

Université de Montréal

Peut-on être blâmé pour ses croyances ? Le déontologisme épistémique face au
problème de l'involontarisme doxastique

par

Charles Côté-Bouchard

Département de Philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences en vue de l'obtention du grade
de M.A. en philosophie

Juillet 2012

© Charles Côté-Bouchard

Université de Montréal

Ce mémoire intitulé :

Peut-on être blâmé pour ses croyances ? Le déontologisme épistémique face au problème de l'involontarisme doxastique

Présenté par :

Charles Côté-Bouchard

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christine Tappolet

Daniel Laurier, directeur de recherche

Frédéric Bouchard

RÉSUMÉ

Peut-on parfois être blâmé pour ses croyances ? Selon les partisans du déontologisme épistémique, la pratique ordinaire consistant à blâmer et critiquer les gens pour leurs croyances est tout à fait légitime. Toutefois, d'autres philosophes soutiennent que malgré son omniprésence dans la vie de tous les jours, le blâme doxastique n'est jamais approprié. En effet, selon l'argument à partir de l'involontarisme doxastique, nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances puisque (1) nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si elle est sous notre contrôle volontaire et (2) nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire.

Le but de ce mémoire est de déterminer si les déontologistes peuvent répondre de manière convaincante à cet argument. Autrement dit, pouvons-nous parfois être blâmés pour nos croyances malgré ce qu'en disent les anti-déontologistes, ou faut-il leur donner raison et rejeter la pratique du blâme doxastique ?

Pour répondre à cette question, je commence par clarifier l'argument anti-déontologiste en précisant la teneur de sa thèse centrale : l'involontarisme doxastique. Par la suite, je passe en revue différentes stratégies qui ont été proposées par des représentants du déontologisme pour défendre le blâme doxastique contre cet argument. Devant l'échec de ces réponses, je suggère une défense alternative du déontologisme selon laquelle l'involontarisme doxastique n'est pas incompatible avec le blâme doxastique. Si cette réponse est concluante, alors nous n'avons pas à donner raison aux anti-déontologistes : nous pouvons parfois être blâmés pour nos croyances.

Mots Clés : Philosophie, épistémologie, normativité épistémique, croyance, involontarisme doxastique, blâme, responsabilité, raisons de croire, éthique de la croyance.

ABSTRACT

Can we sometimes be blamed for our beliefs ? According to epistemic deontologism, the ordinary practice of blaming and criticizing people for their beliefs is a legitimate one. However, some philosophers argue that despite its pervasiveness in everyday life, doxastic blame is never appropriate. According to the argument from doxastic involuntarism, we can never be blamed for our beliefs since (1) we can be blamed for a belief only if it is under our voluntary control, and (2) our beliefs are never under our voluntary control.

The goal of this thesis is to determine whether deontologists can reply convincingly to this argument. In other words, can we sometimes be blamed for our beliefs despite what anti-deontologists claim, or do we have to accept the argument from doxastic involuntarism and reject the practice of doxastic blame ?

In order to answer that question, I first clarify the anti-deontologist argument by making more precise the nature of its central thesis: doxastic involuntarism. I then review different strategies proposed by deontologists to defend doxastic blame against this argument. Given the failure of these replies, I propose an alternative defense of deontologism according to which doxastic involuntarism is not incompatible with doxastic blame. If this reply is sound, then we do not have to accept the anti-deontologist argument: we can sometimes be blamed for our beliefs.

Keywords : Philosophy, epistemology, epistemic normativity, belief, doxastic involuntarism, blame, responsibility, reasons for belief, ethics of belief.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1: L'INVOLONTARISME DOXASTIQUE	7
1.1 Qu'est-ce que la croyance ?	7
1.1.1 Ambiguïtés initiales	9
1.1.2 Une attitude propositionnelle	9
1.1.3 Une attitude propositionnelle cognitive.....	10
1.1.4 Une attitude propositionnelle cognitive gouvernée par la vérité.....	12
1.2 Qu'est-ce que le contrôle doxastique volontaire ?	15
1.2.1 Volontarisme doxastique comportemental ou génétique ?.....	15
1.2.2 L'expérience de pensée de la récompense.....	18
1.2.3 La sensibilité aux raisons pratiques extrinsèques	20
1.2.4 Former une croyance directement pour des raisons extrinsèques	23
1.3 L'acceptation: une attitude à ne pas confondre avec la croyance	29
1.4 Conclusion : un critère pour un contre-exemple concluant à l'involontarisme doxastique	32
CHAPITRE 2 : DÉFENSES VOLONTARISTES DU DÉONTOLOGISME	35
2.1 La stratégie de la capacité observée	35
2.1.1 Margery Bedford Naylor et l'autohypnose	35
2.1.2 Carl Ginet et la possibilité de décider de croire	40
2.2 La stratégie de l'analogie avec l'action	47
2.2.1 Matthias Steup et les décisions doxastiques.....	47
2.2.2 La délibération doxastique est-elle vraiment analogue à la délibération pratique ?	50
2.3 Conclusion : Une simple querelle de définition ?	53
CHAPITRE 3 : DÉFENSES INVOLONTARISTES DU DÉONTOLOGISME	57
3.1 Harry Frankfurt à la rescousse du déontologisme épistémique ?	57
3.1.1 Harry Frankfurt et le principe des possibilités alternatives	58
3.1.2 AID et le principe des possibilités alternatives épistémiques : l'argument de Jäger.....	59
3.1.3 L'exemple de Jäger est-il un véritable cas à la Frankfurt (épistémique) ? ...	61
3.1.4 Un dilemme pour la stratégie à la Frankfurt contre AID	66
3.2 Avoir des devoirs que l'on ne peut satisfaire	67

3.2.1 Richard Feldman et les devoirs « de rôle »	68
3.2.2 Le problème de la catégoricité des devoirs doxastiques.....	69
3.2.3 Devoirs de rôle et involontarisme doxastique.....	72
3.3 Conclusion : Les déontologistes doivent-ils capituler ?.....	74
CHAPITRE 4 : UNE STRATÉGIE INVOLONTARISTE ALTERNATIVE.....	77
4.1 Les actions épistémiques.....	78
4.2 Blâme doxastique d'état ou d'action ? Deux interprétations du déontologisme épistémique	80
4.3 Le blâme pour les conséquences de nos actions.....	82
4.4 De la possibilité du blâme doxastique d'état: l'état de croyance comme conséquence de nos actions	83
4.5 Conclusion : Le blâme doxastique d'état et AID	85
CONCLUSION GÉNÉRALE	87
BIBLIOGRAPHIE.....	91

À mes parents

REMERCIEMENTS

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Daniel Laurier, pour sa générosité, sa disponibilité et sa patience. Ses commentaires toujours pertinents, ainsi que les longues discussions à son bureau m'ont beaucoup appris et ont largement contribué à la qualité de ce mémoire. De plus, son généreux soutien m'a permis non seulement de me consacrer pleinement à mes travaux, mais aussi de participer à des conférences à l'étranger où j'ai pu présenter et tester mes idées. Je lui dois donc une fière chandelle.

Merci à Christine Tappolet, Luc Faucher, Andrew Reisner, Michael Blome-Tillmann, Allan Hazlett, Matthew Chrisman, Bruno Guindon, Ian Grubb et Alexandre Duval d'avoir pris le temps de commenter des versions préliminaires des arguments de ce mémoire. Merci également aux organisateurs du 57^e congrès de la Florida Philosophical Association, du symposium de la société canadienne d'épistémologie de 2011 et de la 2012 Columbia-NYU Graduate Conference de m'avoir donné la chance de participer à ces événements. Ces conférences ont été l'occasion pour moi de clarifier considérablement mes idées et d'améliorer mes arguments.

Je me dois aussi de remercier le conseil de recherche en sciences humaines du Canada et le fonds québécois de recherche sur la société et la culture pour leur soutien financier grâce auquel j'ai pu consacrer toutes mes énergies à la réalisation de ce mémoire. Merci également à Michel Seymour et Christine Tappolet de m'avoir donné la chance d'être leur auxiliaire d'enseignement.

Merci aussi à mes parents pour leurs encouragements et leur soutien indéfectible tout au long de mon parcours universitaire. Merci à mère, Madeleine, pour son aide précieuse dans la révision du français.

Finalement, un merci tout spécial à ma conjointe, Anne-Marie, qui m'a épaulé et m'a soutenu durant tout ce processus. Ce fut loin d'être toujours facile et je n'y serais jamais arrivé sans elle à mes côtés.

INTRODUCTION

En mai 2011, des panneaux publicitaires un peu partout aux États-Unis affichaient un message bien particulier : un tremblement de terre d'une force inédite allait secouer l'ensemble de la planète le 21 mai 2011, marquant ainsi l'arrivée de la fin du monde. Cette campagne publicitaire à grand déploiement fut l'initiative d'Harold Camping, un animateur de radio américain qui est également l'auteur de cette prédiction. Pour justifier sa thèse, Camping affirmait tenir son information de la Bible. Selon lui, les Saintes Écritures indiquaient hors de tout doute que le Jugement Dernier aurait lieu le 21 mai 2011. Il fallait donc en informer de toute urgence le public. Les plus cyniques verront moins dans cette initiative une croyance sincère de Camping en l'arrivée prochaine de l'Apocalypse qu'un stratagème visant à tirer avantage de la naïveté de ses auditeurs. Après tout, nombreux sont ceux qui, ayant été convaincus par sa prédiction, ont contribué financièrement à sa campagne. C'est le cas notamment de Robert Fitzpatrick, un ingénieur New-Yorkais à la retraite. Fitzpatrick était si convaincu que Camping disait vrai qu'il est allé jusqu'à dépenser la quasi-totalité de ses économies (environ 140 000\$) pour aider Camping à payer des publicités. (Wallace 2011)

Un tel cas est susceptible de provoquer deux types de réactions intuitives. La première, que j'appellerai la réaction « évaluative », consiste à juger la croyance de Fitzpatrick comme étant « mauvaise » sur le plan épistémique. Il semble s'agir d'un cas clair de croyance épistémiquement « injustifiée », « irrationnelle » ou « déraisonnable ». Après tout, le seul fait qu'un animateur de radio soutienne que la Bible annonce la fin du monde ne constitue évidemment pas une bonne raison de croire que l'Apocalypse est à nos portes. La seconde est ce que j'appellerai la réaction « déontique ». Non seulement jugeons-nous que la croyance de Fitzpatrick ne satisfait pas certains standards épistémiques, mais nous sommes également tentés de le blâmer et de le critiquer pour sa croyance injustifiée. En effet, puisqu'il s'agit d'une croyance de toute évidence déraisonnable, il semble intuitivement que Fitzpatrick n'aurait pas « dû » former cette croyance. Il semble qu'il avait, en un certain sens, le « devoir » ou l'« obligation » de ne pas croire que la prédiction de Camping était vraie. En d'autres

mots, il n'avait pas le « droit » ou la « permission » de former cette croyance. Or, puisqu'il l'a tout de même formée, nous avons tendance à vouloir le blâmer et le critiquer. Cet exemple montre donc que l'évaluation d'une croyance par rapport à certains standards épistémiques s'accompagne bien souvent de jugements « déontiques » par rapport à l'agent.

L'objet de ce mémoire est la légitimité de la réaction déontique et, plus particulièrement, de la pratique du blâme doxastique. Est-il parfois approprié de blâmer et de critiquer les gens pour leurs croyances ? Peut-on être blâmé pour ses croyances ? Selon la thèse généralement connue sous le nom de « déontologisme épistémique », la réponse est « oui ». La pratique du blâme doxastique est légitime et nous pouvons parfois être blâmés pour nos croyances.¹ L'une des motivations majeures pour défendre la réaction déontique est son omniprésence dans la vie de tous les jours. Même William P. Alston, représentant majeur du camp des sceptiques par rapport au blâme doxastique, reconnaît l'importance du vocabulaire déontique dans notre langage épistémique ordinaire :

There are many locutions that encourage us to think of believing as subject to requirement, prohibition, and permission. We say 'You shouldn't have supposed so readily that he wouldn't come through', 'You have no right to assume that', 'I had every right to think that she was honest', 'I ought to have given him the benefit of the doubt', and 'You shouldn't jump to conclusions'. (Alston 1988, 260)

Toutefois, le fait qu'il s'agisse d'une pratique courante ne rend pas la réaction déontique et le blâme doxastique appropriés pour autant. Ce que nous considérons comme étant une pratique légitime peut, après réflexion, s'avérer être injustifiée. C'est l'attitude qu'adoptent, par exemple, les théoriciens de l'erreur en méta-éthique par rapport au langage moral. Selon eux, bien que nos énoncés moraux nous semblent parfois vrais, ils sont en fait toujours faux, car ils présupposent des propriétés morales objectives catégoriques et de telles entités n'existent pas². Or, certains auteurs

¹ À noter que certains voient non seulement le déontologisme comme la défense du blâme doxastique, mais aussi comme une manière de concevoir la justification épistémique. C'est le cas notamment de Ginet (1975), de Bonjour (1980), d'Alston (1985; 1988), et de Steup (1996). Selon une conception déontologiste de la justification, la croyance d'un agent est injustifiée lorsque celui-ci est à blâmer pour cette croyance. Toutefois, je m'abstiendrai d'endosser cette manière de concevoir le déontologisme, puisqu'elle a la conséquence controversée d'écarter la possibilité qu'un agent ait une croyance injustifiée pour laquelle il ne peut être blâmé (Pryor 2001, 111-118). Afin d'éviter cette question, je suivrai Nottelmann (2008) et je considérerai le déontologisme épistémique comme étant simplement la thèse selon laquelle nous pouvons parfois être blâmés pour nos croyances. Je tiens donc pour acquis que même s'il s'avérait que le déontologisme ne peut constituer une conception viable de la justification épistémique, la question de la possibilité du blâme doxastique resterait intéressante en elle-même. C'est d'ailleurs à cette question précise que sera consacré ce mémoire.

² Voir notamment Mackie (1977) et Joyce (2001).

adoptent une attitude similaire par rapport à la pratique consistant à blâmer les gens pour leurs croyances.³ Selon ces philosophes anti-déontologistes, le blâme doxastique n'est jamais approprié puisque (1) nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si elle est sous notre contrôle volontaire et (2) nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Le déontologisme épistémique est donc faux. Qu'est-ce qui justifie ces deux prémisses ?

La première se fonde sur l'intuition selon laquelle le blâme requiert le contrôle. Comme l'écrit Alston :

By the time honored principle that 'Ought implies can', one can be obliged to do A only if one has an effective choice as to whether to do A. It is equally obvious that it makes no sense to speak of S's being permitted or forbidden to do A if S lacks an effective choice as to whether to do A. And it seems even more obvious, if possible, that S cannot be rightly blamed for doing (not doing) A if S is incapable of effectively deciding whether or not to do A. (Alston 1988, 259)

Nous avons l'intuition qu'il n'est pas approprié de blâmer un agent pour quelque chose qui était hors de son contrôle. Il serait injuste, par exemple, de blâmer quelqu'un pour un acte accompli alors que ses mouvements corporels étaient contrôlés par un neuroscientifique malveillant⁴. Cela semble injuste précisément parce que l'agent n'a pas le contrôle de ses faits et gestes. C'est précisément le caractère involontaire de son acte qui explique notre réaction conciliante face à l'agent. En revanche, il semble tout à fait approprié de blâmer le neuroscientifique étant donné qu'il a volontairement manipulé sa victime. Nous avons l'intuition que contrairement à sa victime, il mérite d'être blâmé. Il semble donc que nous puissions être blâmés pour un acte seulement si cet acte était sous notre contrôle volontaire. Si c'est le cas, alors, il est difficile de voir pourquoi ce principe ne s'appliquerait pas également au blâme doxastique. Après tout, il s'agit d'une intuition qui concerne la notion de blâme en général et pas uniquement le blâme relatif aux actions. Il semble donc tout aussi juste de dire que nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si cette croyance était sous notre contrôle volontaire.

Toutefois, le problème est que la croyance est, selon toute vraisemblance, un état passif et involontaire. En effet, comme l'ont souligné de nombreux philosophes, il

³ Notamment Price (1954), Alston (1985; 1988), Cohen (1989) et Plantinga (1993).

⁴ En admettant qu'il n'avait pas, au départ, l'intention de se retrouver dans cette situation. Il pourrait, par exemple, avoir forcé le scientifique à le manipuler ainsi. Dans ce cas, il pourrait sans doute être blâmé pour l'acte accompli dans cet état.

semble y avoir une asymétrie fondamentale entre les actions et les croyances en ce qui concerne le contrôle volontaire⁵. Comme l'explique Pamela Hieronymi :

While any able-bodied person can, at will, raise her right hand, look to the left, or turn herself about, it seems that a well-functioning believer cannot, in the same way, just decide to believe that it's raining outside, or that it's Christmas Day, or that Clarke Gable is the President of the United States. You don't have the kind of discretion over what you believe that you generally have over what you do. You can't just believe whatever suits your fancy. (Hieronymi 2006, 45-46)

Contrairement aux actions, les croyances ne sont pas le genre de choses que l'on peut faire volontairement. Après tout, je ne peux pas décider de croire quelque chose de la même manière que je peux décider de lever mon bras, d'assembler un meuble ou de préparer un repas. Pour paraphraser Bernard Williams, la croyance n'est pas un acte que nous pouvons accomplir « à volonté » (Williams 1973). Cette thèse, mieux connue sous le nom d'« involontarisme doxastique », constitue la seconde prémisse de l'argument anti-déontologiste : nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Même William James, que l'on classe généralement parmi les défenseurs de la thèse inverse (le « volontarisme doxastique »), reconnaît la plausibilité intuitive de l'involontarisme :

Does it not seem preposterous on the very face of it to talk of our opinions as being modifiable at will? Can our will either help or hinder our intellect in its perceptions of truth? Can we, just by willing it, believe that Abraham Lincoln's existence is a myth and that the portraits of him in McClure's Magazine are all of someone else? Can we, by any effort of our will, or by any strength of wish that it were true, believe ourselves well and about when we are roaring with rheumatism in bed, or feel certain that the sum of two one-dollar bills in our pocket must be a hundred dollars? We can say any of these things, but we are absolutely impotent to believe them; and of just such things is the whole fabric of the truths that we do believe in made up, - matters of fact, immediate or remote, as Hume said, and relations between ideas, which are either there or not there for us if we see them so, and which if not there cannot be put thereby any action of our own. (James 1956, 4-5)

À première vue, il semble donc que nos croyances ne soient jamais sous notre contrôle volontaire de la même manière que le sont nos actions.

Par conséquent, si les anti-déontologistes ont raison et que ces deux prémisses sont vraies, alors nous n'avons d'autre choix que de conclure qu'il n'est jamais approprié de blâmer les gens pour leurs croyances. Le déontologisme épistémique doit

⁵ Price (1954), Williams (1973), Curley (1975), Heil (1983), Clarke (1983), Alston (1985; 1988), Cohen (1989), Bennett (1990), Scott-Kakures (1994), Plantinga (1993), Pojman (1999), Audi (2001), Hieronymi (2006), Setiya (2008), Chrisman (2008).

donc être rejeté. C'est ce que j'appellerai l'argument à partir de l'« involontarisme doxastique » (AID) :

- (1) Nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si cette croyance est sous notre contrôle volontaire.
- (2) Nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire.
- (3) Nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances.

En d'autres mots, la première prémisse stipule que le blâme doxastique nécessite le volontarisme doxastique. Il est incompatible avec l'involontarisme doxastique. Toutefois, selon la seconde prémisse, l'involontarisme doxastique est vrai. Il s'ensuit que la pratique du blâme doxastique n'est jamais appropriée. Le déontologisme épistémique est donc faux.

