonomy and behavior control. *Hastings Center Report* 6 (1).
- Dworkin, Gerald (1991). The Theory and Practice of Autonomy. *Ethics* 102 (1).
- Ekstrom, L. W. (2005), Autonomy and Personal Integration, dans J. S. Taylor (ed.), *Personal Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Elga, Adam (2007). Reflection and disagreement. *Noûs* 41 (3).
- Engel, Pascal (2003). Is truth the aim of belief? dans Donald Gillies. *Laws and models in science*. King's College London publication, ESF.
- Fantl, Jeremy & McGrath, Matthew (2002). Evidence, pragmatics, and justification. *Philosophical Review* 111 (1).
- Farte, Gheorghe-Ilie (2016). How to Change People's Beliefs? Doxastic Coercion vs. Evidential Persuasion. *Argumentum. Journal of the Seminar of Discursive Logic, Argumentation Theory and Rhetoric* 14 (2).

Feinberg, Joel (1980). Absurd self-fulfillment. dans Peter van Inwagen (ed.), *Time and Cause*. D. Reidel.

Feinberg, Joel (1986). *Harm to self*. New York: Oxford University Press.

Feldman, Richard (1988). Epistemic obligations. *Philosophical Perspectives* 2.

Feldman, Richard (2000). The ethics of belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3).

Feldman, Richard (2008). Modest deontologism in epistemology. *Synthese* 161 (3).

de Finetti, Bruno (1937). La Préviation: Ses Lois Logiques, Ses Sources Subjectives. *Annales de l'Institut Henri Poincaré* 17.

Finlay, Stephen (2007). Responding to Normativity. dans Russ Shafer-Landau (ed.), *Oxford Studies in Metaethics, Volume 2*. Clarendon Press.

Finlay, Stephen (2010). Recent work on normativity. *Analysis* 70 (2).

Firth, Roderick (1959). Chisholm and the ethics of belief. *Philosophical Review* 68 (4).

Fischer, John Martin (1994). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Wiley-Blackwell.

Fischer, John Martin (2004). Responsibility and manipulation. *The Journal of Ethics* 8 (2).

Fischer, John Martin (2006). *My Way: Essays on Moral Responsibility*. Oxford University Press.

Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1993). *Perspectives on Moral Responsibility*. Cornell University Press.

Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.

Fodor, Jerry A. (2000). *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. MIT Press.

Foley, Richard (1987). *The Theory of Epistemic Rationality*. Harvard University Press.

- Foley, Richard (1991). Evidence and Reasons for Belief. *Analysis* 51 (2).
- Foley, Richard (1992). *Working Without a Net: Essays in Egocentric Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry G. (1969). Alternate possibilities and moral responsibility. *Journal of Philosophy* 66 (3).
- Frankfurt, Harry G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *Journal of Philosophy* 68 (1).
- Frankfurt, Harry (1987). Identification and Wholeheartedness. dans Ferdinand David Schoeman (ed.), *Responsibility, Character, and the Emotions: New Essays in Moral Psychology*. Cambridge University Press.
- Frankish, Keith (2007). Deciding to Believe Again. *Mind* 116 (463).
- Frankish, Keith (2009). Partial Belief and Flat-out Belief. In Franz Huber & Christoph Schmidt-Petri (eds.), *Degrees of Belief*. Springer.
- Frege, Gottlob (1948). Sense and reference. *Philosophical Review* 57 (3).
- Friedman, Marilyn A. (1986). Autonomy and the split-level self. *Southern Journal of Philosophy* 24 (1).
- Fumerton, Richard (2010). Fencing out pragmatic encroachment. *Philosophical Perspectives* 24 (1).
- Garber, Daniel (2009). *What happens after Pascal's wager – Living faith and rational belief*. Marquette University Press.
- Gerken, Mikkel. (2011). Warrant and action. *Synthese*, 178(3).
- Gerken, Mikkel (2014). Same, same but different: the epistemic norms of assertion, action and practical reasoning. *Philosophical Studies* 168 (3).
- Gert, Bernard & Duggan, Timothy J. (1979). Free will as the ability to will. *Noûs* 13 (2).

- Chislenko, Eugene (2016). Moore's Paradox and Akratic Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 92 (3).
- Gibbard, Allan & Blackburn, Simon (1992). Morality and Thick Concepts. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*. 66.
- Gibbons, John (2009). Reason in action. dans Lucy O'Brien & Matthew Soteriou (eds.), *Mental Actions*. Oxford University Press.
- Giere, Ronald (1989). Scientific Rationality as Instrumental Rationality. *Studies in History and Philosophy of Science* 20.
- Ginet, Carl (1980). Knowing Less by Knowing More. *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1).
- Greenspan, Patricia (1988). *Emotions and Reasons: An Enquiry Into Emotional Justification*. Routledge.
- Greco, Daniel (2014). A puzzle about epistemic akrasia. *Philosophical Studies* 167 (2).
- Grimm, Stephen R. (2009). Epistemic Normativity. dans Adrian Haddock, Alan Millar & Duncan Pritchard (eds.), *Epistemic Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Guindon, Bruno (2016). Sources, reasons, and requirements. *Philosophical Studies* 173 (5).
- Haji, Ishtiyaque (1998). *Moral Appraisability: Puzzles, Proposals, and Perplexities*. Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford Clarendon Press.
- Hare, R. M. (1963). *Freedom and Reason*. Oxford, Clarendon Press.
- Hare, R. M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, Gilbert & Wertheimer, Roger (1973). The Significance of Sense: Meaning, Modality, and Morality. *Philosophical Review* 82 (2).
- Hazlet, Allan (2014). *A Critical Introduction to Skepticism*. London: Bloomsbury
- Heil, John (1984). Doxastic incontinence. *Mind* 93 (369).

- Heyd, David (1982). *Supererogation: Its Status in Ethical Theory*. Cambridge University Press.
- Hieronymi, Pamela (2005). The Wrong Kind of Reason. *Journal of Philosophy* 102 (9).
- Hieronymi, Pamela (2006). Controlling attitudes. *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (1).
- Hieronymi, Pamela (2008). Responsibility for believing. *Synthese* 161 (3).
- Hieronymi, Pamela (2013). The Use of Reasons in Thought (and the Use of Earmarks in Arguments). *Ethics* (1).
- Horowitz, Sophie (2014). Epistemic Akrasia. *Noûs* 48 (4).
- Horwich, Paul (2010). *Truth Meaning—Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Hubbs, Graham (2013). Answerability without Answers. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7 (3).
- Hume, David (1739). *Treatise on Human Nature*. Oxford University Press.
- Hume, David (2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding and Other Writings*. Cambridge University Press.
- Hurley, S. L. (1989). *Natural Reasons: Personality and Polity*. Oxford University Press.
- Hussain, Nadeem J. Z. (2007). *The requirements of Rationality*. Non publié, Université Stanford, août 2007, version 2.4.
- Husserl, Edmund (1997). *Thing and Space Lectures of 1907*. Kluwer Academic Publishers.
- Jewett, John & Serway, Raymond (2016). *Physics for Scientists and Engineers with Modern Physics Volume 2*. 9ème édition. Cengage Learning.
- Kant, Emmanuel (2006). *Critique de la raison pure*. trad. Alain Renault. GF-Flammarion.
- Kavka, Gregory S. (1983). The Toxin Puzzle. *Analysis* 43 (1).
- Kelly, Sean D. (2005). Seeing things in Merleau-ponty. dans Taylor Carman (ed.), *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, Thomas (2003). Epistemic rationality as instrumental rationality: A critique. *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (3).

Kelly, Thomas (2007). Evidence and normativity: Reply to Leite. *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2).

Kelly, Thomas (2010). Peer disagreement and higher order evidence. dans Alvin I. Goldman & Dennis Whitcomb (eds.), *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford University Press.