Le but de ce mémoire est de déterminer si les déontologistes peuvent répondre de façon convaincante à cet argument. Pouvons-nous être blâmés pour nos croyances malgré ce qu'en disent les anti-déontologistes, ou faut-il leur donner raison et abandonner la pratique du blâme doxastique ? Pour répondre à cette question, je passerai en revue différentes stratégies qui ont été proposées par des représentants du déontologisme pour défendre le blâme doxastique contre AID et je tenterai de déterminer si elles atteignent leur objectif. Deux types de stratégies s'offrent aux défenseurs du déontologisme. D'une part, ils peuvent rejeter la seconde prémisse d'AID et faire valoir que nos croyances peuvent bel et bien être sous notre contrôle volontaire. Les déontologistes qui choisissent cette avenue offrent ce que j'appellerai une défense volontariste du déontologisme puisqu'elles procèdent en rejetant l'involontarisme doxastique. D'autre part, ils peuvent rejeter la première prémisse et nier que le blâme doxastique nécessite le contrôle volontaire de nos croyances. Ceux qui optent pour cette stratégie proposent ce que j'appellerai une défense involontariste du déontologisme, car au lieu de défendre le volontarisme, ils cherchent à montrer que l'involontarisme doxastique n'est pas incompatible avec le blâme doxastique.

Toutefois, avant d'évaluer les différentes versions de ces stratégies présentes dans la littérature, il sera tout d'abord nécessaire de clarifier en quoi consiste la thèse de l'involontarisme doxastique. Le chapitre 1 sera donc consacré à la question de savoir ce que les involontaristes doxastiques veulent dire lorsqu'ils soutiennent que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Puisqu'il s'agit de la thèse centrale d'AID, une meilleure compréhension de l'involontarisme permettra de mieux comprendre AID et de préciser ce qu'il faudrait montrer pour réfuter l'argument anti-

déontologiste. Ces clarifications aideront à l'évaluation des différentes réponses à AID proposées par les déontologistes.

Le second chapitre sera consacré à l'examen de différentes défenses volontaristes du déontologisme. J'évaluerai les arguments de Margery Bedford Naylor (1985), Carl Ginet (2001) et Matthias Steup (2000). Selon eux, l'involontarisme doxastique est faux : nos croyances sont parfois sous notre contrôle volontaire. Alors que Naylor et Ginet tentent de le montrer en donnant des contre-exemples à l'involontarisme doxastique, Steup fait valoir que les croyances sont suffisamment analogues aux actions pour que les premières soient aussi volontaires que les secondes.

Les défenses involontaristes du déontologisme, quant à elles, feront l'objet du troisième chapitre. J'examinerai deux manières de défendre le blâme doxastique en s'attaquant à la première prémisse d'AID. La première consiste à faire valoir que la vérité de cette prémisse repose sur une thèse particulière par rapport au blâme et à la responsabilité qui a, selon plusieurs, été réfutée par Harry Frankfurt (1969). J'évaluerai la version de cette stratégie proposée par Jäger (2004). La seconde consiste à montrer qu'il y a certains types de devoirs qui peuvent s'appliquer à nous, même lorsque nous sommes incapables de les satisfaire. Il s'agit ensuite de faire valoir que les devoirs doxastiques sont des devoirs de ce type. Cette stratégie est utilisée notamment par Feldman (2000; 2001).

Au quatrième et dernier chapitre, je proposerai une manière alternative de défendre le déontologisme en rejetant la première prémisse d'AID. Si l'argument que je suggère est concluant, alors nous pouvons être blâmés pour nos croyances même si elles ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. L'involontarisme doxastique n'est pas incompatible avec la pratique du blâme doxastique. L'argument à partir de l'involontarisme doxastique contre le déontologisme doit donc être rejeté.

CHAPITRE 1: L'INVOLONTARISME DOXASTIQUE

Comme son nom l'indique, l'argument à partir de l'involontarisme doxastique (AID) repose principalement sur la thèse selon laquelle nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Non seulement constitue-t-elle la seconde prémisse d'AID, mais elle est aussi une composante essentielle de la première. En effet, selon la prémisse 1, on ne peut blâmer et critiquer les gens pour leurs croyances si l'involontarisme doxastique est vrai. Autrement dit, on peut seulement être blâmé pour nos croyances si elles sont sous notre contrôle volontaire. Ainsi, pour bien comprendre les deux prémisses d'AID, il est nécessaire de préciser ce que les anti-déontologistes veulent dire lorsqu'ils soutiennent que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Une conception claire et précise de l'involontarisme doxastique – et donc d'AID – est essentielle pour évaluer les différentes stratégies proposées par les déontologistes en réponse à AID et, éventuellement, pour répondre à AID.

Jusqu'ici, j'ai caractérisé l'involontarisme doxastique comme la thèse voulant que nos croyances ne soient jamais sous notre contrôle volontaire. Cette formulation est toutefois trop vague. Ses deux composantes principales, soit les notions de croyance et de contrôle volontaire de nos croyances (ou contrôle doxastique volontaire) admettent plusieurs interprétations. Une formulation claire et précise de l'involontarisme doxastique passe donc par un examen attentif de ces deux composantes. Autrement dit, pour répondre à la question de savoir ce que les involontaristes veulent dire lorsqu'ils soutiennent que nos croyances ne sont pas sous notre contrôle volontaire, il est nécessaire de répondre aux sous-questions suivantes. D'abord, quelle est cette attitude qui, selon les involontaristes doxastiques, n'est pas sous notre contrôle volontaire ? Ensuite, en quoi consiste, selon eux, le contrôle doxastique volontaire et pourquoi n'avons-nous pas un tel contrôle ?

1.1 Qu'est-ce que la croyance ?

Le concept de croyance occupe une place centrale dans la psychologie populaire. Nous l'utilisons et l'invoquons constamment pour interpréter, expliquer et

prévoir les actions et les pensées des autres. Si je sais, par exemple, que S (S étant un agent) a comme projet d'aller au supermarché à midi et qu'il croit que le supermarché se trouve à gauche de son domicile, je peux prévoir que S tournera à gauche en sortant de sa maison à midi. Nous invoquons également la notion de croyance pour expliquer notre propre comportement. Par exemple, supposons que, croyant donner un verre d'eau à mon ami malade, je lui donne par erreur un verre de vodka. Nul doute qu'après avoir réalisé mon erreur, j'expliquerai mon action en plaidant que je croyais sincèrement qu'il s'agissait d'un verre d'eau. J'espère peut-être ainsi éviter d'être blâmé pour mon action.

Toutefois, malgré notre familiarité avec cette notion, formuler ce qu'est la croyance et ce qui la différencie des autres états psychologiques apparentés n'est pas chose facile. Même si un certain nombre de caractéristiques sont largement reconnues comme étant nécessaires à la croyance, tous ne s'entendent pas sur la manière précise de formuler ce qui constitue la nature de cette dernière. Ce que bon nombre de philosophes acceptent, c'est que ce qui fait la particularité de la croyance, c'est qu'elle a une « cible » ou un « but » qui lui est propre. En effet, pour reprendre la célèbre expression introduite par Bernard Williams, la croyance « vise » ou a comme « cible » la vérité (Williams 1973, 136-137). Il y aurait, autrement dit, un lien constitutif entre la croyance et la vérité de son contenu. Croire que P (P étant une proposition) impliquerait de considérer ou de représenter P comme vraie d'une manière particulière. C'est cette caractéristique qui révèle, selon plusieurs, la nature même de la croyance et ce qui la distingue des autres états apparentés⁶. Toutefois, tous ne s'entendent pas sur la manière précise d'expliquer et d'interpréter cette métaphore introduite par Williams.

Le but de la présente section n'est évidemment pas de régler cette dernière question. Mon objectif est plutôt d'identifier une série de caractéristiques qui constituent les conditions à remplir pour que quelque chose compte comme une croyance. Au lieu de me positionner dans le débat concernant la formulation précise de la métaphore de Williams, je me contenterai de fournir une explication générale de sa signification. Cet aperçu sera suffisant pour les besoins de la présente section, soit celui de clarifier ce qu'est la croyance et ce qui la distingue des autres états apparentés.

⁶ Notamment Williams (1973), Velleman (2000), Wedgwood (2002), Shah et Velleman (2005), Hieronymi (2006), Steglich-Petersen (2006), Vahid (2006).

1.1.1 *Ambiguïtés initiales*

Toutefois, avant d'aborder directement cette question, il est nécessaire d'éliminer d'entrée de jeu deux ambiguïtés associées au terme « croyance » dans le langage ordinaire. Tout d'abord, comme le remarque Williams (1973, 136), nous utilisons non seulement le terme « croyance » pour référer à l'état psychologique dans lequel se trouve la personne croyant quelque chose, mais il sert parfois aussi à désigner la chose que la personne croit. On dira, par exemple, que la transsubstantiation est une croyance catholique, ce qui doit être distingué de l'idée que tous les catholiques ont l'état psychologique de croyance que la transsubstantiation est réelle. Or, c'est à la croyance entendue comme état psychologique que nous nous intéresserons. Pour référer au second usage, on parlera plutôt de la proposition que la personne croit ou du contenu de sa croyance.

Une autre ambiguïté avec le terme « croyance » est qu'il admet plusieurs types d'objet dans le langage ordinaire. Comme le remarque Alston (1996, 3), il est commun non seulement de dire que l'on croit *que* quelque chose est le cas (p. ex., nul doute que le Pape croit que Dieu existe), mais aussi que l'on croit *en* quelque chose (p. ex., on dira également du Pape qu'il croit en Dieu) et que l'on croit *quelqu'un* (p. ex., la plupart des gens croient le Pape lorsqu'il affirme croire que Dieu existe). Toutefois, dans le cadre du présent débat nous nous intéresserons uniquement au premier de ces trois usages. Le déontologisme et l'involontarisme doxastique sont des thèses portant sur ce qu'Alston appelle les croyances « propositionnelles », c'est-à-dire des croyances ayant comme objet une proposition et qui sont reconnaissables à la formule « S croit que P ».

Ces ambiguïtés étant éliminées, il est possible de reformuler la question de la présente section de manière plus précise. En nous demandant ce qu'est la croyance, nous voulons en fait savoir ce qu'est l'état psychologique de croire que P. Autrement dit, qu'est-ce qui fait qu'un état psychologique compte comme la croyance que P ?

1.1.2 *Une attitude propositionnelle*

Une première caractéristique de la croyance, relevée notamment par Williams (1973, 137), est que croire que P revient à croire que P est vraie. Croire que la Terre est ronde, par exemple, c'est croire que la proposition « la Terre est ronde » est vraie. Or, comme le souligne Velleman (2000, 247), cette caractéristique est loin d'être unique à la croyance. C'est en effet celle qui caractérise l'ensemble de ce qu'il nomme les

"attitudes propositionnelles", soit toutes les attitudes ayant comme objet une proposition. Toutes les attitudes ayant comme objet une proposition sont caractérisées par leur relation avec la vérité de leur objet propositionnel. De la même manière que croire que P équivaut à croire que P est vraie, souhaiter que P équivaut à souhaiter que P soit vraie, espérer que P équivaut à espérer que P soit vraie, désirer que P équivaut à désirer que P soit vraie, etc.

Donc, une première caractéristique de la croyance que P est qu'il s'agit d'une attitude propositionnelle, car croire que P équivaut à croire que P est vraie.

1.1.3 Une attitude propositionnelle cognitive

Une seconde caractéristique de la croyance vient d'une différence fondamentale entre l'attitude de croire que P et certaines autres attitudes propositionnelles comme désirer que P. La différence, soulignée notamment par Velleman (2000, 248-249), est que croire que P est vraie revient également à considérer ou traiter P comme étant vraie, c'est-à-dire à voir P comme étant *déjà* vraie. Par exemple, croire qu'il est vrai que la Terre est ronde équivaut à considérer qu'il est déjà vrai que la Terre est ronde. En revanche, désirer que P soit vraie ne revient pas à considérer P comme étant déjà vraie, mais bien à considérer P comme quelque chose à *rendre vrai*. Par exemple, désirer que la proposition "je suis accepté au doctorat" soit vraie, c'est considérer cette proposition comme quelque chose à rendre vrai. C'est, autrement dit, la traiter comme quelque chose qui n'est pas déjà vrai, mais qui, en quelque sorte, devrait l'être.

Cette différence entre l'attitude de croire que P est vraie et celle de désirer que P soit vraie est aussi celle qui, plus largement, scinde les attitudes propositionnelles en deux grandes catégories soit, d'une part, celles que l'on qualifie généralement de *cognitives* et, d'autre part, celles que l'on qualifie de *conatives*. Les premières sont celles qui, comme les croyances, impliquent de considérer une proposition comme étant déjà vraie, alors que les secondes sont celles qui, comme les désirs, impliquent de considérer P comme quelque chose à rendre vrai. La croyance n'est donc pas la seule attitude propositionnelle ayant cette caractéristique qui la distingue du désir. Elle est partagée par l'ensemble des attitudes propositionnelles cognitives. Supposer que P et imaginer que P, par exemple, impliquent tout autant de considérer P comme vraie. C'est ce qui en fait des attitudes propositionnelles cognitives et non conatives. Une autre manière de formuler cette distinction est de dire que ces deux types d'états

psychologiques diffèrent par leur "direction d'ajustement"⁷. Les états comme les croyances ont une direction d'ajustement allant de l'esprit au monde, alors que dans le cas des états comme les désirs, c'est le monde qui s'ajuste à l'esprit. Ce célèbre passage d'Anscombe est souvent utilisé pour illustrer cette distinction:

Let us consider a man going round a town with a shopping list in his hand. Now it is clear that the relation of this list to the things he actually buys is one and the same whether his wife gave him the list or it is his own list; and that there is a different relation where a list is made by a detective following him about. If he made the list itself, it was an expression of intention; if his wife gave it him, it has the role of an order. What then is the identical relation to what happens, in the order and the intention, which is not shared by the record ? It is precisely this: if the list and the things that the man actually buys do not agree, and if this and this alone constitutes a mistake, then the mistake is not in the list but in the man's performance (if his wife were to say: "Look, it says butter and you have bought margarine", he would hardly reply: "What a mistake! we must put that right" and alter the word on the list to "margarine"); whereas if the detective's record and what the man actually buys do not agree, then the mistake is in the record. (Anscombe 1963, §32)

Dans cet exemple, ce qui fait la différence entre les deux listes est que l'une d'elles cherche à s'ajuster au monde, alors que l'autre est ce à quoi le monde doit s'ajuster. Dans le cas de l'homme faisant son épicerie, c'est le monde (dans ce cas le contenu de son panier d'épicerie) qui doit s'ajuster à la liste. S'il y a non-correspondance entre le contenu du panier et la liste, c'est que le monde s'est mal ajusté. Dans le cas du détective, c'est plutôt la liste qui doit s'ajuster au monde (au contenu du panier d'épicerie). S'il y a non-correspondance entre le contenu du panier et la liste du détective, c'est que la liste s'est mal ajustée au monde. Elle l'a mal représenté. Les états comme les désirs sont analogues à la liste d'épicerie alors que les états comme les croyances s'apparentent plutôt à la liste du détective. Comme cette dernière, les croyances sont censées représenter le monde le plus fidèlement possible et donc à s'ajuster au monde. S'il n'y a pas de correspondance entre la croyance et le monde, c'est que la croyance s'est mal ajustée. En revanche, lorsqu'un désir n'est pas assouvi, sa satisfaction passe par une modification du monde afin que ce dernier s'ajuste au désir.

La seconde caractéristique de la croyance est donc qu'il s'agit d'une attitude propositionnelle *cognitive* (une attitude ayant une direction d'ajustement allant de l'esprit au monde), étant donné que croire que P est vraie équivaut à considérer P comme étant déjà vraie.

⁷ Voir Humberstone (1992) par exemple.

1.1.4 Une attitude propositionnelle cognitive gouvernée par la vérité

Mais alors, qu'est-ce qui distingue la croyance des autres attitudes propositionnelles cognitives ? Comme je l'ai déjà mentionné, plusieurs soutiennent qu'il s'agit du fait qu'elle « vise » ou qu'elle ait comme « cible constitutive » la vérité. Toutefois, j'ai également mentionné que tous ne s'entendent pas sur la manière précise d'interpréter cette métaphore⁸. Dans cette perspective, je tenterai de l'expliquer d'une manière assez générale pour rester neutre par rapport à cette dernière question, mais en même temps suffisamment précise pour indiquer en quoi cette caractéristique distingue la croyance des autres attitudes propositionnelles cognitives⁹.

Dire que la croyance vise la vérité, c'est dire quelque chose à propos de la manière dont la croyance est « gouvernée », c'est-à-dire quelque chose à propos de la manière dont la croyance est formée, révisée ou éliminée. Contrairement aux autres attitudes propositionnelles cognitives, la croyance que P est gouvernée par la vérité de P. Elle se distingue, autrement dit, par sa « sensibilité » à la vérité de P. En effet, contrairement aux autres attitudes cognitives, ma croyance que P a la particularité de se modifier ou de disparaître lorsque je découvre que P est fausse. Supposons, par exemple, que je crois que mon amie n'a pas commis un crime pour lequel elle est accusée. Si on me fait visionner une vidéo la montrant clairement en train de commettre le crime en question, il va de soi que ma croyance initiale va se modifier ou disparaître. Je vais aussitôt me rendre à l'évidence et me mettre à croire qu'elle est coupable. À l'inverse, si la vidéo montre clairement une personne autre que mon amie en train de commettre le crime en question, je n'aurai d'autre choix que de croire qu'elle est innocente. Le fait que la croyance soit ainsi gouvernée par la vérité contribue à

⁸ Voir Steglich-Petersen (2006) et Vahid (2006) pour un panorama de ce débat. Deux approches rivales importantes par rapport à cette question sont les conceptions « téléologiste » et « normative » de la croyance. Les positions successives de J. D. Velleman sur le sujet constituent des exemples notoires de ces deux approches. Velleman (2000) défend une conception téléologiste selon laquelle croire que P équivaut à considérer que P est vraie avec le but ou l'intention de considérer que P est vraie seulement si P est réellement vraie. Ainsi, S n'a pas atteint son but si P est fausse et l'a atteint si P est bel et bien vraie. Toutefois, dans Shah et Velleman (2005), il suit Shah (2003) et se convertit à une conception normative selon laquelle pour que S croie que P, S doit (i) considérer que P est vraie seulement si P est réellement vraie et (ii) S doit avoir accepté cette dernière norme en adoptant explicitement sa croyance. Autrement dit, cette conception ajoute à la condition téléologique l'acceptation d'une norme constitutive gouvernant la croyance. Selon cette norme, une croyance est correcte si elle est vraie et incorrecte si elle est fausse. Cette conception fait donc de l'attribution de croyance un jugement normatif. La conception téléologiste, en revanche, se veut strictement descriptive et non-normative, car elle voit la croyance fausse comme un simple échec de l'agent à réaliser son intention et non comme la violation d'une norme.

⁹ Mon explication suit largement celle proposée par Shah et Velleman (2005, 498). Par contre, je me limite à ce qu'ils identifient comme des caractéristiques non-controversées de la croyance que toute théorie de la croyance se doit d'expliquer. Je reste neutre quant à la question de savoir si, comme ils le prétendent, seule leur conception normative de la croyance peut expliquer ces caractéristiques ou si une conception téléologiste suffit (voir p. ex., Steglich-Petersen 2006 pour une réponse à Shah et Velleman).

expliquer pourquoi, comme l'a remarqué G. E. Moore, les énoncés de la forme « je crois que P, mais P est fausse » (p. ex., « je crois que mon amie n'est pas coupable, mais elle est coupable ») nous semblent paradoxaux. En effet, de tels énoncés rapportent des situations où je crois que P tout en sachant que P est fausse. Or, si ma croyance que P est automatiquement altérée par la découverte que P est fausse, de telles situations sont impossibles.