Kenny, Anthony (1973). *The Anatomy of the Soul*. Oxford, Basil Blackwell.

Kolodny, Niko (2005). Why be rational? *Mind* 114 (455).

Korsgaard, Christine M. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.

Korsgaard, Christine M. (1997). The Normativity of Instrumental Reason. dans Garrett Cullity & Berys Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press.

Kotzee, Ben & Wanderer, Jeremy (2008). Introduction: A Thicker Epistemology? *Philosophical Papers* 37 (3).

Kierkegaard, Sören. (1969) *Riens philosophiques*. Gallimard. Trad. Ferlov & Gateau.

Kiesewetter, Benjamin (2017). *The Normativity of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.

Kitcher, Philip (1992). The Naturalist's Return. *The Philosophical Review* 101.

Kvanvig, Jonathan (2003). *The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kyle, Brent G. (2013). How Are Thick Terms Evaluative? *Philosophers' Imprint* 13.

Lasonen-Aarnio, Maria (2014). Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat. *Philosophy and Phenomenological Research* 88 (2).

Laudan, Larry (1990). Aimless Epistemology? *Studies in History and Philosophy of Science* 21.

Laurier, Daniel (2000). Que sera sera. *Dialectica* 54 (4).

Laurier, Daniel (2008). Du principe de charité et des sources de l'indétermination. dans *Interprétations radicales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Laurier, Daniel (2008). Pangloss, l'erreur et la divergence. dans *Interprétations radicales*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

Laurier, Daniel (2013). Les raisons épistémiques sont-elles instrumentales? *Dialogue* 52 (2).

Leary, Stephanie (2017). In Defense of Practical Reasons for Belief. *Australasian Journal of Philosophy* 95(3).

Lehrer, Keith (1986). The coherence theory of knowledge. *Philosophical Topics* 14 (1).

Leite, Adam (2007). Epistemic instrumentalism and reasons for belief: A reply to Tom Kelly's "epistemic rationality as instrumental rationality: A critique". *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2).

Levinas, Emmanuel (2004). *De l'existence à l'existant*. Vrin. 2^e ed.

Lewis, David (1976). The paradoxes of time travel. *American Philosophical Quarterly*, 13.

Lewis, David (1983). *Philosophical Papers Vol. I*. Oxford University Press.

Littlejohn, Clayton (2011). Reasons and belief's justification. dans Andrew Reisner & Asbjørn Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*. Cambridge University Press.

Locke, John. (1996). *An Essay Concerning Human Understanding*. Cambridge. Hackett Publishing Company.

Long, Todd R. (2004). Moderate reasons-responsiveness, moral responsibility, and manipulation. dans M. O'Rourke J. K. Campbell (ed.), *Freedom and Determinism*. MIT Press.

Lord, Errol (2014). The Coherent and the Rational. *Analytic Philosophy* 55 (2).

Louise, Jennie (2009). Correct Responses and the Priority of the Normative. *Ethical Theory and Moral Practice* 12 (4).

Lycan, William G. (1988). *Judgement and Justification*. Cambridge University Press.