Par contraste, découvrir que P est fausse n'aura pas pour effet de me faire cesser d'imaginer que P ou de supposer que P. Si j'imagine qu'il neige actuellement au pôle nord, le fait de découvrir que c'est vrai ou que c'est faux n'aura aucune incidence sur mon attitude d'imagination. Peu importe que ce soit vrai ou faux, je peux l'imaginer. Donc, contrairement à la croyance, ces attitudes cognitives ne sont pas gouvernées par la vérité de leur objet propositionnel.

Comme le soulignent Shah et Velleman (2005, 498-499), dire que la croyance est gouvernée par la vérité ne revient pas dire que nous avons toujours l'intention consciente que nos croyances soient ainsi gouvernées. Bien qu'il arrive que certaines de nos croyances soient formées suite à une délibération consciente menée avec l'intention d'en arriver à une croyance vraie, la plupart de nos croyances sont le produit de processus inconscients et non-intentionnels comme la perception. Puisque le fait d'être gouverné par la vérité est constitutif de ce qu'est la croyance et que les croyances « automatiques » sont bel et bien des croyances, il s'ensuit que la croyance est également gouvernée par la vérité lorsqu'elle est le produit de processus inconscients et non-intentionnels. Par conséquent, pour qu'une attitude vise la vérité (et donc pour qu'elle soit une croyance), il suffit qu'elle soit gouvernée par ce que Shah et Velleman (2005, 499) appellent un mécanisme « traquant la vérité »¹⁰.

Néanmoins, même si la vaste majorité de nos croyances est le produit de processus non-intentionnels, certaines de nos croyances sont tout de même formées de manière consciente suite à un processus intentionnel de délibération. En effet, il n'est pas rare de se demander consciemment et intentionnellement si on devrait croire qu'une proposition est vraie. C'est le cas, par exemple, du juré se demandant s'il devrait croire que la version des événements proposée par la défense est vraie ou s'il devrait croire qu'elle est fausse. Il pèse alors le pour et le contre, ce qui finit par aboutir à une croyance. Ce processus, que Shah et Velleman (2005, 499) appellent la « délibération doxastique », doit être mentionné, car cette manière de former les

¹⁰ Traduction libre de « *truth-tracking mechanism* ».

croyances donne lieu à un phénomène qui participe d'une autre caractéristique particulière à la croyance. Ce phénomène, que ces auteurs nomment la « transparence », est le suivant. Suivant la formulation de Shah (2003, 447), aussitôt qu'on se pose la question de croire ou non que P (donc aussitôt que l'on s'engage dans une délibération doxastique), on doit immédiatement reconnaître que cette question peut uniquement être réglée par une réponse à la question de savoir si P est vraie. Une fois qu'on a réglé pour soi-même la question de savoir si P est vraie, on a *de facto* réglé la question de croire ou non que P. La transparence est donc une relation entre la question délibérative de croire ou non que P et la question théorique de savoir si P est vraie. L'idée est que bien qu'il s'agisse de deux questions logiquement distinctes, elles ne sont pas séparées dans le contexte de la délibération doxastique. Il suffit de répondre à la seconde pour répondre à la première.

Selon Shah et Velleman, la transparence constitue une caractéristique nécessaire de la délibération doxastique. C'est, autrement dit, une particularité de la croyance que lorsqu'on se pose la question de croire ou non que P, on doit reconnaître qu'on peut uniquement régler cette question en répondant à la question de savoir si P est vraie. Si S délibère sur le fait d'avoir ou non une certaine attitude par rapport à P et que le phénomène de transparence ne survient pas, alors l'attitude qui constitue l'objet de cette délibération n'est pas une croyance. À titre d'exemple, lorsqu'on délibère à propos du fait d'imaginer ou non que P, cette question ne sera pas réglée par une réponse à la question de savoir si P est vraie. Que P soit vraie ou fausse, je peux très bien décider d'imaginer que P. C'est donc une autre caractéristique qui distingue la croyance des autres attitudes propositionnelles cognitives.

Évidemment, cela ne revient pas à dire que nos croyances peuvent uniquement être causées par des considérations ayant trait à la vérité de P ou « évidentielles ». Il ne fait aucun doute que bon nombre de nos croyances sont influencées par des facteurs « non-évidentiels ». Il est notamment possible et même courant de prendre ses désirs pour des réalités et de former une croyance par la « pensée magique » (*wishful thinking*), c'est-à-dire de former une croyance uniquement parce que cela satisfait un désir profond. Seulement, ce n'est jamais quelque chose que nous faisons en connaissance de cause. Des facteurs non-évidentiels comme les désirs peuvent uniquement influencer efficacement la croyance de S dans la mesure où S n'a pas conscience que sa croyance est le fruit de l'influence de tels facteurs. En effet, aussitôt que S se rend compte qu'il croit que P uniquement parce qu'il désire le croire et qu'il n'a

aucune indication que P est vraie, S perd alors toute confiance en la vérité de P et perd *ipso facto* sa croyance que P. C'est ce qu'implique la transparence. Puisque la seule façon de répondre à la question délibérative est de répondre à la question factuelle, toute considération non-évidentielle jouant en faveur du fait de croire que P (par exemple, le fait qu'il serait rassurant, utile ou moral de croire que P) est condamnée à rester causalement inerte dans le processus délibératif de formation des croyances.

La troisième caractéristique de la croyance est donc que la croyance vise la vérité, ce qui implique qu'elle est gouvernée par la vérité, c'est-à-dire que sa formation, sa révision et son élimination sont sensibles à la vérité. Dans les cas des processus inconscients et non-intentionnels de formation de croyances, cette caractéristique se traduit par le fait que ces croyances sont gouvernées par des mécanismes qui « suivent » la vérité. Dans le cas de croyances formées par un processus délibératif conscient et intentionnel, la sensibilité à la vérité se traduit par le phénomène de transparence, c'est-à-dire par le fait qu'on peut uniquement régler la question délibérative de croire ou non que P en répondant à la question factuelle de savoir si P est vraie.

1.2 Qu'est-ce que le contrôle doxastique volontaire ?

Selon notre formulation initiale de l'involontarisme doxastique et de la seconde prémisse d'AID, nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. La notion de croyance étant clarifiée, il reste à faire l'examen de la seconde composante de l'involontarisme doxastique, c'est-à-dire la notion de contrôle volontaire de nos croyances. Quel est le type de contrôle sur nos croyances que, selon eux, nous n'avons pas ? Qu'est-ce qui, selon les involontaristes, compterait comme l'exercice d'un contrôle doxastique volontaire et pourquoi soutiennent-ils que nous sommes incapables d'exercer un tel contrôle ?

1.2.1 Volontarisme doxastique comportemental ou génétique ?

Dire d'une chose qu'elle est sous notre contrôle volontaire est, en soi, une affirmation peu informative étant donné le caractère imprécis de la notion de contrôle. Il y a en effet plusieurs manières pour une chose d'être sous notre contrôle. Il semble juste, par exemple, de dire à la fois de mon action d'appuyer sur les touches de mon

clavier et de ma forme physique qu'elles sont, en un certain sens, sous mon contrôle volontaire. Or, il est clair que le type ou le niveau de contrôle dont je bénéficie sur ces deux choses sont tout à fait différents.

Une manière de différencier ces deux types de contrôle volontaire – et ainsi de s'approcher un peu plus d'une identification du genre de contrôle que les involontaristes doxastiques ont en tête – apparaît lorsque l'on remplace l'expression « X est sous notre contrôle volontaire » par « nous avons la capacité de faire X volontairement ». Dans le cas de l'action de taper sur mon clavier, ce remplacement ne fait pas de différence. Il ne fait aucun doute que j'ai la capacité d'appuyer *volontairement* sur les touches de mon clavier. Mais qu'en est-il de ma forme physique ? Une façon d'appliquer cette expression dans ce cas est de dire, par exemple, que j'ai la capacité d'*améliorer* volontairement ma forme physique. Or, ceci révèle une différence importante entre ma forme physique et mon action de taper au clavier. L'adverbe « volontairement » accompagne nécessairement un verbe à l'infinitif qui dénote typiquement un acte au sens large de quelque chose pouvant être fait, accompli ou complété. Dans le cas de l'action d'appuyer sur les touches du clavier, le verbe d'action était déjà là puisque c'est, en soi, une action. Mais dans le second cas, il a fallu rajouter le verbe « améliorer », qui évoque un acte pour rendre intelligible l'application de la nouvelle expression. Cet ajout était nécessaire parce que ma forme physique, en soi, n'est pas un acte, mais bien un « état », c'est-à-dire quelque chose ne pouvant pas être accompli, fait ou complété au sens strict. Par conséquent, ce n'est pas quelque chose pouvant être accompli volontairement ou involontairement, puisque ce n'est pas quelque chose pouvant être accompli tout court. Setiya (2008, 38-39) formule la même idée en termes d'intention. Lorsque l'on forme une intention, on forme l'intention d'accomplir quelque chose. L'objet d'une intention doit donc être quelque chose pouvant être accompli (un acte) et non un état puisque les états ne peuvent être accomplis. Certes, il semble acceptable de dire que j'ai l'intention que ma forme physique soit à un certain niveau. Toutefois, je ne peux avoir cette intention qu'indirectement, c'est-à-dire seulement si j'ai l'intention d'accomplir certaines actions qui provoqueront une modification de ma forme physique. Je n'ai pas vraiment l'intention que ma forme physique soit meilleure si je n'ai pas l'intention de faire quoi que ce soit pour l'améliorer. Seules ces actions peuvent être l'objet direct de mon intention. Par conséquent, puisque la forme physique est un état et non un acte pouvant être accompli, un certain type de volontarisme par rapport à ma forme

physique peut être écarté d'entrée de jeu, soit celui voulant que je puisse « faire » ma forme physique volontairement. Cependant, ce rejet laisse tout de même la porte ouverte à un volontarisme qui se rattacherait plutôt à un acte. On pourrait soutenir, par exemple, que j'ai la capacité d'*améliorer* volontairement ma forme physique. Ce type de volontarisme ne souffrirait pas du même problème que le premier puisqu'améliorer quelque chose est, à première vue, quelque chose pouvant être accompli ou complété et non un état. Reste à savoir si je peux effectivement accomplir volontairement l'action d'améliorer ma forme physique.

Comme le montre Setiya (2008, 38-39), la croyance se trouve dans une situation analogue à celle de ma forme physique dans l'exemple précédent. Comme je l'ai mentionné, la croyance est un état psychologique. Croire que P, c'est être dans un état de croyance par rapport à P. En tant qu'état, la croyance n'est pas le genre de chose pouvant être accomplie. Croire quelque chose, ce n'est pas faire quelque chose. C'est donc encore moins quelque chose que nous pouvons faire volontairement et qui peut être l'objet direct d'une intention. Par conséquent, ceci exclut d'entrée de jeu ce qu'Audi (2001, 94) appelle le volontarisme doxastique « béhavioral » selon lequel la croyance serait une action que nous pourrions accomplir volontairement. Par conséquent, le rejet de ce type de volontarisme doxastique est une première chose que les involontaristes doxastiques soutiennent lorsqu'ils disent que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Nous ne pouvons pas « faire » volontairement nos croyances puisqu'elles sont des états et non des actes.

Toutefois, comme avec le cas de ma forme physique, ceci n'exclut pas la possibilité d'un volontarisme qui se rattacherait à quelque chose qui est bien un acte et non un état. De la même manière qu'« améliorer » ma forme physique – contrairement à ma forme physique elle-même – est un acte dont on peut se demander s'il peut être accompli volontairement, « former » mes croyances – contrairement à mes croyances elles-mêmes – semble également être quelque chose pouvant être fait, accompli ou complété. On peut donc se demander si c'est quelque chose que nous pouvons parfois faire volontairement. Audi (2001, 94) utilise l'expression « volontarisme doxastique génétique » pour désigner la thèse selon laquelle nous pouvons parfois former volontairement nos croyances. Mais qu'en pensent les involontaristes doxastiques et les anti-déontologistes ? Rejettent-ils également la possibilité de *former* volontairement nos croyances ? Comme le souligne Nottelmann (2006, 559), rares sont ceux qui souscrivent à la version béhaviorale du volontarisme doxastique. La vaste

majorité des volontaristes admettent que la croyance est un état et se contentent de défendre le volontarisme doxastique génétique. Par conséquent, il serait quelque peu incongru que leurs opposants involontaristes acceptent, eux aussi, le volontarisme doxastique génétique. Cela fait donc partie de la thèse involontariste que nous ne pouvons pas former volontairement nos croyances.

Le problème, c'est que l'expression « former volontairement une croyance » est aussi imprécise que la notion contrôle doxastique volontaire. Il n'est pas clair ce que cela signifie de faire quelque chose volontairement. Quand pouvons-nous dire que S a fait X volontairement ? Pour formuler précisément la thèse des involontaristes, il est nécessaire de répondre à ces questions et de clarifier ce qui compterait, selon eux, comme former volontairement une croyance.

1.2.2 L'expérience de pensée de la récompense

Un bon point de départ pour clarifier en quoi les involontaristes rejettent la possibilité de former volontairement nos croyances est l'analyse d'un type d'expérience de pensée que ces derniers emploient fréquemment pour justifier leur thèse. Ce type de cas montre, selon eux, que nos croyances ne sont pas sous notre contrôle volontaire. Il est donc susceptible de révéler ce qui, selon eux, compterait comme former une croyance volontairement. Il s'agit d'exemples où S se fait offrir une récompense pour former la croyance que P, mais où S est incapable de faire le nécessaire pour obtenir la récompense. Alston (1988, 263), par exemple, fait valoir qu'il serait impossible de croire que les États-Unis sont toujours une colonie britannique en échange d'une récompense d'un demi-milliard de dollars. Alvin Plantinga (1993, 24), quant à lui, assure qu'on aurait beau lui offrir un million de dollars pour croire que la population américaine outrepassé en quantité la population chinoise, il n'y arrivera jamais¹¹. L'idée est que si le volontarisme doxastique était vrai, nous pourrions croire que P afin d'obtenir une récompense. Après tout, c'est normalement possible dans le cas des actions volontaires. Si on m'offre une généreuse récompense pour lever mon bras droit ou préparer un repas, je peux évidemment le faire et obtenir la récompense. Or, puisque ce n'est de toute évidence pas possible dans le cas des croyances, le volontarisme doxastique est faux.

¹¹ À noter que plusieurs involontaristes ignorent la différence entre croire que P et former la croyance que P dans leur formulation de cette expérience de pensée. J'aborde cette question plus loin dans la section.

Toutefois, le problème est qu'il semble y avoir, à première vue, des contre-exemples évidents à cette expérience de pensée. Il est possible, autrement dit, d'imaginer des situations où S semble en mesure d'obtenir la récompense qui lui est offerte pour croire que P. Premièrement, il y a les cas où la croyance en question est déjà possédée par S. Supposons qu'un ami m'offre une récompense pour croire que la Terre est plate, mais que je suis secrètement membre de la « Flat Earth Society » depuis plusieurs années et donc que j'ai déjà secrètement la conviction que la science contemporaine fait erreur sur la forme de la Terre. Ne mériterais-je pas la récompense dans ce cas ?

La raison pour laquelle ce type de cas paraît offrir un contre-exemple à l'expérience de pensée de la récompense, c'est qu'il exploite l'ambiguïté entre croire que P et former la croyance que P. En effet, ne faisant pas cette distinction, certains involontaristes formulent l'expérience de pensée en stipulant que S se fait offrir une récompense pour *croire* que P. Or, comme je l'ai déjà mentionné, croire que P est un état. C'est avoir l'attitude de croyance par rapport à P. Si c'est le cas, alors l'expérience de pensée qui garde cette ambiguïté peut être interprétée comme stipulant simplement que S doit avoir la croyance que P pour recevoir sa récompense. Or, si S a *déjà* la croyance que P cela suffit pour remplir la condition. En revanche, si on stipule que S doit *former la croyance que P* pour obtenir la récompense, alors on exclut les cas où S a déjà la croyance en question. Après tout, je ne peux pas former une croyance que j'ai déjà. Donc, pour immuniser l'expérience de pensée contre ce premier type de contre-exemple, il suffit de la comprendre comme cherchant à montrer que nous ne pouvons pas former une croyance (et pas simplement croire quelque chose) pour recevoir une récompense.

Le second type de contre-exemples implique des propositions s'apparentant à des prophéties autoréalisatrices. Supposons que j'ai la croyance que mon ami n'offrirait jamais de récompense à qui que ce soit. Or, lorsque j'informe mon ami de ma croyance, il me répond avec sincérité « je t'offre 50\$ pour former la croyance que c'est faux. » En m'offrant ainsi une récompense, il falsifie automatiquement la proposition que je croyais vraie. Étant donné que la croyance est sensible à la vérité, ceci aura pour effet de me faire perdre ma croyance initiale et je formerai aussitôt la croyance inverse, qui se trouve à être celle pour laquelle mon ami m'offre 50\$. Ne mériterais-je pas la récompense dans ce cas ?

Malgré les apparences, ce genre de cas ne constitue pas non plus un véritable contre-exemple à l'expérience de pensée des involontaristes. En effet, ce que cette dernière cherche à montrer, ce n'est pas que l'offre d'une récompense ne peut pas *causer* la formation d'une certaine croyance. C'est plutôt qu'elle ne peut constituer une « motivation » efficace pour former une croyance. C'est, autrement dit, que nous ne pouvons pas former une croyance pour la seule raison que cela nous vaudra une récompense. Or, dans l'exemple de la proposition autoréalisatrice (de même que dans l'exemple de la croyance déjà possédée par S), le désir d'obtenir la récompense n'est pas la raison pour laquelle je forme la croyance que P. Je la forme plutôt parce que je découvre une preuve indubitable que P est vraie. Ce n'est donc pas un contre-exemple à l'expérience de pensée de la récompense, car ce que cette dernière cherche à montrer, c'est que si nos croyances étaient sous notre contrôle volontaire, nous pourrions les former pour la seule raison que cela nous vaudrait une récompense.

1.2.3 La sensibilité aux raisons pratiques extrinsèques

Cette réponse au second type de contre-exemple est cruciale, car elle révèle de manière plus précise ce qui compterait comme former une croyance volontairement et, plus largement, ce que c'est que faire quelque chose volontairement selon les involontaristes. Comme je l'ai expliqué, l'expérience de pensée de la récompense est censée montrer que nous ne pouvons pas former une croyance pour la seule raison que cela nous vaudrait une récompense. Or, l'attrait d'une récompense n'est qu'un exemple parmi d'autres de raisons pour lesquelles, selon les involontaristes, nous sommes incapables de former une croyance. À titre d'exemple, au lieu d'invoquer le cas de la récompense, Edwin Curley (1975, 178) nous demande de considérer une proposition dont nous n'avons absolument aucune raison de penser qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse et de former la croyance que l'on veut par rapport à cette proposition. Il donne comme exemple « il pleuvait il y a trois heures sur Jupiter ». Peu importe si on préfère croire qu'elle vraie ou qu'elle fausse, il nous demande simplement de former une croyance sur cette question. Or, force est de constater qu'en l'absence totale de preuve en faveur de la vérité ou de la fausseté de la proposition, il nous est impossible de relever ce simple défi. Il nous est donc impossible de former une croyance pour la seule et unique raison que nous désirons la former.