- Lynch, Michael P. (2004). Minimalism and the value of truth. *Philosophical Quarterly* 54 (217).
- Lynch, Michael P. (2004). *True to Life: Why Truth Matters*. Cambridge: MIT Press.
- Majors, Brad (2008). Cognitivist Expressivism and the Nature of Belief. *Ethical Theory and Moral Practice* 11 (3).
- Marquez, Leander P. 2014. Belief as an Evaluative and Affective Attitude: Some Implications on Religious Belief. *Social Science Diliman* 10 (1).
- Marušić, Berislav (2011). The Ethics of Belief. *Philosophy Compass* 6 (1).
- McCain, Kevin (2014). Evidentialism, Explanationism, and Beliefs About the Future. *Erkenntnis* 79 (1).
- McCormick, Miriam (2005). Compelled Belief. *American Philosophical Quarterly* 42 (3).
- McCormick, Miriam (2011). Taking control of belief. *Philosophical Explorations* 14 (2).
- McCormick, Miriam Schleifer (2015). *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*. Routledge.
- McHugh, Conor (2013). The Illusion of Exclusivity. *European Journal of Philosophy* 23 (1).
- McHugh, C. (2014). Exercising doxastic freedom. *Philosophy and Phenomenological Research*, 88(1).
- McHugh, C. (2015). Attitudinal control. *Synthese*, 194(8),
- McHugh Conor, & Way Jonathan, (2017). Objectivism and Perspectivism about the Epistemic Ought. *Ergo, an Open Access Journal of Philosophy*.
- McIntyre, Alison (1991). The Possibility of Weakness of Will. *Philosophy and Phenomenological Research* 51 (2).
- McKay, Ryan T. & Dennett, Daniel C. (2009). The evolution of misbelief. *Behavioral and Brain Sciences* 32 (6).
- McKenna, Michael S. (2000). Toward a Speaker Meaning Theory of Moral Responsibility. dans A. van den Beld (ed.), *Moral Responsibility and Ontology*. Kluwer Academic Publishers.

- McKenna, Michael S. (2005). Reasons reactivity and incompatibilist intuitions. *Philosophical Explorations* 8 (2).
- McNamara, Paul (2006). Deontic Logic. dans Dov Gabbay & John Woods (eds.), *The Handbook of the History of Logic, vol. 7: Logic and the Modalities in the Twentieth Century*. Elsevier Press.
- Mele, Alfred R. (1991). Akritic Action and the Practical Role of Better Judgment. *Pacific Philosophical Quarterly* 72.
- Mele, Alfred (1993). History and Personal Autonomy. *Canadian Journal of Philosophy* 23 (2).
- Mele, Alfred R. (2000). Reactive attitudes, reactivity, and omissions. *Philosophy and Phenomenological Research* 61 (2).
- Mele, Alfred R. (2006). *Free Will and Luck*. Oxford University Press.
- Meylan, Anne (2016). The Consequential Conception of Doxastic Responsibility. *Theoria* 82 (4).
- Meylan, Anne (2018). The Reasons-Responsiveness Account of Doxastic Responsibility and the Basing Relation. *Erkenntnis*.
- Mitova, Veli (2009). A Quasi-Pragmatist Explanation of Our Ethics of Belief. *Teorema: International Journal of Philosophy* 28 (3).
- Mitova, Veli (2011). Epistemic motivation: towards a metaethics of belief. dans Andrew Reisner & Asbjørn Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*. Cambridge University Press.
- Montplaisir, Samuel (2013). *New Terms of Envatment*. Ithaque, 12.
- Montplaisir, Samuel. (2015). Existe-t-il une seule normativité de la croyance? : analyse de la thèse de l'incommensurabilité aux vues de l'instrumentalisme de la croyance. (Mémoire de maîtrise, Université de Montréal). Repéré à <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13779>
- Moore, George Edward (1912). *Ethics*. Oxford University Press.
- Morgan, Charles Grady; Pelletier, Francis Jeffry; Janssen, Theo; Kok, Gerard & Meertens, Lambert (2002). 25th Anniversary Volume Contents. *Linguistics and Philosophy* 25 (5).