Ce que montrent ces exemples, plus généralement, c'est que nous ne pouvons pas former une croyance pour des raisons « pratiques », c'est-à-dire pour des raisons qui ne sont pas des indications que la proposition considérée est vraie ou fausse, mais plutôt des indications que croire cette proposition serait utile, avantageux, rassurant, prudent, approprié, moral, beau, plaisant, etc. Ces raisons pratiques ont en commun de ne pas avoir l'efficacité, en contexte de délibération doxastique, de celles qui sont des indications que P est vraie. Lorsque l'on est convaincu d'être en présence d'une preuve indubitable que P est vraie, on forme ipso facto la croyance que P. Hieronymi (2006, 51-52) qualifie ce genre de raisons de croire de « constitutives », parce qu'être convaincu par ces raisons, c'est être convaincu que P est vraie et être convaincu que P est vraie, c'est ni plus ni moins croire que P. Être convaincu par elles est en quelque sorte constitutif de ce que c'est que croire que P.

En revanche, les considérations jouant en faveur de la croyance que P, mais ne montrant pas que P est vraie (ou fausse), n'ont pas cette incidence directe sur la formation de la croyance que P en contexte délibératif. Contrairement à la découverte de preuves que P est vraie, se rendre compte que croire que P serait utile, par exemple, n'a pas pour effet de nous faire former la croyance en question. Si je me demande si je devrais croire que mon amie a commis le crime pour lequel elle est accusée, le visionnement d'une vidéo montrant clairement quelqu'un d'autre en train de commettre le crime aura pour effet de me convaincre aussitôt qu'il est vrai qu'elle est innocente et je formerai, par le fait même, la croyance qu'elle est innocente. En revanche, être convaincu qu'il serait moralement bien ou agréable de croire qu'elle est innocente n'aura pas cet effet. C'est pourquoi Hieronymi (2006, 51-52) qualifie ces raisons pratiques (les raisons montrant que croire que P serait utile, avantageux, désirable, moral, etc.) de raisons « extrinsèques » de croire¹². Ce sont des raisons qui, bien que militant en faveur de la croyance que P, ne sont pas des raisons constitutives de croire.

Il apparaît donc que ce que montrent les expériences de pensée des involontaristes, c'est que nous ne pouvons pas former une croyance pour des raisons

¹² Comme le remarque Hieronymi (2006, 52) il y a certains cas où une raison pratique de croire est en même temps une preuve que la proposition considérée est vraie et donc une raison constitutive de croire. Hieronymi introduit la distinction constitutive-extrinsèque pour montrer que lorsqu'ils soutiennent que nous ne pouvons pas former une croyance pour des raisons pratiques, les involontaristes ont plutôt en tête que nous ne pouvons pas former une croyance pour des raisons extrinsèques de croire. Simplement, la vaste majorité des raisons pratiques sont des raisons extrinsèques et non constitutives de croire. Toutefois, par souci de simplicité, je traiterai les raisons pratiques et les raisons extrinsèques de croire comme coextensives.

pratiques ou extrinsèques de croire, c'est-à-dire pour des raisons ne montrant pas que la proposition considérée est vraie (ou fausse), mais qu'il serait avantageux de la croire. Or, selon les involontaristes, ces exemples montrent en même temps que nous ne pouvons pas former volontairement nos croyances. Il s'ensuit que c'est la sensibilité aux raisons pratiques qui est la marque des actes volontaires pour les involontaristes. Bennett, par exemple, est clair à ce sujet :

In company with Locke, Leibniz, Hume and many others, I understand voluntariness as responsiveness to practical reasons. I take ϕ ing to be voluntary if one's ϕ ing depends upon inducements, that is, if one can ϕ or not depending on whether one thinks one has practical reasons to ϕ . Actions are voluntary in that sense, and beliefs seem not to be. (Bennett 1990, 90)

Ainsi, faire quelque chose volontairement, c'est le faire pour des raisons pratiques. C'est tout à fait possible dans le cas des actions. Comme je l'ai mentionné, il ne fait aucun doute que je peux, par exemple, lever mon bras, écrire un essai, assembler un meuble ou préparer un repas dans le seul but d'obtenir une récompense. Je peux donc accomplir ces actions volontairement. De la même manière, une croyance formée volontairement serait donc une croyance formée uniquement pour des raisons pratiques et donc pour des raisons extrinsèques de croire. Or, à la différence des actions volontaires, nous ne pouvons pas former nos croyances pour de telles raisons. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas former nos croyances volontairement et que le volontarisme doxastique génétique est faux.

Comme je l'ai déjà mentionné, il arrive certes que nos croyances soient influencées par des raisons pratiques. C'est le cas, notamment, lorsque l'on prend ses désirs pour des réalités (dans les cas de *wishful thinking*). Toutefois, j'ai aussi mentionné que ce processus de formation de croyances par la pensée magique est inconscient et qu'il peut uniquement se produire à notre insu. Or, comme l'explique Setiya (2008, 45) – suivant l'idée de « connaissance pratique » de G.E.M. Anscombe (1963) – faire quelque chose intentionnellement ou volontairement, c'est le faire en connaissance de cause. Lorsque je fais quelque chose volontairement, je peux identifier cet acte comme mon accomplissement volontaire. Je ne peux pas avoir fait quelque chose volontairement si je l'ai fait sans en avoir conscience. Par conséquent, même si cela implique l'influence de raisons pratiques extrinsèques dans la formation d'une croyance, prendre ses désirs pour des réalités ne compte pas comme former une croyance volontairement.

1.2.4 *Former une croyance directement pour des raisons extrinsèques*

C'est donc l'absence de sensibilité des croyances aux raisons pratiques ou extrinsèques de croire qui, selon les involontaristes, fait que nous ne pouvons pas former nos croyances volontairement. C'est ce qui distingue la formation des croyances des actions ordinaires en ce qui concerne le contrôle volontaire. Le problème, c'est qu'il y a un sens dans lequel il semble tout à fait possible de former une croyance pour de telles raisons. Il n'est pas difficile d'imaginer des cas où S semble bel et bien former la croyance que P parce que c'est avantageux, désirable, utile, etc.

Reprenons l'exemple de mon ami m'offrant une récompense pour que je forme la croyance que la Terre est plate, mais cette fois, je suis initialement convaincu que la Terre est ronde. Supposons qu'il me soit possible d'ingérer une pilule ayant pour effet de me faire former la croyance que je veux ou que je puisse me faire hypnotiser de façon à former la croyance désirée. Je pourrais donc décider d'ingérer la pilule ou de me faire hypnotiser afin de former la croyance en question et tout cela, dans le seul but d'obtenir une récompense (et donc pour une raison pratique extrinsèque). Même si une telle situation est impossible, cet exemple semble au moins montrer que former une croyance pour des raisons pratiques (et donc volontairement) est concevable. De toute façon, il est possible d'imaginer une version plus réaliste de cet exemple. Supposons que dans l'espoir de former la croyance désirée, j'entreprends de m'exposer jour et nuit à des sources d'information étayant la thèse que la Terre est plate. Je consulte sans relâche livres, articles et documentaires soutenant que le consensus scientifique concernant la forme de la Terre est le fruit d'une conspiration à grande échelle et qu'en vérité, les données disponibles prouvent plutôt que la Terre est plate. Après une exposition intense et prolongée à ces sources, je finis par être convaincu, l'espace d'un instant, qu'il est vrai que la Terre est plate. Je forme donc, durant ce moment, la croyance désirée. N'ai-je pas droit à la récompense ? N'est-ce pas un cas de croyance formée pour une raison pratique extrinsèque et donc volontairement ? Après tout, j'ai fait les démarches nécessaires à la formation de ma croyance dans le seul but d'obtenir la récompense promise par mon ami.

Au cas où cet exemple semblerait encore trop farfelu, en voici un dernier qui n'a absolument rien d'extraordinaire. Supposons que j'entre dans une pièce dans laquelle les lumières sont éteintes et que mon ami m'offre une récompense pour former la

croissance que ces mêmes lumières sont allumées.¹³ Il est vrai que tant que je perçois qu'elles sont éteintes, je ne peux faire autrement que croire qu'elles sont éteintes. Toutefois, j'ai soudain l'idée toute simple d'actionner l'interrupteur et d'allumer les lumières. En percevant qu'elles sont allumées, je n'ai d'autre choix que de constater qu'elles sont maintenant allumées et je forme par le fait même la croyance que mon ami exigeait. N'aurais-je pas droit à la récompense dans ce cas ? Ne serait-ce pas un cas d'une croyance formée pour des raisons pratiques extrinsèques et donc un cas de croyance formée volontairement selon les involontaristes ?

Cependant, ces cas constituent moins une réfutation de l'involontarisme doxastique qu'un appel à préciser cette thèse encore davantage. Plutôt que de réfuter l'involontarisme doxastique, ces exemples révèlent qu'il y a en fait deux manières de faire quelque chose pour des raisons pratiques : une manière « indirecte » et une manière « directe ». Les cas précédents offrent des exemples d'agents formant *indirectement* leur croyance pour des raisons pratiques extrinsèques, tandis que les expériences de pensée des involontaristes visent seulement à montrer que nous ne pouvons pas les former *directement* pour de telles raisons. Donc, en affirmant que nous ne pouvons pas former volontairement nos croyances, les involontaristes ne veulent pas dire que nous ne pouvons pas les former pour des raisons extrinsèques, mais plus exactement que nous ne pouvons pas les former *directement* pour de telles raisons. Ils ne vont pas jusqu'à nier la possibilité de le faire indirectement. Après tout, l'exemple des lumières est évidemment possible. L'involontarisme doxastique serait trivialement faux s'il le niait. Or, former une croyance indirectement pour des raisons pratiques (comme dans le cas des lumières) ne compte pas comme le faire volontairement au sens où l'entendent les involontaristes. Par conséquent, attaquer l'involontarisme en invoquant des exemples de formation volontaire indirecte de croyance, c'est s'attaquer à un homme de paille.

Mais alors, la question est de savoir ce que signifie la distinction entre former une croyance directement et indirectement pour des raisons pratiques. Autrement dit, quelle est la différence entre, d'un côté, les cas comme celui des lumières ou celui de la forme de la Terre et de l'autre, ce que les involontaristes ont en tête lorsqu'ils invoquent l'expérience de pensée de la récompense ? De plus, pourquoi seuls les cas de contrôle doxastique volontaire direct comptent-ils comme former volontairement une croyance selon les involontaristes ?

¹³ Cet exemple est inspiré de Feldman (2001, 81-82).

On retrouve chez Bennett (1990, 88) une manière naturelle de comprendre la distinction direct-indirect. Pour l'expliquer, il applique l'exemple de la récompense à l'action et y apporte quelques précisions. Il imagine qu'on offre à quelqu'un une récompense pour lever son bras droit, mais Bennett ajoute qu'on lui offre la récompense pour qu'il lève directement ou « immédiatement » son bras et non pour accomplir une ou plusieurs autres actions qui auront comme conséquence l'élévation de son bras. Ainsi, il ne pourra obtenir la récompense si, par exemple, il engage quelqu'un pour le forcer à lever son bras ou s'il soulève son bras droit avec sa main gauche. Il semble donc que pour Bennett, faire quelque chose directement ou immédiatement pour des raisons pratiques, c'est le faire sans avoir besoin d'accomplir d'autres actions au préalable. Ce doit être, autrement dit, ce que les philosophes de l'action appellent une action « de base ». Par opposition, un acte est accompli indirectement pour des raisons pratiques lorsqu'il est « non-basique », c'est-à-dire lorsqu'il est nécessaire de faire d'autres actes au préalable pour accomplir cet acte. Dans les exemples de la forme de la Terre et des lumières, mes formations de croyance pour des raisons pratiques sont des actes non-basiques. Pour former la croyance que la Terre est plate et que les lumières sont allumées (dans le seul but d'obtenir une récompense), je dois absolument accomplir d'autres actions au préalable (ingérer une pilule de croyance, me faire hypnotiser, m'exposer intensément à certaines sources d'information, allumer les lumières). Ce sont donc des exemples d'actes non-basiques. Or, selon Bennett, pour réfuter l'involontarisme doxastique, il faudrait plutôt montrer que former une croyance pour des raisons pratiques peut être un acte de base, c'est-à-dire montrer que nous pouvons le faire sans avoir à accomplir d'autres actions qui elles vont causer la formation de la croyance.

Toutefois, comme le souligne Hieronymi (2006, 48-49), une telle interprétation de la distinction direct-indirect est problématique. Ce que les involontaristes veulent montrer par l'exemple de la récompense, c'est qu'il y a une asymétrie entre la formation des croyances et les actions ordinaires (p.ex., lever son bras ou préparer un repas) en ce qui concerne la manière dont chacun est sensible aux raisons pratiques. Ils veulent montrer qu'il y a une certaine manière par laquelle il est possible d'accomplir les actions ordinaires pour des raisons pratiques, mais par laquelle nous ne pouvons pas former nos croyances pour des raisons pratiques. J'ai utilisé l'adverbe « directement » pour désigner cette manière. Par exemple, nous ne pouvons pas former une croyance pour obtenir une récompense de la même façon que nous pouvons lever notre bras pour

obtenir une récompense. Lever mon bras est certes une action de base, mais j'ai aussi mentionné l'écriture d'un essai, l'assemblage d'un meuble et la préparation d'un repas comme des exemples d'actions pouvant être accomplies pour des raisons pratiques extrinsèques. Or, ces actions ne sont pas des actions de base. Pour préparer un repas, par exemple, je dois faire plusieurs choses comme faire bouillir de l'eau, couper des légumes, mélanger des ingrédients, etc. Néanmoins, il ne fait aucun doute que je peux préparer un repas dans le seul but d'obtenir une récompense de la même manière que je peux lever mon bras dans le seul but d'obtenir une récompense. Il en va de même pour l'écriture d'un essai et l'assemblage d'un meuble. Ces actions sont peut-être plus complexes que celle de lever mon bras, mais elles n'en sont pas moins volontaires. Ainsi, si je ne peux pas former une croyance dans le seul but de recevoir une récompense de la même manière que je peux lever mon bras pour la même raison, alors je ne peux pas non plus former une croyance pour recevoir une récompense de la même manière que je peux préparer un repas pour recevoir une récompense. Ce qui distingue l'acte de lever son bras pour des raisons pratiques de celui de former une croyance pour des raisons pratiques doit aussi distinguer l'acte de préparer un repas pour des raisons pratiques de celui de former une croyance pour des raisons pratiques. Ce qui les distingue ne peut donc pas être le fait d'être une action de base puisque préparer un repas n'est pas non plus une action de base. Par conséquent, contrairement à ce que suggère Bennett, former une croyance directement pour des raisons pratiques (et donc volontairement) ne signifie pas de le faire comme une action de base. Une action non-basique peut elle aussi être accomplie directement pour des raisons pratiques.

Mais alors, qu'ont en commun les actes (de base et non-basiques) accomplis directement pour des raisons pratiques que ceux accomplis indirectement pour ces mêmes raisons n'ont pas ? Il s'agit du fait que les seconds sont seulement le produit d'actions différentes, de base ou non, qui elles sont accomplies pour des raisons pratiques. En un sens, ce ne sont pas ces actes eux-mêmes qui sont accomplis pour des raisons pratiques. Les autres actions qui les causent le sont. En revanche, les actes accomplis directement pour des raisons pratiques ne sont pas simplement le produit d'autres actes qui eux sont accomplis pour de telles raisons. Ils le sont eux-mêmes. Comme je l'ai mentionné, ces actes peuvent être non seulement de base, mais aussi non-basiques. Mais comment expliquer cela ? Un acte non-basique n'est-il pas le produit d'autres actes ? La différence est que la relation entre les actes nécessaires à

l'accomplissement d'un acte non-basique et l'acte non-basique lui-même en une de constitution et non de production. Comme le montre Setiya (2008, 41) dans le cas d'une action non-basique A, l'action intermédiaire B que nous devons accomplir pour compléter A est un moyen « constitutif » et non « productif » de faire A. Faire B fait partie du processus qui constitue l'accomplissement de A. Les actions de couper des légumes et de faire bouillir de l'eau font partie de ce que c'est que préparer un repas. Préparer un repas pour des raisons pratiques n'est donc pas différent d'accomplir les actes nécessaires à la préparation d'un repas, car le second est constitutif de ce qu'est le premier. Le premier n'est pas le produit du second.

Par opposition, si je désire me mettre à rougir, je peux décider, par exemple, de me dénuder en public. Ceci aura pour effet de m'embarrasser et je me mettrai à rougir. Or, se dénuder en public n'est pas un moyen constitutif de rougir, mais plutôt un moyen productif. Se dénuder ne fait pas partie de ce que c'est que rougir. C'est une action distincte qui ne fait pas partie du processus qui constitue le fait de rougir. C'est donc mon déshabillage que je fais directement pour une raison pratique (parce que je le désire). Mon rougissement n'est que le produit de cette action. Selon les involontaristes comme Bennett, faire quelque chose volontairement, c'est le faire pour des raisons pratiques. Or, si mon rougissement n'est que le produit d'une action qui elle est accomplie pour une raison pratique, alors c'est cette dernière qui est volontaire au sens strict et non la première. Au mieux, je rougis indirectement pour une raison pratique, mais ce n'est pas suffisant pour faire de mon rougissement un acte volontaire.

En ce sens, former une croyance est analogue à rougir selon les involontaristes doxastiques. J'ai mentionné qu'il était concevable ou possible d'acquérir une croyance en prenant des moyens comme l'ingestion d'une pilule de croyance, l'hypnose, l'exposition sélective à certaines sources d'information ou la modification sur monde. Or, à la lumière de la distinction faite précédemment entre moyen constitutif et productif de faire quelque chose, on constate qu'il ne s'agit pas là d'exemples de croyances formées directement pour des raisons pratiques. En effet, ces moyens utilisés pour acquérir la croyance désirée ne sont pas constitutifs de ce que c'est que former une croyance. Ce sont plutôt des moyens productifs de le faire. L'hypnose, l'ingestion d'une pilule, l'exposition prolongée à certaines sources d'information et l'ouverture des lumières sont des actions distinctes du processus qui constitue la formation d'une croyance. Par conséquent, dans chaque cas, la formation de la croyance désirée n'est rien de plus que le produit d'une autre action qui est distincte du processus constituant

la formation de ma croyance. À chaque fois, c'est cette action et non la formation de ma croyance qui est accomplie directement en réponse à la raison pratique. Il s'ensuit que ces cas ne sont pas de véritables contre-exemples à l'involontarisme doxastique. Il ne s'agit pas de cas de croyances formées volontairement au sens strict où l'entendent les involontaristes, c'est-à-dire au sens d'être formées directement pour des raisons pratiques extrinsèques et pas seulement indirectement. Elles ne sont que le produit d'actions intentionnelles. Former une croyance directement pour des raisons pratiques extrinsèques serait soit le faire en prenant des moyens constitutifs de former une croyance ou le faire sans avoir à faire autre chose, c'est-à-dire en tant qu'action de base. Ainsi, former une croyance indirectement pour des raisons pratiques extrinsèques – c'est-à-dire en utilisant des moyens productifs et non constitutifs – ne compte pas comme former une croyance volontairement.

À la lumière de ces précisions, l'expérience de pensée de la récompense et l'involontarisme doxastique apparaissent maintenant beaucoup plus plausibles qu'au départ. Si on m'offre une récompense pour former une croyance que je n'ai pas, mais que je ne peux utiliser de moyens productifs pour provoquer en moi sa formation, alors il est difficile de voir comment je pourrais réussir à obtenir la récompense. Dans l'exemple des lumières, si je désire former la croyance que les lumières sont allumées, mais que je n'ai pas le droit de les allumer pour faire en sorte que je me retrouve avec la croyance désirée, comment pourrais-je bien y arriver ? Je n'ai aucune raison constitutive de croire qu'elles sont allumées. J'ai seulement une raison extrinsèque de le croire et contrairement aux raisons constitutives de croire que P, les raisons extrinsèques se caractérisent justement par le fait qu'être convaincu par elles n'implique pas de former la croyance que P.