- Moule, J. (2009). Understanding unconscious bias and unintentional racism. *Phi Delta Kappan*, 90 (5).
- Moser, Paul K. (2017). *Knowledge and Evidence*. Cambridge University Press.
- Mulligan, Kevin (1998). From Appropriate Emotions to Values. *The Monist* 81 (1).
- Mulligan, Kevin (2009). Emotions and Values. In Peter Goldie (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press.
- Myers-Schulz B., & Schwitzgebel E. (2013). Knowing That P Without Believing That P. *Noûs*, vol. 47.
- Nayding, Inga (2011). Conceptual Evidentialism, *Pacific Philosophical Quarterly* 92.
- Neander, Karen (1995). Malfunctioning and misrepresenting. *Philosophical Studies* 79.
- Neely, Wright (1974). Freedom and desire. *Philosophical Review* 83.
- Nelkin, Dana Kay (2011). *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford University Press.
- Nelson, Mark T. (2010). We Have No Positive Epistemic Duties. *Mind* 119 (473).
- Nottelmann, Nikolaj (2013). The deontological conception of epistemic justification: a reassessment. *Synthese* 190 (12).
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Nozick, Robert (1995). The Nature of Rationality. *Philosophical Quarterly* 45 (180).
- Ogien, Ruwen (2001). Le rasoir de Kant. *Philosophiques* 28.
- Ogien, Ruwen & Tappolet, Christine (2009). *Les concepts de l'éthique. Faut-il être conséquentialiste?* Paris, Hermann.
- O'Shaughnessy, Brian (1980). *The Will: A Dual Aspect Theory (2 Vols.)*. Cambridge University Press.

Owens, David (2000). *Reason Without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity*. Routledge.

Owens, David (2003). Does Belief Have An Aim? *Philosophical Studies*, no. 115.

Owens, David (2017). *Normativity and Control*. Oxford University Press.

Papineau, David (2003). *The Roots of Reason: Philosophical Essays on Rationality, Evolution, and Probability*. Oxford University Press.

Parfit, D. (2001) Rationality and Reasons. dans D. Egonsson, et al., eds., *Exploring Practical Philosophy*, Aldershot: Ashgate.

Parfit, Derek (2011). *On What Matters: Two-Volume Set*. Oxford University Press.

Pascal, Blaise (1814). *Pensées*. Harvard College Library.

Peels, Rik (2014). Against Doxastic Compatibilism. *Philosophy and Phenomenological Research* 89 (1).

Peels, Rik (2014). Believing at Will is Possible. *Australasian Journal of Philosophy* 93 (3).

Peels, Rik (2017). *Responsible Belief: A Theory in Ethics and Epistemology*. Oxford University Press USA.

Pettit, Philip & Smith, Michael (1996). Freedom in belief and desire. *Journal of Philosophy* 93 (9).

Peirce, Charles S. (1931). Elements of Logic. dans *Collected Papers*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Pereboom, Derk (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge University Press. et Fischer, John Martin ; Kane, Robert ; Pereboom, Derk & Vargas, Manuel (2007). *Four Views on Free Will*. Wiley-Blackwell.

Pereboom, Derk (2005). *Living Without Free Will*. Cambridge University Press.

Pereboom, Derk (2007). Hard incompatibilism, dans John Martin Fischer (ed.), *Four Views on Free Will*. Blackwell.

Persson, I. (2007). Primary and secondary reasons. dans Toni Rønnow-Rasmussen et al. (ed) *Hommage à Wlodek: philosophical papers dedicated to Wlodek Rabinowicz*. Repéré à : <http://www.fil.lu.se/hommageawlodek/site/papper/PerssonIngmar.pdf>

Plantinga, Alvin (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford University Press.

Piller, Christian (2001). Normative Practical Reasoning. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 75 (1).

Popper, Karl R. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. Routledge.

Price, Carolyn S. (2001). *Functions in Mind: A Theory of Intentional Content*. Oxford University Press.

Price, Carolyn (2015). *Emotion*. Polity.

Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. MIT Press.

Quinn, Warren (1994). *Morality and Action*. Cambridge University Press.

Rabinowicz, Wlodek & Rønnow-Rasmussen, Toni (2004). The strike of the demon: On fitting pro-attitudes and value. *Ethics* 114 (3).

Rabourdin, D. (2013) *Pascal : foi et conversion – la « Machine » des Pensées et le projet apologétique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Rawls, John (1971). *A Theory of Justice: Original Edition*. Belknap Press.