Nous avons maintenant tous les éléments en main pour formuler de manière plus précise ce que les involontaristes doxastiques veulent dire lorsqu'ils soutiennent que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Nous avons d'abord vu qu'ils rejettent d'emblée la version comportementale de l'involontarisme doxastique, c'est-à-dire la thèse voulant que la croyance puisse parfois être une action volontaire. Puisque la croyance est un état et qu'un état n'est pas le genre de chose pouvant être fait ou accompli, croire que P n'est pas quelque chose que l'on puisse « faire » au sens strict. C'est donc encore moins quelque chose que l'on puisse faire volontairement. Ceci laisse toutefois la porte ouverte à la version génétique du volontarisme doxastique selon laquelle nous pouvons parfois accomplir volontairement l'acte de former nos

croyances. Toutefois, j'ai montré que les involontaristes rejettent également cette possibilité. Selon eux, pour pouvoir former une croyance volontairement, il faudrait pouvoir former une croyance directement pour des raisons pratiques ou extrinsèques de croire, c'est-à-dire en le faisant soit comme une action de base ou comme une action non-basique, mais en prenant des moyens constitutifs – et non productifs – de former une croyance. S'il s'avérait que nous avons la capacité de faire une telle chose, alors le volontarisme doxastique génétique serait vrai. Or, la thèse des involontaristes est précisément que nous n'avons pas cette capacité. C'est en cela que, selon eux, nous ne pouvons pas former nos croyances volontairement et, plus généralement, que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire.

1.3 L'acceptation: une attitude à ne pas confondre avec la croyance

Avant de passer aux réponses qu'offrent les déontologistes à l'involontarisme doxastique et à AID, il est nécessaire de mentionner brièvement une attitude qui, bien que distincte de la croyance, est facilement confondue avec cette dernière. Il s'agit de ce que plusieurs philosophes appellent « l'acceptation »¹⁴. Selon ces auteurs, il est nécessaire de postuler cette attitude pour rendre compte adéquatement de la manière dont nous menons nos délibérations théoriques et pratiques. Comme la croyance, l'acceptation est une attitude propositionnelle cognitive, c'est-à-dire une attitude consistant à considérer P comme vraie. Accepter que P, c'est accepter que P est vraie. Toutefois, accepter que P n'est pas croire que P. L'acceptation ne vise pas la vérité comme c'est le cas pour la croyance. Accepter que P consiste plutôt à tenir P pour acquis comme prémisse dans ses délibérations et ses raisonnements sans nécessairement croire que P. Cohen définit ainsi l'acceptation :

[...] to accept that p is to have or 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 purposes only) as a premise in some or all contexts for one's own and others' proofs, argumentations, inferences, deliberations, etc. (Cohen 1989, 368)

L'acceptation ne doit pas être confondue avec l'acte de langage consistant à donner son assentiment à une proposition. Il est tout à fait possible de donner publiquement son assentiment à une proposition sans vraiment l'accepter. L'accepter consiste plutôt

¹⁴ Cohen (1989 ; 1992), Bratman (1992), Alston (1996), Engel (1998), Tuomela (2000), Buckareff (2004), Audi (2008). Il s'agit de ce qu'Engel (1998) et Tuomela (2000) appellent l'acceptation « pragmatique ».

à s'engager à l'inclure parmi les propositions sur lesquelles, dans certains contextes, on va se fier dans ses raisonnements ou pour guider sa conduite. Pour reprendre les termes de Bratman (1992), accepter que P, c'est tenir P pour acquis dans l'arrière-plan cognitif de sa délibération.

Ce qu'il faut souligner, c'est que l'acceptation est une attitude distincte de la croyance selon ces auteurs. Il est possible d'accepter une proposition sans la croire et de croire une proposition que l'on n'accepte pas. La différence majeure entre les deux est que contrairement à la croyance, il ne fait aucun doute que l'acceptation est directement sensible aux raisons pratiques. Bratman (1992, 6) donne l'exemple d'un entrepreneur en construction qui se demande s'il a suffisamment de fonds pour réaliser l'ensemble de son projet d'un seul coup ou s'il doit le séparer en deux parties. S'il décide de le réaliser d'un seul coup, il court le risque que son projet soit compromis par un manque de fonds. En revanche, s'il le sépare en deux parties, son projet risque de prendre plus de temps à être complété, mais il ne sera pas compromis. Le risque associé à la première option est donc beaucoup plus élevé. Pour prendre sa décision, il demande à chaque sous-contractant de lui faire une estimation de la gamme des coûts potentiels et, par prudence, il tient pour acquis que, dans chaque cas, c'est l'estimation la plus élevée qui est la bonne. Sur la base de ces estimations maximales, il tient pour acquis et accepte que le projet lui coûtera un certain montant et il conclut qu'il n'aura pas les moyens de réaliser le projet d'un coup. Il décide donc de le réaliser en deux étapes. Toutefois, si on lui offrait de parier sur le montant réel que va coûter son projet, il parierait que le coût sera moins élevé et qu'il aurait en fait les moyens de le réaliser en une seule étape.

Dans cet exemple, l'entrepreneur accepte une proposition qu'il ne croit pas. D'un côté, son pari montre qu'il croit qu'il aurait assez d'argent. Cependant, dans le contexte où le risque associé à la réalisation du projet en une seule étape est si élevé, il est plus prudent d'accepter qu'il n'aura pas assez d'argent. Cet exemple montre que l'acceptation est directement sensible aux raisons pratiques. L'entrepreneur accepte qu'il n'aura pas assez d'argent, et ce, directement parce qu'il désire éviter à tout prix que son projet soit compromis. En même temps, puisqu'il a la croyance qu'il aura assez de fonds, il doit avoir des indications qu'il est vrai qu'il en aura assez. Mais dans le présent contexte, son désir d'éviter un risque élevé l'emporte sur les éléments de preuve auxquels il a accès. Toutefois, s'il avait été dans un contexte différent comme celui d'un pari à propos du coût réel de son projet, il aurait probablement accepté une

proposition différente. Il aurait sans doute accepté la proposition qu'il croit étant donné qu'il n'y aurait pas eu, dans ce contexte, de risque de compromettre son projet. Il n'aurait pas eu de raison pratique d'accepter autre chose que ce que ses éléments de preuve lui indiquent.

L'acceptation est également sensible aux autres types de raisons pratiques. Dans le cas où mon amie est accusée d'un crime et que les preuves contre elle sont accablantes, je peux décider, par amitié, de tenir pour acquis qu'elle est innocente. Il est possible que j'aie en même temps la croyance qu'elle est probablement coupable étant donné les preuves contre elle. Mais je peux tenir pour acquis qu'elle est innocente et baser mon comportement avec elle sur son innocence. Toutefois, si je me retrouvais sur le jury de son procès, le contexte changerait et mes raisons pratiques changeraient également. L'obligation morale et légale d'impartialité qui vient avec le rôle de juré l'emporterait sur l'obligation morale de solidarité qui vient avec le rôle d'ami. J'accepterais donc ce que les preuves indiquent et ce que je croyais déjà, c'est-à-dire qu'elle est coupable.

L'acceptation est donc directement sensible aux raisons pratiques. Or si, comme je l'ai mentionné précédemment, faire quelque chose volontairement c'est le faire directement pour des raisons pratiques, alors il est possible d'accepter une proposition volontairement. Ainsi, une différence majeure entre la croyance et l'acceptation est qu'il ne fait aucun doute qu'accepter que P soit parfois un acte volontaire ou intentionnel. Par ailleurs, l'acceptation ne vise pas la vérité. Elle n'est pas gouvernée par la vérité comme l'est la croyance. Comme le montre l'exemple de Bratman, la question d'accepter ou non que P ne se règle pas nécessairement en répondant à la question de savoir si P est vraie. Elle peut se régler en répondant à la question de savoir si accepter que P dans un contexte donné serait moral, avantageux, utile, prudent, etc. Contrairement à la croyance, l'acceptation a avant tout une visée pratique. Finalement, comme le souligne Bratman (1992, 3), la croyance ne peut pas raisonnablement varier d'un contexte à l'autre comme c'est le cas pour l'acceptation. Puisque les pressions pratiques varient d'un contexte à l'autre et que l'acceptation est directement sensible à ces raisons pratiques, ce qu'il est raisonnable d'accepter varie selon le contexte. Ce qu'il est raisonnable de croire, en revanche, semble être indépendant du contexte. Si on découvre que S croit que P dans un certain contexte,

mais qu'il croit en même temps que non-P dans un autre contexte, il semble plus approprié de dire qu'il se contredit lui-même que de dire qu'il est rationnel.¹⁵

Pour toutes ces raisons, l'attitude d'acceptation ne doit pas être confondue avec la croyance. Étant donné sa sensibilité aux raisons pratiques, il ne fait aucun doute que l'acceptation puisse être un acte volontaire. Par conséquent, ceux qui souhaitent défendre le déontologisme en s'attaquant à l'involontarisme doxastique doivent faire attention de ne pas donner de simples exemples d'acceptation volontaire en guise de contre-exemples à l'involontarisme.

1.4 Conclusion : un critère pour un contre-exemple concluant à l'involontarisme doxastique

Dans ce premier chapitre, j'ai tenté de préciser la thèse de l'involontarisme doxastique afin de mieux comprendre AID et d'être en mesure de bien évaluer les différentes réponses à AID et éventuellement AID lui-même. Pour ce faire, j'ai commencé par l'examen de la première composante de la thèse involontariste, c'est-à-dire la croyance. J'ai montré que la croyance est une attitude propositionnelle cognitive qui se distingue des autres attitudes cognitives par la manière dont elle est gouvernée par la vérité. Cette caractéristique se traduit par le phénomène de transparence dans les cas de croyances formées consciemment et par le fait d'être gouverné par des mécanismes « traquant » la vérité dans le cas des croyances formées inconsciemment. J'ai ensuite clarifié ce que les involontaristes veulent dire lorsqu'ils soutiennent que nous n'avons pas le contrôle volontaire de nos croyances. Je suis arrivé à la conclusion que selon eux, faire quelque chose volontairement, c'est le faire directement pour des raisons pratiques extrinsèques, c'est-à-dire le faire soit en tant qu'action de base ou en prenant des moyens constitutifs de former une croyance. Ainsi, une croyance formée volontairement serait une croyance formée directement pour des raisons pratiques extrinsèques de croire. L'involontarisme doxastique est donc la thèse selon laquelle nous ne pouvons jamais former une croyance directement pour de telles raisons. C'est ainsi qu'il faut comprendre la seconde prémisse d'AID. Finalement, j'ai présenté

¹⁵ Bien entendu, comme le reconnaît Bratman (1992, 3), il est tout à fait possible que la croyance de S change lorsqu'il passe d'un contexte à un autre. Ce qui n'est pas raisonnable, c'est de croire des propositions différentes dans différents contextes à *un même moment*.

brièvement une attitude propositionnelle cognitive qui s'apparente à la croyance, mais qui doit tout de même être distinguée de celle-ci. Accepter que P consiste à s'engager à inclure P parmi les propositions sur lesquelles on va se fier dans un certain contexte pour mener nos délibérations. À la différence de la croyance, il ne fait aucun doute que l'acceptation est directement sensible aux raisons pratiques et donc qu'accepter que P constitue parfois un acte volontaire. L'acceptation a une visée pratique et n'est pas gouvernée par la vérité comme l'est la croyance.

Ces clarifications permettent notamment d'identifier avec plus de précision ce qui compterait comme un véritable contre-exemple à l'involontarisme doxastique. Pour qu'un exemple constitue un véritable contre-exemple à l'involontarisme doxastique, il doit s'agir d'un exemple de croyance formée directement pour des raisons pratiques extrinsèques. Ce critère comporte trois composantes. Premièrement, l'attitude formée par l'agent doit être une croyance, c'est-à-dire une attitude propositionnelle cognitive gouvernée par la vérité. Il doit être clair que l'agent croit vraiment la proposition considérée et qu'il n'a pas une autre attitude par rapport à cette proposition comme l'acceptation par exemple. Deuxièmement, les raisons pour lesquelles l'agent forme sa croyance doivent être des raisons pratiques extrinsèques de croire et pas simplement des raisons constitutives de croire. Finalement, l'agent doit former sa croyance directement pour ces raisons et non en utilisant simplement un moyen productif de former la croyance désirée.

Cette formulation clarifiée de la thèse involontariste implique également une nouvelle formulation de la première prémisse d'AID. Selon cette prémisse, le déontologisme épistémique requiert le volontarisme doxastique. Autrement dit, nous pouvons être blâmés pour nos croyances seulement si elles sont parfois sous notre contrôle volontaire. Or, la formulation précisée de ce que serait une croyance volontaire implique que la première prémisse d'AID est en fait la thèse selon laquelle nous pouvons être blâmés pour nos croyances seulement si nous pouvons parfois les former directement pour des raisons pratiques extrinsèques. Donc, si ma croyance n'a pas été formée ainsi, il n'est pas approprié de me blâmer pour elle.

Pour être adéquate, une défense du déontologisme face à l'argument à partir de l'involontarisme doxastique doit s'attaquer à l'une ou l'autre de ces deux prémisses, et ce, dans leur nouvelle formulation. Elle doit, autrement dit, réfuter AID en réfutant ce que j'appellerai AID 2 :

- (1) Nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si nous pouvons former cette croyance directement pour des raisons pratiques extrinsèques.
- (2) Nous ne pouvons jamais former nos croyances directement pour des raisons pratiques extrinsèques.
- (3) Nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances.

CHAPITRE 2 : DÉFENSES VOLONTARISTES DU DÉONTOLOGISME

Une première manière qu'ont les déontologistes de répondre à AID est de s'attaquer à la seconde prémisse d'AID et de rejeter l'involontarisme doxastique. Selon les déontologistes adoptant cette stratégie volontariste, il est faux de dire que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Nous pouvons, parfois, former nos croyances volontairement.

On retrouve dans la littérature deux types de stratégies volontaristes. Certains déontologistes attaquent l'involontarisme doxastique par des contre-exemples. Ils présentent des mises en situation où, selon eux, nous sommes clairement en présence d'une croyance formée volontairement. D'autres déontologistes volontaristes procèdent plutôt en montrant que la croyance est suffisamment analogue à l'action pour que l'on puisse considérer la première comme aussi volontaire que la seconde. J'appellerai le premier type de défense volontariste du déontologisme la stratégie de la capacité observée et le second la stratégie de l'analogie avec l'action¹⁶.

2.1 La stratégie de la capacité observée

Selon les tenants de cette stratégie volontariste, il n'est pas difficile d'imaginer des cas où, intuitivement, nous exerçons un contrôle volontaire sur nos croyances. Donc, contrairement à ce que soutiennent les involontaristes, nous avons bel et bien la capacité de former volontairement nos croyances. Il suffit d'observer ce qui se passe dans certains cas de formation de croyance pour le constater. Parmi les exemples notoires de cette stratégie, on retrouve ceux proposés par Naylor (1985) et Ginet (2001).

2.1.1 Margery Bedford Naylor et l'autohypnose

Naylor (1985) suggère l'expérience de pensée suivante comme exemple de contrôle doxastique volontaire. Elle nous demande d'imaginer qu'en jouant à pile ou

¹⁶ J'emprunte ces deux appellations à Vitz (2008).

face, nous essayons de croire que la pièce qui a été lancée tombera sur face. Naylor remarque que selon les involontaristes, il ne semble pas possible de se donner la conviction voulue par un « simple exercice de la volonté »¹⁷. Pour paraphraser son propos dans les termes du chapitre précédent, il semble à première vue impossible de former directement la croyance que la pièce va tomber sur face pour la seule raison que c'est la croyance que l'on désire avoir. Étant donné notre connaissance de la probabilité associée au jeu de pile ou face, nous n'avons d'autre choix que de croire que la pièce n'a que 50% de chances de tomber sur face.

Naylor est d'accord avec les involontaristes sur le fait que pour pouvoir former une croyance volontairement, il faudrait pouvoir la former par un simple exercice de la volonté. Toutefois, elle ajoute que l'intuition involontariste voulant qu'une telle chose soit impossible se base sur une conception trop restrictive de ce qui compterait comme former une croyance par un simple exercice de la volonté. Les involontaristes semblent suggérer que pour former une croyance par un simple exercice de la volonté (ou directement parce que l'on désire cette croyance), il faudrait former une croyance en décidant de la former, puis en fermant les yeux et en attendant que la croyance finisse par s'installer. Naylor concède qu'une telle chose est impossible. Avec une telle conception du contrôle doxastique volontaire, il n'est pas étonnant que les involontaristes rejettent le volontarisme doxastique.

Toutefois, selon Naylor, une conception aussi restrictive du contrôle doxastique volontaire n'est pas justifiée. Il n'est pas difficile de concevoir des manières de s'amener à croire que la pièce tombera sur face. Or, selon elle, certaines de ces manières comptent comme former ses croyances par un simple exercice de la volonté même si elles ne correspondent pas à la conception restrictive de cette notion qui est suggérée par les involontaristes. Naylor (1985, 429-430) le montre en proposant deux exemples.

Elle donne d'abord l'exemple de la formation de cette croyance par l'autohypnose. Il existe des individus qui ont la capacité de faire toutes sortes de choses par l'autohypnose comme réduire leur tension artérielle, se réveiller sans alarme, diminuer une douleur, etc. De la même manière, de tels individus seraient sans doute capables d'induire en eux, par l'autohypnose, la croyance que la pièce tombera sur face. Ils pourraient, par exemple, réussir à détourner complètement leur attention de la probabilité réelle que la pièce tombe sur face et ainsi enlever ce qui était

¹⁷ Traduction libre de « *merely by an effort of will* ».

l'obstacle principal à la croyance désirée. Puisque c'est cet obstacle qui nous empêche de former la croyance voulue, le faire disparaître laisserait le champ libre à la formation de cette croyance. Dans ce cas, l'agent ne fait pas qu'attendre que la croyance voulue se forme en lui après avoir décidé de la former. Il utilise volontairement l'autohypnose pour s'amener à croire ce qu'il veut croire. Néanmoins, former ainsi la croyance voulue compterait bel et bien comme la former par un simple exercice de la volonté selon Naylor. Il est donc faux de dire que nous ne pouvons jamais former nos croyances volontairement.

Le second exemple d'une manière de former la croyance désirée qui, d'après Naylor compte comme une croyance formée par un simple exercice de la volonté, est celui de la duperie de soi. Naylor conçoit la duperie de soi comme un type d'autohypnose ayant la particularité de se produire sans que l'agent en ait conscience. La personne commence par choisir de croire que la pièce tombera sur face, puis sans s'en rendre compte, elle s'amène elle-même à croire ce qu'elle désire croire. L'agent se retrouve avec la croyance désirée et il est persuadé qu'il croit que la pièce tombera sur face parce que c'est vrai et non parce qu'il désire le croire. De plus, il ne se doute pas qu'il s'est convaincu lui-même de considérer que c'est vrai. Comme dans l'exemple précédent, Naylor soutient qu'une telle situation compte comme former une croyance par un simple exercice de la volonté. Après tout, la personne se persuade elle-même, par sa propre volonté, que la proposition considérée est vraie et elle le fait parce que c'est ce qu'elle désire croire. Les involontaristes ont donc tort de prétendre que nous sommes incapables de former volontairement nos croyances.