Ramsey, Frank Plumpton (1960). *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. Paterson, N.J., Littlefield, Adams.

Raz, Joseph (1999). *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Raz, Joseph (2011). *From Normativity to Responsibility*. Oxford University Press.

Reisner, Andrew (2008). Weighing pragmatic and evidential reasons for belief. *Philosophical Studies* 138 (1).

Reisner, Andrew (2009). The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem. *Philosophical Studies* 145 (2).

Ricoeur, Paul (1949), *Philosophie de la Volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*. Collection Philosophie de l'Esprit.

Ricoeur, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, Paris.

Rinard, Susanna (2015). No Exception for Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 91 (2).

Rinard, Susanna (2018). Believing for Practical Reasons. *Noûs*.

Rosen, Gideon (2004). Skepticism about moral responsibility. *Philosophical Perspectives* 18 (1).

Rowe, William L. (1989). Causing and Being Responsible for What Is Inevitable. *American Philosophical Quarterly* 26 (2).

Rowland, Richard (2013). Moral Error Theory and the Argument from Epistemic Reasons. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7 (1).

Ryan, Sharon (2003). Doxastic compatibilism and the ethics of belief. *Philosophical Studies* 114 (1-2).

Savage, Leonard J. (1954). *The Foundations of Statistics*. Wiley Publications in Statistics.

Scanlon, Thomas (1998). *What We Owe to Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press.

Schlosser, Markus E. (2013). Conscious Will, Reason-Responsiveness, and Moral Responsibility. *The Journal of Ethics* 17 (3).

Schroeder, Mark (2007). *Slaves of the Passions*. Oxford University Press.

Schroeder, Mark (2010). Value and the right kind of reason. *Oxford Studies in Metaethics* 5.

Schroeder, Mark (2012). The Ubiquity of State-Given Reasons. *Ethics* 122 (3).

Schroeder, Mark (2013). Scope for rational autonomy. *Philosophical Issues* 23 (1).

- Schwitzgebel, E. (2002). A phenomenal, dispositional account of belief. *Nous*, 36.
- Scott-Kakures, Dion (1994). On belief and the captivity of the will. *Philosophy and Phenomenological Research* 54 (1).
- Searle, John (1983). *Intentionality*. Oxford University Press.
- Searle, John (1985). *Expression and Meaning*. Cambridge University Press.
- Setiya, Kieran (2008). Practical knowledge. *Ethics* 118 (3).
- Sextus Empiricus (1997). *Esquisses pyrrhoniennes*. trad. Pierre Pellegrin. Éditions du Seuil.
- Sextus Empiricus. (2001). *Contre les professeurs VII* dans A.A. Long & D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques II - Les Stoïciens*. trad. J. Brunschwig & P. Pellegrin. Flammarion. Paris.
- Shah, Nishi (2003). How truth governs belief. *Philosophical Review* 112 (4).
- Shah, Nishi (2006). A new argument for evidentialism. *Philosophical Quarterly* 56 (225).
- Shah, Nishi & Velleman, David J. (2005). Doxastic deliberation. *Philosophical Review* 114 (4).
- Shah, Nishi & David Velleman, J. (2005). Doxastic deliberation. *Philosophical Review* 114 (4).
- Shah, Nishi & Silverstein, Matthew (2013). Reasoning in Stages. *Ethics* 124 (1).
- Sharadin, Nathaniel (2013). Schroeder on the Wrong Kind of Reasons Problem for Attitudes. *Journal of Ethics and Social Philosophy* 7.
- Shepherd, Joshua (2018). Intending, believing, and supposing at will. *Ratio*.
- Shoemaker, Sydney (2009). *Physical Realization*. Oxford University Press UK.
- Siegel, Harvey (1990). Laudan's normative naturalism. *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 21
- Siegel, Harvey (1996). Naturalism, Instrumental Rationality and the Normativity of Epistemology. *ProtoSociology*.

- Skinner, B. F. (1953). *Science and Human Behavior*. Free Press Collier-Macmillan.
- Skorupski, John (2010). *The Domain of Reasons*. Oxford University Press.
- Solomon, Robert C. (1993). *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Hackett Publishing Company.
- Solomon, Robert C. (2003). Emotions, thoughts, and feelings: What is a cognitive theory of the emotions and does it neglect affectivity? dans A. Hatimoysis (ed.), *Royal Institute of Philosophy Supplement*. Cambridge University Press.
- Soteriou, Matthew (2005). Mental action and the epistemology of mind. *Noûs* 39 (1).
- Sosa, Ernest (2009). Knowing full well: the normativity of beliefs as performances. *Philosophical Studies* 142 (1).
- Sousa, Ronald B. (1987). *The Rationality of Emotion*. MIT Press.
- Smith, Michael (1994). *The Moral Problem*. Blackwell.
- Smith, Michael (2003). Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion. dans Sarah Stroud & Christine Tappolet (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Smith, Angela M (2005). Responsibility for Attitudes: Activity and Passivity in Mental Life. *Ethics* 115.
- Steglich-Petersen, Asbjørn (2006). No Norm needed: On the aim of belief. *Philosophical Quarterly* 56 (225).
- Steglich-Petersen, Asbjørn (2008). Does doxastic transparency support evidentialism? *Dialectica* 62 (4).
- Steglich-Petersen, Asbjørn (2009). Weighing the aim of belief, *Philosophical studies*.
- Steup, Matthias (2008). Doxastic freedom. *Synthese* 161 (3).
- Steup, Matthias (2011). Belief, Voluntariness and Intentionality. *Dialectica* 65 (4).

- Steup, Matthias (2012). Belief control and intentionality. *Synthese* 188 (2).
- Stout, Nathan (2016). Conversation, responsibility, and autism spectrum disorder. *Philosophical Psychology* 29 (7).
- Stroud, Sarah & Tappolet, Christine (eds.) (2003). *Weakness of Will and Varieties of Practical Irrationality*. Oxford University Press.
- Stratton-Lake, Philip (2000). *Kant, Duty, and Moral Worth*. Routledge.
- Sylvan, Kurt (2015). What apparent reasons appear to be. *Philosophical Studies* 172 (3).
- Sylvan, Kurt (2016). Epistemic Reasons I: Normativity. *Philosophy Compass* 11 (7).
- Swinburne, Richard (1989). *Responsibility and Atonement*. Oxford University Press.
- Tappolet, Christine (2013). Evaluative vs. Deontic Concepts. dans Hugh LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics*. Wiley-Blackwell.
- Tappolet, Christine (2014). The Normativity of Evaluative Concepts. dans Anne Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics. Philosophical Essays in Honor of Kevin Mulligan, Volume 2*.
- Tappolet, Christine (2016). *Emotions, Value, and Agency*. Oxford University Press UK.
- Talbot, Brian (2014). Truth promoting non-evidential reasons for belief. *Philosophical Studies* 168 (3).
- Thomas d'Aquin. (2009). *Somme théologique* Trad. Terrier [consulté en ligne sur <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>]
- Thomson, Judith Jarvis (1992). The Realm of Rights. *Journal of Philosophy* 89 (6).
- Thomson, Judith Jarvis (2008). *Normativity*. Open Court.
- Todd, Patrick & Tognazzini, Neal A. (2008). A problem for guidance control. *Philosophical Quarterly* 58 (233).
- Unger, Peter (1971). A defense of skepticism. *Philosophical Review* 80 (2).