Cette défense du volontarisme doxastique comporte toutefois plusieurs problèmes. Tout d'abord, il n'est pas clair que le premier exemple soit plausible étant donné la manière dont il est formulé. Selon Naylor, l'agent dans cet exemple utilise volontairement l'autohypnose pour enlever de sa conscience la probabilité réelle associée au jeu de pile ou face. Il arrive à se faire oublier que la pièce n'a que 50% de chances de tomber sur face. C'est sa connaissance de ce fait qui l'empêchait de croire que la pièce allait assurément tomber sur face. Ainsi, d'après Naylor, aussitôt que l'agent parvient à éliminer cet obstacle et à laisser le champ libre à la croyance voulue, cette dernière se forme. Or, il n'est pas clair que cette dernière étape soit plausible. Il est vrai que tant que l'agent a la probabilité réelle du jeu de pile ou face à l'esprit, il lui est impossible de croire que la pièce tombera assurément sur face. L'élimination de cet obstacle est donc une condition nécessaire à la formation de la croyance voulue. Ce

n'est toutefois pas suffisant. Pour croire que P, il ne suffit pas de ne pas avoir de raisons de croire que non-P. Il faut aussi des raisons constitutives de croire que P, c'est-à-dire des raisons de croire que P est vraie. C'est ce que montre l'exemple, proposé par Curley (1975, 178), de la pluie sur Jupiter. Lorsque nous n'avons aucune raison de croire ni que P est vraie ni qu'elle est fausse, il nous est impossible de simplement former l'une des deux croyances (celle que l'on veut) pour la seule raison que c'est celle-là que l'on préfère croire. Il nous faut une raison de croire qu'elle est vraie. C'est également ce qu'implique le phénomène de transparence. La question de croire ou non que P peut uniquement se régler en répondant à la question de savoir si P est vraie et non pas en répondant à la question de savoir s'il y a une absence de raisons de croire que P est fausse. Le fait qu'il n'y ait pas de raisons de croire que P est fausse n'implique pas que cette proposition est vraie. Par conséquent, il n'est pas clair que le premier exemple soit plausible. Il est difficile de voir pourquoi le simple fait d'éliminer la raison de ne pas croire que la pièce tombera sur face aura comme conséquence la formation de cette croyance. Après tout, l'agent n'aura pas pour autant de raisons de croire que la proposition est vraie.

Naylor pourrait répondre qu'une simple reformulation de son exemple permettrait de résoudre ce problème. Elle pourrait préciser que l'agent utilise non seulement l'autohypnose pour éliminer sa raison de ne pas croire que la pièce tombera sur face, mais aussi pour se convaincre qu'il a des raisons constitutives de croire qu'elle tombera sur face. Cependant, si c'est le cas, alors il est difficile de voir en quoi cet exemple diffère du second, c'est-à-dire de la duperie de soi. Naylor semble suggérer que la différence entre l'autohypnose ordinaire et la duperie de soi est que la première est consciente alors que la duperie de soi est un type inconscient d'autohypnose. Toutefois, il n'est pas évident que l'on puisse consciemment se convaincre que l'on a des raisons constitutives de croire quelque chose. Comme l'admet Naylor, croire que P, c'est être convaincu que P est vraie. Or, comment peut-on être convaincu que P est vraie si on sait pertinemment que l'on a utilisé l'autohypnose pour se persuader soi-même que P est vraie ? Pour être vraiment convaincu que P est vraie, il faut être persuadé que l'on a vraiment des raisons constitutives de croire que P. Or, si on sait que c'est strictement par l'autohypnose que l'on s'est convaincu que P est vraie, alors on sait que l'on n'a pas vraiment de raisons constitutives de croire que P. Si c'est le cas, alors il semble que la formation d'une croyance par l'autohypnose ne soit possible qu'à la condition que l'on ne sache pas que c'est par l'autohypnose que l'on

s'est convaincu de la vérité de P. Il faut que cela se fasse à notre insu. Le premier exemple n'est donc pas vraiment différent du second.

Le problème, c'est que le fait d'en être inconscient comme dans le cas de la duperie de soi n'arrange pas les choses. Le second exemple est lui-même problématique. En effet, comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, pour faire quelque chose volontairement, il faut avoir conscience que l'on accomplit cette chose volontairement. Je ne peux pas avoir fait quelque chose volontairement si je l'ai fait sans en avoir conscience. C'est ce qui expliquait, selon Setiya (2008, 45), pourquoi prendre ses désirs pour des réalités ne compte pas comme former volontairement une croyance (même si cela implique une sensibilité aux raisons extrinsèques de croire). C'est parce qu'il s'agit d'un processus de formation de croyance inconscient. Or, de la même manière, l'agent qui se dupe lui-même n'a aucune idée que c'est par ce moyen qu'il arrive à croire que la pièce tombera sur face. Il est persuadé qu'il croit cela parce qu'il a des raisons constitutives de le croire et non parce qu'il s'est dupé lui-même. Donc, tout comme la pensée magique, la duperie de soi – du moins au sens où l'entend Naylor – est un processus inconscient de formation de croyance. Après tout, si l'agent avait conscience de s'être dupé lui-même, cela aurait la conséquence paradoxale que l'agent ne serait pas réellement parvenu à se duper lui-même. Par conséquent, même en admettant la possibilité de former une croyance ainsi, le fait qu'il s'agisse d'un processus inconscient implique que se duper soi-même ne peut compter comme former une croyance volontairement. Les exemples de Naylor ne constituent donc pas de véritables contre-exemples à l'involontarisme doxastique.

Cependant, il reste à Naylor une façon de formuler son premier exemple qui lui permettrait d'éviter ces difficultés. Elle pourrait admettre, d'une part, que l'on ne peut pas être véritablement convaincu de la véracité de P si on a conscience d'avoir utilisé l'autohypnose pour s'en convaincre et, d'autre part, que l'on ne peut faire quelque chose volontairement si on ne le fait pas consciemment. Toutefois, elle pourrait ajouter qu'il semble tout à fait possible d'être conscient que l'on est en train d'utiliser l'autohypnose au moment où l'on commence à l'utiliser (c.-à-d., au début du processus de formation de croyance par l'autohypnose) et d'oublier par la suite que l'on a utilisé ce moyen pour s'amener à croire que la pièce tombera sur face. Autrement dit, on peut supposer qu'à mesure que l'autohypnose fait effet et que l'on se met à être convaincu que P, on oublie que l'on est en train de s'autohypnotiser. À la fin du processus, on se retrouve donc à ne pas savoir que l'on a acquis la croyance que P par l'autohypnose,

ce qui permet d'être véritablement convaincu de la véracité de P. En même temps, cela reste vrai que l'on a consciemment et volontairement utilisé l'autohypnose pour former la croyance que P, ce qui amènerait sans doute Naylor à conclure qu'il s'agit d'un cas de croyance formée par un simple exercice de la volonté.

Bien qu'elle permette d'éviter les problèmes précédents, cette formulation du premier exemple est vulnérable à un autre problème plus fondamental. Comme je l'ai mentionné au chapitre précédent, l'involontarisme doxastique implique que pour former une croyance volontairement, il faut la former directement pour des raisons extrinsèques de croire. Le faire indirectement pour de telles raisons n'est pas suffisant. Après tout, personne ne nie la possibilité du contrôle doxastique indirect. Le problème, c'est que dans l'exemple de Naylor, l'agent ne forme pas la croyance voulue directement parce qu'il désire avoir cette croyance. En utilisant l'autohypnose, il utilise un moyen productif et non constitutif de former la croyance que la pièce tombera sur face. S'autohypnotiser ne fait pas partie de ce que c'est que former une croyance. Il s'agit d'un acte distinct que l'agent accomplit volontairement et qui a comme conséquence que l'agent se met à être convaincu que P est vraie. La formation de la croyance voulue n'est donc que le produit de cet acte volontaire. Elle n'est pas elle-même un acte que l'agent accomplit volontairement. Par conséquent, même en reformulant le premier exemple de manière à admettre que l'agent s'autohypnotise volontairement, il ne s'agit pas d'un véritable contre-exemple à l'involontarisme doxastique et donc à la seconde prémisse d'AID 2. La version de la stratégie de la capacité observée que propose Naylor n'est donc pas concluante.

2.1.2 Carl Ginet et la possibilité de décider de croire¹⁸

Ginet (2001) défend le volontarisme doxastique en défendant la possibilité de se mettre à croire que P suite à une décision de croire que P. Pour être plus précis, il identifie un certain type d'état psychologique cognitif qui, selon lui, compte comme l'état de croire que P et il soutient qu'il est tout à fait possible de se retrouver dans cet état en décidant simplement de le faire. Pour le démontrer, Ginet propose quatre mises en situation où, à son avis, il est clair que le sujet forme la croyance que P en prenant la décision de croire que P. Dans les deux premiers exemples, S se pose la question

¹⁸ Cette sous-section constitue une version substantiellement modifiée de ma critique de Ginet dans Côté-Bouchard (2011).

délibérative de croire ou non que P et finit par décider de croire que P parce que P est plus probable. Dans les deux derniers exemples, S prend la décision de croire que P pour des raisons strictement pratiques extrinsèques.

- *Cas #1.* Sam siège comme juré dans un procès. Après avoir entendu la version des faits d'un certain témoin, il se rend compte que si ce dernier dit vrai, alors l'accusé ne peut avoir commis le crime. Par conséquent, Sam doit décider s'il devrait croire ou non que le témoin dit vrai. Après une longue délibération, il décide de croire que le témoin dit vrai et il vote pour que l'accusé soit acquitté. (Ginet 2001, 64)
- *Cas #2.* Sue est dans une joute de poker et elle est la seule, mis à part son ami Hank, qui n'a pas passé. Elle a une excellente main et elle est certaine qu'elle va remporter la mise. Toutefois, lorsque son tour arrive, Hank décide de la suivre et de miser un important montant même s'il est presque impossible qu'il ait de meilleures cartes que Sue. Elle doit donc décider si elle devrait croire ou non que Hank est en train de bluffer. D'un côté, il semble très nerveux donc il pourrait très bien bluffer. De l'autre, il se pourrait qu'il fasse semblant d'être nerveux afin de lui faire croire qu'il bluffe. Toutefois, cette dernière possibilité est très peu probable, car Hank n'a jamais utilisé ce genre de stratagème et elle sait qu'il est un très mauvais menteur. Elle décide donc de croire qu'il est en train de bluffer, que c'est le fait de bluffer qui le rend nerveux et elle le suit dans sa mise. (Ginet 2001, 64)
- *Cas #3.* Avant que Sam parte pour le travail, Sally lui demande de ramener de son bureau un livre dont elle a absolument besoin. Plus tard, Sally se demande si Sam va se souvenir qu'il doit ramener le livre. Elle est inquiète, car il lui arrive parfois d'oublier ce genre de choses. Toutefois, puisqu'elle ne veut pas passer la journée à s'inquiéter et qu'elle ne veut pas le déranger en l'appelant au travail, elle décide de croire qu'il va s'en souvenir. (Ginet 2001, 64)
- *Cas #4.* Carl part en voyage avec sa femme et après une heure de route, elle lui demande s'il a bien verrouillé la porte d'entrée de la maison. Il a l'impression de l'avoir fait, mais il n'a pas un souvenir clair et détaillé de l'événement. Il lui est arrivé par le passé de se faire jouer des tours par cette impression. Toutefois, étant donné les désagréments que causeraient

le fait de rebrousser chemin pour vérifier et le fait de s'inquiéter durant le reste du voyage, Carl décide de croire qu'il a bel et bien verrouillé la porte et il continue son chemin. (Ginet 2001, 64)

Ginet soutient que dans chacun de ces quatre cas, S se met à croire que P simplement parce qu'il décide de croire que P. Ces exemples falsifient donc, selon lui, l'involontarisme doxastique. Mais est-ce vraiment la meilleure manière d'interpréter ces mises en situation ? La conclusion du chapitre précédent était que pour qu'un contre-exemple à l'involontarisme doxastique soit concluant, il doit s'agir d'un exemple de croyance formée volontairement, c'est-à-dire d'un exemple de croyance formée directement pour des raisons pratiques extrinsèques. Les cas de Ginet constituent-ils des exemples de croyances formées volontairement au sens où l'entendent les involontaristes ?

De toute évidence, les deux premiers cas ne satisfont pas ce critère. En effet, ce n'est pas pour des raisons pratiques extrinsèques que les protagonistes forment leur croyance. La raison pour laquelle Sam croit que le témoin dit vrai n'est pas qu'avoir cette croyance lui est utile, avantageux, satisfaisant, agréable, etc. Ce n'est pas non plus la raison pour laquelle Sue croit que Hank est en train de bluffer. Chacun croit plutôt ce qu'il croit parce que c'est ce qui lui semble le plus probable. Ils font l'examen des raisons constitutives de croire qui sont à leur disposition et ils arrivent à la conclusion qu'une certaine option doit être vraie. En réfléchissant à la question de savoir si le témoin dit vrai, Sam finit par être convaincu par les raisons qui sont des indications que le témoin dit bel et bien la vérité. Puisqu'il s'agit de raisons constitutives de croire, Sam est convaincu par le fait même que cette proposition est vraie, ce qui implique qu'il croit que le témoin dit vrai. De la même manière, Sue finit par être convaincue par les raisons constitutives de croire que Hank bluffe. Elle est convaincue par le fait même que cette proposition est vraie, ce qui implique qu'elle croit que Hank bluffe. Ce n'est donc pas pour des raisons pratiques extrinsèques qu'ils forment leur croyance respective, mais bien pour des raisons constitutives. Ce qu'ils font volontairement (ce qu'ils « décident » de faire) n'est donc pas la formation de la croyance que P plutôt que non-P, mais plutôt l'acte de s'engager dans une délibération doxastique. Pour des raisons pratiques, ils décident d'examiner attentivement la question de savoir si P est vraie et de réfléchir aux raisons constitutives de croire que P. Sam le fait parce que c'est son devoir légal et moral, en tant que juré, d'être le plus

impartial et « objectif » possible. Sue le fait parce qu'elle veut gagner la mise et que le fait de savoir si Hank bluffe lui permettrait d'atteindre son objectif. La formation de leur croyance respective n'est que le produit de cette délibération. Ce n'est donc pas un acte volontaire, mais bien la conséquence d'un autre acte volontaire qui n'est pas la formation d'une croyance. C'est l'acte de s'engager dans une délibération doxastique.¹⁹

Qu'en est-il des deux derniers cas ? Sont-ils des exemples de croyances formées volontairement au sens où l'entendent les involontaristes ? Contrairement aux deux premiers cas, c'est bien pour des raisons pratiques que les protagonistes des cas 3 et 4 ont l'attitude propositionnelle qu'ils ont. Selon Ginet, Sally décide de croire que Sam se souviendra de lui ramener son livre parce qu'avoir cette croyance lui évitera de s'inquiéter ou de déranger Sam à son travail. De la même manière, Carl décide de croire qu'il a bien verrouillé la porte parce qu'avoir cette croyance lui évitera de s'inquiéter durant le voyage ou de rebrousser chemin pour vérifier. Toutefois, il reste à savoir s'il s'agit bien de cas où l'agent forme sa croyance directement et pas seulement indirectement pour ces raisons. De plus, il faut également que son attitude propositionnelle soit celle de croyance. Autrement dit, il faut être certain que Sally et Carl croient bel et bien ce que Ginet prétend qu'ils croient.

Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'examiner plus attentivement ce que Ginet veut dire lorsqu'il soutient que Sally et Carl « décident » de croire quelque chose. Selon lui, lorsque S décide de croire que P, il le fait en décidant d'accomplir une certaine action A. En décidant de ne pas appeler Sam pour lui rappeler d'apporter le livre, Sally décide de croire qu'il s'en souviendra. En décidant de continuer son chemin, Carl décide de croire qu'il a bien verrouillé la porte. Mais qu'est-ce que cela signifie de dire qu'en faisant A, S décide de croire que P ? Ginet explique ainsi la notion de décision de croire : « In deciding to A, S decides to believe that P iff in deciding to A, S decides to count on its being the case that P. » (Ginet 2001, 67) Décider de croire que P, c'est « compter » sur la vérité de P et compter sur la vérité de P, selon Ginet, c'est ne pas se préparer à la possibilité que non-P. C'est, autrement dit, parier quelque

¹⁹ En guise de réponse, Ginet pourrait rejeter l'idée que c'est la sensibilité aux raisons pratiques extrinsèques qui est nécessaire pour rendre une croyance volontaire et que la sensibilité aux raisons constitutives de croire n'est pas suffisante. Il pourrait soutenir que comme une action est volontaire si elle est accomplie pour des raisons d'agir, une croyance est volontaire simplement si elle est formée directement pour des raisons (constitutives ou extrinsèques) de croire. Ainsi, lorsque S arrive à la conclusion que P après avoir examiné les éléments de preuve à sa disposition et qu'il forme la croyance que P, nous sommes en présence d'une croyance formée volontairement. Or, c'est justement en cela que consiste la stratégie de l'analogie avec l'action que propose Matthias Steup (1996; 2000) et son argument fait l'objet de la prochaine section du présent chapitre.

chose sur la vérité de P et adopter une attitude de rejet envers la possibilité que l'on perde ce que l'on a parié en raison de la fausseté de P. C'est ce que font Carl et Sally dans les exemples 3 et 4. En décidant de ne pas appeler Sam, Sally décide de compter sur le fait qu'il va se souvenir de rapporter son livre et de ne pas se préparer à la possibilité qu'il l'oublie. En décidant de continuer son chemin, Carl décide de compter sur le fait qu'il a bien verrouillé sa porte d'entrée et de ne pas se préparer à la possibilité qu'il a oublié de le faire. Qui plus est, ils le font pour des raisons pratiques extrinsèques. Selon Ginet, le fait qu'il soit ainsi possible de décider de croire que P montre que l'involontarisme doxastique est faux.

Mais est-ce bien le cas ? Pour que ce le soit, il faudrait que le fait qu'il soit possible de décider de compter sur le fait que P (au sens où l'entend Ginet) implique qu'il est possible de former une croyance directement pour des raisons pratiques extrinsèques. Or, comme le soulignent Buckareff (2004) et Levy (2007, 139), le problème est que l'attitude que Ginet décrit comme compter sur le fait que P s'apparente moins à la croyance qu'à ce que j'ai décrit plus haut comme l'attitude d'acceptation. Étant donné la manière dont Ginet caractérise ce qui se passe dans ses exemples, il semble plus juste de dire que Sally et Carl décident d'accepter que P que de dire qu'ils décident de croire que P. Comme je l'ai expliqué à la fin du premier chapitre, l'acceptation est une attitude propositionnelle cognitive qui doit être distinguée de la croyance. Accepter que P, c'est tenir P pour acquis dans l'arrière-plan cognitif de sa délibération pratique. C'est inclure P parmi les propositions sur lesquelles on va se fier pour décider comment agir dans un contexte donné. Comme le montre l'exemple de l'entrepreneur en construction de Bratman (1992, 6), ce que nous acceptons dépend des pressions pratiques qui s'exercent dans le contexte où l'on se trouve. Il y a certains contextes où, pour des raisons pratiques (pour être certain de ne pas compromettre le projet dans l'exemple de Bratman), il est plus raisonnable de tenir P pour acquis et de se fier sur le fait que P dans sa délibération pratique, même si au fond on est convaincu que non-P. Il ne fait donc aucun doute que l'acceptation est directement sensible aux raisons pratiques. Contrairement au cas de la croyance, la question d'accepter ou non que P ne se règle pas nécessairement en répondant à la question de savoir si P est vraie.