- Unger, Peter (1975). *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford University Press.
- Unger, Peter (1984). *Philosophical Relativity*. Oxford University Press.
- Vahid, Hamid (2006). Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals. *Philosophical Studies* 131 (2).
- Vahid, Hamid (2010). Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons. *Synthese* 176 (3).
- Van Fraassen Bas C., (1980). *The Scientific Image*. Oxford University Press.
- Van Inwagen, Peter (1978). Ability and Responsibility. *Philosophical Review* 87 (2).
- Van Inwagen, Peter (1980). Compatibilism and the burden of proof. *Analysis* 40.
- Van Inwagen, Peter (1986). *An Essay on Free Will*. Oxford University Press.
- Van Inwagen, Peter (2009). *Metaphysics*. 3e edition. *Philosophical Review*.
- Vargas, Manuel (2007). Response to Kane, Fischer, and Pereboom. dans John Martin Fischer (ed.), *Four Views on Free Will*. Blackwell.
- Väyrynen, Pekka (2008). Slim Epistemology with a Thick Skin. *Philosophical Papers* 37 (3).
- Velleman, J. David (1992). What Happens When Someone Acts? *Mind* 101 (403).
- Velleman, David (2000). On the aim of belief. dans *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press.
- Wallace, R. Jay (1999). Three conceptions of rational agency. *Ethical Theory and Moral Practice* 2 (3).
- Watson, Gary (1975). Free agency. *Journal of Philosophy* 72.
- Watson, Gary (1977). Skepticism about weakness of will. *Philosophical Review* 86 (3).
- Watson, Gary (2004). *Agency and Answerability: Selected Essays*. Oxford University Press.
- Way, Jonathan (2009). Two Accounts of the Normativity of Rationality. *Journal of Ethics and Social Philosophy*.

- Way, Jonathan (2012). Transmission and the Wrong Kind of Reason. *Ethics* 122 (3).
- Wedgwood, Ralph (2002). The aim of belief. *Philosophical Perspectives* 36 (16).
- Wedgwood, Ralph (2013). Doxastic Correctness. *Aristotelian Society Supplementary Volume* 87 (1).
- Wedgwood, Ralph (2013). The Right Thing to Believe. dans Timothy Chan (ed.), *The Aim of Belief*. Oxford University Press.
- Wehrle, Maren (2015). “Feelings as the Motor of Perception”? The Essential Role of Interest for Intentionality. *Husserl Studies* 31 (1).
- Whiting, Daniel (2012). Does belief aim at the truth? *Pacific Philosophical Quarterly* 93 (2).
- Daniel Whiting (2013). The Good and the True (or the Bad and the False). *Philosophy*, 88.
- Wiggins, David (1976). II—Deliberation and Practical Reason. *Proceedings of the Aristotelian Society* 76 (1).
- Williams, Bernard (1973). *Problems of the Self*. Cambridge University Press.
- Williams, Bernard (1980). Descartes: The Project of Pure Inquiry. *Noûs* 14 (2).
- Williams, Bernard (1986). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Routledge.
- Williamson, Timothy (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.
- William, James (1896). *The Will to Believe*. New York: Longmans, Green and Co.
- Wittgenstein, Ludwig (2016). *De la certitude*. Paris : Gallimard.
- Wolf, Susan (1980). Asymmetrical freedom. *Journal of Philosophy* 77.
- Wolf, Susan (1981). The importance of free will. *Mind* 90.
- Wolf, Susan. (1990). *Freedom within Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Wood, Allen (2008). The Duty to Believe According to the Evidence. *International Journal for Philosophy of Religion* 63.

Wrenn, Chase (2004). Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity. *Southern Journal of Philosophy* 42 (2).

Wright, G. H. (1963). *The Varieties of Goodness*. New York: Humanities Press.

Yamada, Masahiro (2010). A new argument for evidentialism? *Philosophia* 38 (2).

Yamada, Masahiro (2012). Taking aim at the truth. *Philosophical Studies* 157 (1).

Zalabardo, Jose L. (2010). Why believe the truth? Shah and Velleman on the aim of belief. *Philosophical Explorations* 13 (1).

Zimmerman, David (2002). Reasons-responsiveness and ownership-of-agency: Fischer and Ravizza's historicist theory of responsibility. *The Journal of Ethics* 6 (3).