Or, cette description de l'acceptation s'apparente grandement à la définition que donne Ginet de la décision de croire. Selon lui, décider de croire que P en faisant A, c'est décider (volontairement) de compter sur le fait que P, où compter sur le fait que P

signifie ne pas se préparer à la possibilité que non-P. Mais, il est difficile de voir en quoi compter sur la vérité de P diffère de tenir P pour acquis dans l'arrière-plan cognitif de sa délibération pratique. Qu'est-ce que tenir P pour acquis et se fier sur le fait que P pour décider comment agir sinon ne pas se préparer à la possibilité que non-P ? En effet, lorsque, dans un certain contexte, on décide d'inclure P dans l'arrière-plan cognitif de sa délibération concernant la question de faire A ou non, on décide de ne pas baser notre décision de faire A ou non sur la possibilité que non-P. Or, en décidant de ne pas se fier sur non-P dans sa délibération concernant la question de faire A ou non, on décide ni plus ni moins de ne pas se préparer à la possibilité que non-P dans ce contexte délibératif. Par ailleurs, j'ai aussi mentionné que ce qu'il est raisonnable d'accepter dépend du contexte et qu'il s'agit là d'une différence majeure avec la croyance. Il n'est pas rationnel de croire que P dans un certain contexte et en même temps de croire que non-P dans un autre contexte comportant les mêmes données évidentielles. En revanche, il peut être tout à fait rationnel d'accepter que P dans un certain contexte, mais en même temps d'accepter que non-P dans un contexte différent si l'enjeu pratique n'est pas le même dans les deux contextes. Or, sur cet aspect, l'attitude que Ginet associe à la décision de croire s'apparente davantage à l'acceptation qu'à la croyance. Dans le quatrième cas, si au lieu d'être à une heure de route de chez lui, Carl venait tout juste de partir de la maison, il semble qu'il serait plus raisonnable pour lui de compter sur le fait qu'il n'a pas verrouillé la porte et de rebrousser chemin pour le vérifier. En effet, dans ce contexte, rebrousser chemin ne constituerait pas un important désagrément et cela lui permettrait d'avoir la conscience tranquille pour le reste du voyage. Ainsi, comme dans le cas de l'acceptation, ce sur quoi il est raisonnable de « compter », au sens où l'entend Ginet, varie d'un contexte à l'autre.

Il y a donc de bonnes raisons de croire que ce que Ginet appelle « décider de croire que P en faisant A » est en fait accepter que P. Les cas 3 et 4 ne sont donc pas des exemples de croyances formées volontairement.

La notion d'acceptation permet d'ailleurs d'interpréter les deux derniers cas de Ginet de manière tout à fait plausible. Il se peut qu'au fond, Sally soit convaincue que Sam va oublier son livre ou qu'elle n'ait simplement aucune croyance par rapport à cette question. Toutefois, étant donné qu'elle ne veut pas le déranger à son travail, elle décide de tenir pour acquis qu'il le rapportera. Elle se fie sur cette proposition lorsqu'elle se demande si elle devrait lui téléphoner pour lui rappeler sa tâche. Elle

décide donc de ne pas l'appeler. De la même manière, il se peut qu'au fond, Carl soit persuadé qu'il a oublié de verrouiller la porte ou encore qu'il n'en ait strictement aucune idée et donc qu'il n'ait pas de croyance particulière par rapport à cette question. Néanmoins, il décide de tenir pour acquis qu'il a bien verrouillé la porte pour la simple et bonne raison que rebrousser chemin pour aller vérifier serait trop dérangeant. Il se fie sur cette proposition lorsqu'il se demande s'il devrait rebrousser chemin. Il décide donc de continuer sa route. Il n'est donc pas nécessaire de faire le postulat controversé que Sally et Carl forment volontairement une croyance pour expliquer de façon convaincante ce qui se passe dans ces deux cas.

En guise de réponse, Ginet pourrait concéder que c'est l'attitude d'acceptation que Sally et Carl adoptent volontairement, tout en faisant valoir que le fait d'accepter que P provoque en eux la croyance que P²⁰. Il serait donc possible de former la croyance que P en acceptant volontairement que P. Or, le problème est qu'il ne s'agirait là que d'un simple exemple de croyance formée indirectement (et non directement) pour des raisons pratiques extrinsèques. La croyance que P ne serait que le produit d'un acte volontaire distinct, soit celui d'accepter que P. Puisqu'accepter que P ne fait pas partie de ce que c'est que former la croyance que P, accepter que P serait un moyen productif et non constitutif de former la croyance que P. Ce serait donc uniquement l'acceptation que P qui serait accomplie directement pour des raisons pratiques extrinsèques. La croyance ne le serait qu'indirectement.

Une autre réponse possible de Ginet serait de rejeter la notion même d'acceptation en soutenant qu'il s'agit moins d'une attitude que nous pouvons réellement adopter qu'une notion technique fictive inventée par certains philosophes pour satisfaire un certain modèle théorique. Il serait donc faux de dire que l'attitude que Sally et Carl décident de former est celle d'acceptation. Cependant, le seul fait que l'attitude qu'ils décident de former n'est pas l'acceptation que P ne suffit pas à rendre plausible l'idée que c'est la croyance que P qu'ils décident de former. Même sans l'alternative de l'acceptation, il est tout à fait possible de faire valoir que l'interprétation que fait Ginet de ses deux derniers cas n'est pas intuitivement plausible. En effet, il est loin d'être clair que Sally et Carl croient vraiment ce qu'ils affirment croire. Pourquoi Sally se mettrait-elle à croire soudainement que Sam se souviendra de lui rapporter son livre après s'être inquiétée du contraire ? Après tout, elle ne découvre pas de nouvelles

²⁰ Buckareff (2004, 179-182) défend d'ailleurs cette possibilité en proposant un modèle pour expliquer comment il est possible contrôler indirectement ses croyances via l'acceptation.

raisons constitutives de croire qu'il s'en souviendra. Cela reste vrai qu'il lui arrive parfois d'oublier ce genre de choses. De la même manière, Carl ne découvre pas de nouvelles raisons constitutives de croire qu'il a verrouillé sa porte. Cela reste vrai que sa vague impression de se souvenir d'avoir fait quelque chose lui joue parfois des tours. N'est-il pas plus plausible de dire que Sally souhaite ou espère que Sam rapportera son livre plutôt que d'affirmer qu'elle croit vraiment qu'il le fera ? Peut-être qu'elle n'a pas de croyance du tout par rapport à cette question. N'est-il pas plus plausible de dire que Carl souhaite ou espère avoir bien verrouillé la porte, plutôt que de d'affirmer qu'il croit vraiment l'avoir fait ? Même s'ils disent le croire, il se peut très bien qu'ils aient tort et qu'ils interprètent mal leur attitude.

Pour toutes ces raisons, on doit conclure que les deux dernières mises en situation de Ginet ne constituent pas des exemples de croyances formées directement pour des raisons pratiques extrinsèques. Il ne s'agit donc pas de véritables contre-exemples à l'involontarisme doxastique et à la seconde prémisse d'AID 2. La version que propose Ginet de la stratégie de la capacité observée n'est pas concluante.

2.2 La stratégie de l'analogie avec l'action

D'autres déontologistes volontaristes utilisent une manière moins directe de rejeter l'involontarisme doxastique. Leur stratégie est de relever une caractéristique des actions qui suffit à rendre ces dernières volontaires et de faire valoir que les croyances possèdent également cette caractéristique. Par conséquent, si les actions sont volontaires en vertu de cette caractéristique, alors il n'y a aucune raison de nier que les croyances peuvent être volontaires elles-aussi. La version la plus connue et la plus discutée de cette stratégie est sans doute celle proposée par Matthias Steup (1996; 2000).²¹

2.2.1 Matthias Steup et les décisions doxastiques

Selon Steup, pour qu'une action soit volontaire, il suffit qu'elle soit sous notre « contrôle volontaire profond ». Il définit ainsi ce type de contrôle de nos actions:

I have deep voluntary control over doing x if, and only if (i) I can do x if I decide to x, and I can refrain from doing x if I decide not to x, and (ii) with regard to deciding whether or not to x, I enjoy deep internal control. (Steup 2000, 31)

²¹ Voir également Stocker (1982), Montmarquet (1986), Russell (2001) et Ryan (2003).

La seconde condition (celle du « contrôle interne profond »), signifie que l'agent ne doit être victime d'aucun facteur interne qui altérerait son jugement comme un lavage de cerveau, l'hypnose, la manipulation, la paranoïa, etc. (Steup 2000, 31) C'est toutefois la première condition, avec sa notion de décision, qui est cruciale. Pour Steup, une action X est sous notre contrôle volontaire profond si nous faisons X parce que nous avons décidé de faire X. Or, il définit la décision de faire X simplement comme la conclusion d'une délibération pratique. Lorsque l'on se demande si on devrait faire X, on délibère, on examine les raisons que l'on a de faire (et de ne pas faire) X et en réponse à ces raisons d'agir, on arrive à la conclusion que l'on devrait faire X. Décider de faire X selon Steup, c'est arriver à une réponse à la question de savoir si on devrait faire X, c'est-à-dire à un verdict à propos de ce que nous avons le plus de raisons de faire. Par la suite, pour faire X volontairement, il suffit de faire X parce que c'est ce que l'on a décidé de faire (parce que l'on est arrivé à la conclusion que X est ce que l'on a le plus de raisons de faire). Autrement dit, pour qu'une action X soit volontaire, elle doit être causée par la bonne sorte de processus causal et la bonne sorte de processus causal est celui de délibération pratique se terminant par une décision de faire X.

Si avoir le contrôle volontaire profond de nos actions est suffisant pour que ces actions soient volontaires, alors il semble plausible d'inférer qu'avoir le contrôle volontaire profond de nos croyances serait suffisant pour que ces croyances soient volontaires et pour que le volontarisme doxastique soit vrai. Steup définit ainsi ce que ce serait d'avoir le contrôle volontaire profond de ses croyances :

I have deep voluntary control over my doxastic attitude toward p if, and only if, (i) were I to decide to take an alternative attitude toward p I could take that attitude, and (ii) with regard to deciding which doxastic attitude to take towards p, I enjoy deep internal control. (Steup 2000, 31)

Pour qu'une croyance compte comme ayant été formée volontairement, elle doit avoir été causée par la bonne sorte de processus causal. De la même manière que l'on accomplit l'action X volontairement lorsqu'on fait X parce que c'est ce que l'on a décidé de faire, on forme la croyance que P volontairement lorsque l'on forme la croyance que P parce que c'est la croyance que l'on a décidé de former. La question est alors de savoir, d'une part, ce que c'est que décider de former la croyance que P et d'autre part, si une telle chose est possible. S'il s'avérait qu'il était possible de décider de former la croyance que P, alors il serait également possible de former la croyance que P parce que l'on a décidé de former la croyance que P. Il serait ainsi possible pour nos

croyances d'être causées par la bonne sorte de processus causal et donc d'être volontaires. C'est précisément la démonstration que Steup cherche à faire.

Poursuivant son parallèle avec l'action, Steup définit la décision doxastique de façon analogue à la décision pratique. De la même manière que l'on décide de faire quelque chose en arrivant à un verdict à propos de ce que l'on a le plus de raisons de faire, on décide de former une croyance en arrivant à un verdict à propos de ce que nous avons le plus de raisons de croire. Lorsque S se demande s'il devrait croire que P, il délibère, il examine les raisons de croire (ou de ne pas croire) que P et en réponse à ces raisons de croire, S arrive à la conclusion que P. La thèse de Steup est qu'en arrivant à cette conclusion, S décide de former la croyance que P. Autrement dit, tout comme la décision pratique est la conclusion d'une délibération pratique, la décision doxastique est la conclusion d'une délibération doxastique. Pour illustrer sa thèse, Steup donne l'exemple du témoignage de Vincent Bugliosi, un des membres du jury lors du célèbre procès d'O.J. Simpson aux États-Unis :

Bugliosi argues (among other things) that Simpson did in fact kill his former wife. Let's suppose that, initially, he simply was baffled by the case and suspended judgment. However, at a certain point, Bugliosi concluded that the evidence pointing to Simpson's guilt left no room for reasonable doubt, whereas the counterevidence the defense team was appealing to could easily be explained away. In arriving at this conclusion, Bugliosi *decided to believe* that Simpson was guilty. (Steup 2000, 34)

Lorsque l'on arrive à une réponse à la question de savoir si on devrait croire que P, on décide de former la croyance que P. L'argument de Steup pour cette thèse est que l'on accepte la même chose dans le cas de la délibération pratique :

[I]f you think that practical deliberation enables us to make decisions about what to do, but deny that epistemic deliberation enables us to make decisions about what to believe, then you had better come up with a relevant difference. (Steup 2000, 34)

S'il a raison, alors il est possible de décider de former la croyance que P. Steup soutient qu'il est donc également possible d'avoir la croyance que P *parce que* c'est la croyance que l'on a décidé de former. Dans l'exemple de Steup, Bugliosi a la croyance que Simpson est coupable parce qu'il a délibéré sur la question et qu'il a décidé de former la croyance que Simpson était coupable. La croyance de Bugliosi est donc causée par la bonne sorte de processus causal (celle qui suffit à rendre une croyance volontaire), c'est-à-dire le processus de délibération doxastique. Steup conclut que nos croyances sont parfois sous notre contrôle volontaire profond et donc que l'involontarisme doxastique est faux.

Il est clair qu'en se basant uniquement sur le critère pour un contre-exemple concluant à l'involontarisme doxastique formulé à la fin du premier chapitre, les exemples de croyances formées par la délibération doxastique (comme l'exemple de Bugliosi) ne sont pas des cas de croyances formées volontairement. En effet, selon les involontaristes, une croyance formée volontairement serait une croyance formée directement pour des raisons pratiques extrinsèques. Or, les croyances formées à l'issue d'une délibération à propos de la question de croire ou non que P sont des croyances formées pour des raisons constitutives. C'est ce que nous avons vu avec les deux premiers cas proposés par Ginet. Toutefois, Steup remet justement en question cette conception du contrôle doxastique volontaire qui fonde la thèse involontariste. Il veut montrer que la simple sensibilité aux raisons constitutives est suffisante pour qu'une croyance soit volontaire au même titre que les actions. S'il est concluant, son argument réhabilite les deux premiers cas de Ginet comme de véritables exemples de croyances formées volontairement.

2.2.2 La délibération doxastique est-elle vraiment analogue à la délibération pratique ?

Toutefois, il n'est pas clair que Steup parvienne vraiment à défendre de manière convaincante sa conception du contrôle doxastique volontaire. Le problème avec son argument est que son analogie entre la délibération doxastique et la délibération pratique ne tient pas²². En effet, à la différence de la délibération pratique qui se conclut par une décision pratique, la délibération doxastique ne se conclut pas par une décision doxastique. En effet, Steup ignore une différence fondamentale entre ces deux types de délibération qui implique que la délibération doxastique ne débouche pas sur une décision de former la croyance que P de la même manière que la délibération pratique débouche sur une décision de faire X. Comme le souligne Feldman (2001, 85), décider de faire X à l'issue d'une délibération pratique, c'est former une intention de faire X. Lorsque S se demande s'il devrait faire X et qu'il arrive à la conclusion qu'il devrait faire X après avoir examiné ses raisons d'agir, S forme par le fait même l'intention de faire X. Steup soutient que S fait X volontairement si cette action est causée par la décision de S de faire X. Si c'est le cas, alors il est également vrai que S fait X volontairement si cette action est causée par l'intention de S de faire X. Autrement dit, lorsque S fait X

²² La critique qui suit va dans le même sens que celles proposées par Feldman (2001, 83-86), Buckareff (2005), Nottelmann (2006, 569-579) et Levy (2007, 141-144).

volontairement, S exécute son intention de faire X (intention qu'il a formée en arrivant à la conclusion de sa délibération pratique).

Par conséquent, si la délibération doxastique est analogue à la délibération pratique (comme le soutient Steup) et qu'elle se conclut vraiment par une décision de former la croyance que P, alors cette délibération doit déboucher par le fait même sur la formation d'une intention de former la croyance que P. De plus, s'il est vrai que S forme la croyance que P volontairement lorsque sa croyance est causée par sa décision de former la croyance que P, alors il doit également être vrai que S forme la croyance que P volontairement lorsque sa croyance est causée par son intention de former la croyance que P. De la même manière que lorsque S fait X volontairement, S exécute son intention de faire X, S forme la croyance que P volontairement lorsqu'il exécute son intention de former la croyance que P (intention qu'il a formée en arrivant à la conclusion que P à l'issue de sa délibération doxastique).

L'argument de Steup implique donc une conception particulière de la formation des croyances par la délibération doxastique. Selon cette conception, la conclusion de la délibération doxastique (l'intention de former la croyance que P) doit être distinguée de la formation de la croyance que P. Lorsque S se demande s'il devrait croire que P, il examine ses raisons constitutives de croire et il finit par arriver à la conclusion qu'il devrait former la croyance que P parce que c'est ce qu'il a le plus de raisons de croire. Il forme par le fait même l'intention de former la croyance que P. Par la suite, il exécute cette intention en formant la croyance que P.

Toutefois, en concevant la délibération doxastique comme l'analogue de la délibération pratique, Steup omet une importante caractéristique de la délibération doxastique qui n'est pas partagée par la délibération pratique. Il s'agit du fait que lorsque S se pose la question délibérative de croire ou non que P, S examine uniquement des raisons constitutives de croire et non des raisons extrinsèques. C'est ce qu'implique le phénomène de transparence qui, comme je l'ai mentionné au premier chapitre, constitue une caractéristique nécessaire de la délibération doxastique. En effet, la transparence signifie que la question délibérative de croire ou non que P ne peut se régler qu'en répondant à la question de savoir si P est vraie. Or, pour répondre à la question de savoir si P est vraie, il faut examiner s'il y a des raisons qui sont des indications que P est vraie et si ces raisons sont des raisons constitutives de croire. En revanche, constater qu'il y a des raisons montrant simplement que la croyance que P serait bonne ou avantageuse à avoir ne règlera pas la question de savoir si P est vraie

et si ces raisons sont des raisons pratiques extrinsèques de croire. Par conséquent, régler la question de croire ou non que P (conclure une délibération doxastique), c'est finir par être convaincu par des raisons constitutives de croire. Or, comme je l'ai expliqué, ce qui distingue les raisons constitutives des raisons extrinsèques de croire, selon Hieronymi (2006, 51-52), c'est qu'être convaincu par des raisons constitutives de croire que P, c'est être convaincu que P est vraie (ce qui n'est pas le cas des raisons extrinsèques de croire). Or, être convaincu que P est vraie, c'est ni plus ni moins croire que P. Donc, au moment où l'on est convaincu par des raisons constitutives de croire que P, on croit par le fait même que P. Par conséquent, si conclure une délibération doxastique c'est être convaincu par des raisons constitutives de croire, alors la conclusion d'une délibération doxastique n'est pas une simple intention de former la croyance que P, mais bien la croyance que P elle-même. Lorsque l'on conclut une délibération doxastique, on conclut que ce qu'il y a le plus de raisons constitutives de croire est P. Or, être convaincu que ce qu'il y a le plus de raisons constitutives de croire est P, c'est croire que P. Dans le cas de la délibération pratique, après que l'on soit arrivé à la conclusion que ce que l'on a le plus de raisons de faire est X (et que l'on ait formé par le fait même l'intention de faire X), il y a une étape supplémentaire qui consiste à exécuter l'intention de faire X et à faire X. Selon Steup, faire X volontairement c'est justement exécuter son intention de faire X en faisant X. La délibération doxastique, en revanche, n'est pas suivie par une étape analogue. Après avoir conclu que ce qu'il y a le plus de raisons constitutives de croire est P, il n'y a pas une étape supplémentaire consistant à exécuter l'intention de former la croyance que P en formant la croyance que P. Cette étape ne survient pas puisque conclure une délibération doxastique en finissant par être convaincu par des raisons constitutives de croire, c'est déjà former une croyance. La délibération doxastique ne se termine pas par une intention de former une croyance, mais bien par une croyance. On passe directement de l'examen des raisons constitutives de croire à la croyance. Il n'y a donc pas d'intention de former une croyance (ou, dans les termes de Steup, de décision doxastique) à exécuter.

En fait, contrairement à ce que soutient Steup il semble que la croyance soit davantage l'analogue de l'intention que de l'action dans la délibération pratique²³. À l'issue d'une délibération doxastique, S est convaincu par les raisons constitutives de

²³ C'est ce que montre Hieronymi (2006, 56-57). Elle arrive même à la conclusion que comme dans le cas de la croyance, nous ne pouvons pas former une intention volontairement.

croire que P et en étant convaincu par ces raisons, S forme par le fait même la croyance que P. De la même manière, à l'issue d'une délibération pratique, S est convaincu que ce qu'il y a le plus de raisons de faire est X et en étant convaincu par ces raisons, S forme par le fait même l'intention de faire X. La délibération pratique ne se termine pas sur une intention de former une intention de faire X. Après avoir conclu que X est ce que l'on a le plus de raisons de faire, il n'y a pas une étape supplémentaire consistant à exécuter l'intention de former l'intention de faire X en formant l'intention de faire X.

Par conséquent, la croyance n'est pas analogue à l'action en ce qui concerne le contrôle doxastique. On peut très bien admettre, avec Steup, que faire X volontairement, c'est faire X *parce que* l'on a décidé (parce que l'on a l'intention) de faire X et que la même définition du contrôle volontaire s'applique à la croyance. On peut accepter, autrement dit, que former la croyance que P volontairement serait former la croyance que P *parce que* l'on a décidé (parce que l'on a l'intention) de former la croyance que P. Or, contrairement à ce que prétend Steup, la formation d'une croyance par la délibération doxastique ne constitue pas un exemple de croyance formée volontairement en ce sens. En effet, pour que ce soit le cas, il faudrait que lorsque nous formons la croyance que P après avoir délibéré sur la question de croire ou non que P, nous exécutions une intention de former la croyance que P. Or, comme je l'ai montré, ce n'est pas ce qui se passe lorsque nous formons une croyance par la délibération doxastique. La stratégie de l'analogie avec l'action de Steup contre l'involontarisme doxastique n'est donc pas concluante.

2.3 Conclusion : Une simple querelle de définition ?

Dans ce second chapitre, j'ai examiné trois exemples notoires de défenses volontaristes du déontologisme. Ces trois réponses à AID ont en commun de s'attaquer à la seconde prémisse d'AID, c'est-à-dire la thèse de l'involontarisme doxastique. Naylor (1985), Ginet (2001) et Steup (2000) cherchent tous trois à montrer que nous pouvons parfois former nos croyances volontairement et donc que l'argument à partir de l'involontarisme doxastique doit être rejeté. Toutefois, j'ai montré qu'aucun de ces trois auteurs ne parvient à réfuter de manière convaincante l'involontarisme doxastique.

Naylor et Ginet proposent chacun une version de ce que j'ai appelé la stratégie de la capacité observée. Cette stratégie consiste à présenter des contre-exemples à l'involontarisme doxastique, soit des cas où il semble clair qu'un agent forme sa croyance volontairement. Comme contre-exemple à l'involontarisme, Naylor invoque l'exemple d'un agent formant une croyance en utilisant l'autohypnose. Or, le problème avec cet exemple est que si on forme une croyance par l'autohypnose de manière inconsciente, alors on ne la forme pas volontairement puisque l'on peut seulement faire quelque chose volontairement si on le fait en connaissance de cause. Toutefois, même si on le fait de manière consciente, il ne s'agit pas non plus d'un exemple de croyance formée volontairement puisqu'il ne s'agit que d'un exemple de contrôle doxastique volontaire indirect alors que c'est le contrôle doxastique volontaire direct que l'on doit avoir. De son côté, Ginet prétend donner des exemples d'agent décidant de former la croyance que P parce que c'est la croyance qu'il est le plus pratique d'avoir dans les circonstances. Cependant, j'ai montré que l'acte que Ginet identifie comme celui de décider de croire que P correspond plutôt à l'acte d'accepter que P. Il ne s'agit donc pas d'exemples de croyances formées volontairement.

Finalement, Steup propose de réfuter l'involontarisme doxastique en montrant que la caractéristique qu'une action doit posséder pour être volontaire peut également être possédée par la croyance. L'action de faire X est volontaire lorsqu'elle causée par la décision de S de faire X. Or, Steup fait valoir qu'il est possible pour la croyance que P, de manière analogue à l'action volontaire, d'être causée par une décision de former la croyance que P. C'est le cas, selon lui, lorsqu'on forme la croyance que P à la suite d'une délibération doxastique, car la conclusion d'une telle délibération est une décision de croire. Toutefois, j'ai montré que contrairement à délibération pratique, la délibération doxastique ne se termine pas par une décision ou une intention de former la croyance que P que l'on exécuterait ensuite en formant la croyance que P. À la place, elle se termine immédiatement par la croyance que P, car être convaincu par des raisons constitutives de croire que P, à l'issue d'une délibération, implique de croire que P. Ainsi, Steup a tort de prétendre que la croyance formée suite à une délibération doxastique est causée par une décision de former une croyance de la même manière qu'une action volontaire X est causée par une décision de faire X. Il ne parvient pas à montrer que la croyance peut être volontaire au même titre que l'action.

Il semble donc qu'aucune de ces trois défenses du volontarisme doxastique et du déontologisme épistémique ne soit susceptible d'inquiéter les involontaristes et les

anti-déontologistes. Toutefois, les volontaristes sont en droit de se demander si cela signifie nécessairement qu'ils ont tort. Ils pourraient se demander pourquoi ils devraient accepter la définition que les involontaristes tiennent pour acquis du contrôle doxastique volontaire et de la croyance. Pourquoi ne pas donner raison aux volontaristes s'ils ont l'intuition, par exemple, que le contrôle doxastique indirect est suffisant pour justifier le volontarisme, que la sensibilité aux raisons constitutives de croire suffit à rendre les croyances volontaires ou que ce que certains appellent l'acceptation est en fait la croyance ? Chose certaine, les involontaristes ne sont pas susceptibles d'être convaincus par ce genre de considérations puisqu'ils ne partagent assurément pas ces intuitions. Mais alors, se pourrait-il que le débat entre volontaristes et involontaristes ne soit, au fond, qu'une simple querelle de définitions ? La question du contrôle doxastique volontaire est-elle condamnée à se terminer par une impasse ?

Pas nécessairement. Toutefois, si c'est le cas, alors il n'est pas possible de réfuter AID de manière satisfaisante en rejetant l'involontarisme doxastique. En effet, si la question du contrôle volontaire de nos croyances est condamnée à se solder par une impasse, alors les involontaristes anti-déontologistes ne seront jamais convaincus par les arguments des volontaristes. AID n'aura donc pas été réfuté hors de tout doute et le déontologisme épistémique ne reposera pas sur des bases solides. Ce sera, à tout le moins, l'avis de ceux qui sont convaincus par l'involontarisme doxastique. Si tout cela est vrai, alors il semble que pour réfuter de façon convaincante AID et pour asseoir le déontologisme sur des bases solides, il serait préférable de réfuter AID sans rejeter l'involontarisme doxastique. En effet, si on arrivait à montrer que l'on peut être blâmé pour ses croyances même en admettant que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire, alors chacun des deux partis de la querelle de définition pourraient être convaincus qu'AID doit être rejeté. Le déontologisme reposerait donc sur des bases beaucoup plus solides.

En revanche, s'il ne s'agit pas d'une simple querelle de définition, alors il n'est pas impossible que les volontaristes finissent par montrer qu'ils ont raison. Toutefois, comme je l'ai montré au cours du présent chapitre, aucun des principaux défenseurs du volontarisme doxastique n'est parvenu à le montrer de manière convaincante. Par conséquent, dans ce cas aussi il semble plus prometteur de défendre le déontologisme en montrant que l'on peut être blâmé pour ses croyances même en admettant qu'il est impossible de les former volontairement (c.-à-d., en s'attaquant à la première prémisse

d'AID plutôt qu'à la seconde). Le prochain chapitre est consacré à l'examen de diverses versions de cette stratégie.

CHAPITRE 3 : DÉFENSES INVOLONTARISTES DU DÉONTOLOGISME

Une seconde manière qu'ont les déontologistes de défendre leur thèse face à AID est de s'attaquer à la prémisse voulant que nous puissions être blâmés pour nos croyances seulement si nous pouvons les former volontairement. Autrement dit, selon les déontologistes involontaristes, le blâme doxastique ne requiert pas la vérité du volontarisme doxastique pour être approprié. Contrairement à ce que les anti-déontologistes prétendent, l'involontarisme doxastique n'est pas incompatible avec la pratique consistant à blâmer les gens pour leurs croyances et donc avec le déontologisme épistémique.

Au cours de ce chapitre, j'examinerai deux sortes de défenses involontaristes du déontologisme. La première consiste à faire valoir que la prémisse (1) d'AID dépend de la vérité d'une certaine thèse par rapport au blâme et à la responsabilité qui, comme l'a montré Harry Frankfurt (1969), ne tient pas la route. La seconde consiste plutôt à montrer que certains types de devoirs ont la particularité de s'appliquer à S même dans les cas où S ne peut satisfaire son devoir et que les devoirs doxastiques font partie de cette catégorie. Il peut donc être vrai que S devrait former (ou s'abstenir de former) la croyance que P même s'il lui est impossible de former (ou de s'abstenir de former) la croyance que P volontairement.

3.1 Harry Frankfurt à la rescousse du déontologisme épistémique ? ²⁴

Une première manière de défendre le déontologisme en s'attaquant à la prémisse (1) d'AID est de faire valoir que cette prémisse s'appuie sur ce qu'Harry Frankfurt a baptisé le « principe des possibilités alternatives » (PPA) ou, plus précisément, sur une version épistémique du PPA (le « principe des possibilités alternatives épistémiques » ou PPAE). Toutefois, puisque comme l'a montré Frankfurt, le PPA est faux, il s'ensuit que la version épistémique de ce principe est elle aussi problématique. La première prémisse d'AID est donc fautive. J'examinerai la version que propose Jäger (2004) de ce type d'argument.

²⁴ Cette section reprend l'essentiel de l'argument que je propose dans Côté-Bouchard (2012).

3.1.1 Harry Frankfurt et le principe des possibilités alternatives

Dans son célèbre article de 1969 intitulé « Alternate Possibilities and Moral Responsibility », Harry Frankfurt constate que la plupart des intervenants dans les débats entourant le libre-arbitre et la responsabilité morale tiennent pour acquis ce qu'il baptise le « principe des possibilités alternatives » (PPA). Selon ce principe, une personne peut être blâmée pour un acte seulement s'il est vrai qu'elle aurait pu faire autrement. Autrement dit, c'est seulement lorsqu'une personne aurait pu s'abstenir de faire X qu'elle peut être blâmée pour avoir fait X. À première vue, il s'agit d'une manière tout à fait naturelle de comprendre l'idée que le blâme requiert le contrôle. Après tout, si je fusille quelqu'un, mais que mes mouvements sont contrôlés à distance par un scientifique malveillant, il est vrai que je n'aurais pas pu faire autrement. Je n'aurais pas pu m'abstenir d'appuyer sur la gâchette. À l'inverse, si j'accomplis cet acte de mon propre chef, sans être manipulé par personne et uniquement parce que je désire fusiller cette personne, alors il est vrai que j'aurais pu ne pas le faire. Or, il est clair que je suis à blâmer dans le second cas, mais pas dans le premier. Il semble donc que les actes pour lesquels nous pouvons être blâmés sont ceux que nous aurions pu ne pas accomplir.

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

intentions. Je ne change pas d'idée et j'exécute mon plan comme prévu, par moi-même. Mon ami n'a donc pas à intervenir.

Dans cet exemple, je n'aurais pas pu faire autrement étant donné la présence de la puce dans mon cerveau. Si j'avais décidé de ne pas fusiller la personne, mon ami aurait aussitôt activé le mécanisme, me forçant ainsi à fusiller la personne comme prévu. Il était donc impossible pour moi de ne pas accomplir cette action. Néanmoins, puisque mon ami n'est pas intervenu, il ne fait aucun doute que je peux être blâmé pour avoir fusillé la personne dans l'exemple. Il ne semble pas y avoir de différence qui soit pertinente quant à l'attribution de responsabilité entre ce cas et le cas précédent où j'accomplis cette action par moi-même, mais sans la puce dans mon cerveau. Dans les deux cas, j'ai fusillé la personne simplement parce que je voulais le faire et non parce que quelqu'un m'y a forcé. La différence entre les deux exemples se situe uniquement au niveau contrefactuel (au niveau de ce qui aurait pu se produire). Ils sont cependant identiques au niveau factuel (au niveau de ce qui s'est réellement produit). Ce que montrent les exemples à la Frankfurt comme celui-ci, c'est donc que les différences contrefactuelles ne sont pas pertinentes pour déterminer si quelqu'un est à blâmer. Ce qui compte, c'est uniquement ce qui se produit dans la véritable séquence des événements. Par conséquent, le fait qu'une personne n'aurait pas pu faire autrement n'implique pas qu'elle ne peut pas être blâmée. Le PPA est donc faux.

3.1.2 AID et le principe des possibilités alternatives épistémiques : l'argument de Jäger

Selon Jäger (2004), un examen attentif de l'argument à partir de l'involontarisme doxastique révèle que sa première prémisse présuppose le principe des possibilités alternatives que Frankfurt rejette. Comme je l'ai mentionné, la première prémisse d'AID consiste à dire que si nous pouvons être blâmés pour nos croyances, alors nous pouvons parfois former nos croyances volontairement. Or, nombreux sont ceux, parmi les partisans d'AID, qui semblent associer au contrôle doxastique volontaire la capacité à « croire autrement ». C'est notamment le cas d'Alston lorsqu'il décrit les conditions dans lesquelles nos croyances seraient volontaires :

It would have to be true that I have effective voluntary control over whether I do or do not believe that the tree has leaves on it when I see a tree with leaves on it just before me in broad daylight with my eyesight working perfectly. And it is perfectly clear that in this situation I have no power at all to refrain from that belief. (Alston 1988, 264)

Ce passage montre qu'Alston associe le fait de former volontairement la croyance que P à la capacité de s'abstenir de former la croyance que P. Après tout, nous ne

semblons pas avoir un tel contrôle contrefactuel de nos croyances. Dans les cas où j'ai la croyance que P parce que mes preuves indiquent de manière indubitable que P, il semble bien que je n'aurais pas pu m'abstenir de former la croyance que P ou former une autre croyance. En comparaison, lorsque j'accomplis volontairement une action comme préparer un repas ou lever mon bras, il est vrai que j'aurais pu m'abstenir d'accomplir ces actions.

Il apparaît donc que les anti-déontologistes présupposent une version du principe des possibilités alternatives appliquée aux croyances dans la première prémisse de leur argument. Selon cette version du principe – que Jäger nomme «principe des possibilités alternatives épistémiques» (PPAE) – une personne peut être blâmée pour une croyance seulement s'il est vrai qu'elle aurait pu s'abstenir de former cette croyance ou qu'elle aurait pu former une croyance différente. Le problème, comme je l'ai expliqué, c'est que le PPA est de toute évidence faux. Comme le montrent les cas à la Frankfurt, la possibilité de faire autrement n'est pas une condition nécessaire au blâme. Mais si la vérité de la première prémisse d'AID repose vraiment sur la vérité du PPA, alors, il s'ensuit que cette prémisse est fautive et donc qu'AID doit être rejeté.

Cependant, pour que son argument contre AID soit valide, Jäger doit défendre une prémisse supplémentaire. En effet, sa stratégie dépend du fait que le rejet par Frankfurt du PPA vaut également pour le PPAE, c'est-à-dire pour l'équivalent épistémique du principe des possibilités alternatives. Mais cette prémisse doit être défendue. Comme je l'ai mentionné, le rejet du PPA est justifié par des cas «à la Frankfurt», soit des cas où un agent peut être blâmé pour une action malgré le fait qu'il n'aurait pas pu faire autrement. Or, le PPAE concerne les croyances et non les actions. Étant donné l'importance de cette différence (les involontaristes doxastiques soutiennent justement qu'il y a une asymétrie fondamentale au niveau du contrôle volontaire entre former une croyance et accomplir une action), le rejet du PPAE doit être justifié de manière indépendante. Les cas à la Frankfurt ordinaires ne sont pas suffisants. Il faut des cas à la Frankfurt *épistémiques*. Parallèlement aux cas originaux, un cas à la Frankfurt épistémique impliquerait un agent S2 prêt à forcer un autre agent S1 à former la croyance que P (au cas où il ne la formerait pas par lui-même), mais où S1 le fait finalement par lui-même et où S2 n'a donc pas à intervenir. Pour qu'il s'agisse d'un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique) qui falsifierait le PPAE, il faudrait

que S1 puisse clairement être blâmé pour sa croyance que P, et ce malgré le fait qu'il n'aurait pas pu faire autrement que former la croyance que P.

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

Selon Jäger, il s'agit là d'un véritable exemple à la Frankfurt appliqué au domaine épistémique. C'est, autrement dit, un cas où la patiente est clairement responsable de sa croyance, malgré le fait qu'elle n'aurait pas pu former une croyance différente. Elle n'aurait pas pu ne pas croire qu'il y a 53 arbres dans le parc puisque le neurochirurgien était prêt à provoquer chez elle la formation de la croyance vraie en cas d'erreur. Cet exemple montre donc, d'après Jäger, que la possibilité de croire autrement n'est pas nécessaire pour le blâme doxastique. Il s'ensuit que le principe des possibilités alternatives épistémiques (PPAE) est faux et donc que la première prémisse d'AID (qui s'appuie sur le PPAE) est fautive également (Jäger 2004, 223).

3.1.3 L'exemple de Jäger est-il un véritable cas à la Frankfurt (épistémique) ?

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

Selon Frankfurt, le PPA doit son attrait au fait que nous l'associons naturellement à l'intuition voulant que le blâme soit incompatible avec la coercition et

qu'il requière le contrôle. Frankfurt accepte volontiers cette intuition, mais il rejette l'idée de l'associer au PPA. Comme je l'ai expliqué, les cas à la Frankfurt sont des cas où l'agent peut être blâmé pour une action malgré le fait qu'il n'aurait pas pu agir autrement. Mais pourquoi avons-nous l'intuition que l'agent peut tout de même être blâmé dans ces cas ? Parce que ce sont des situations où l'acte est sous le contrôle de l'agent et où il n'est pas forcé d'accomplir l'action en question dans la séquence réelle des événements. Nous appliquons simplement le principe plausible selon lequel le blâme requiert le contrôle et est incompatible avec la coercition. Les cas à la Frankfurt montrent que ce principe est logiquement distinct du PPA. Le premier est vrai alors que le second est faux selon Frankfurt

Une autre manière d'expliquer les cas à la Frankfurt est de le faire en distinguant, comme le propose John Martin Fischer, deux notions de contrôle volontaire (Fischer 1994, 160-189). Il y a, d'une part, le contrôle des possibilités alternatives, c'est-à-dire essentiellement la capacité à faire autrement et, d'autre part, le contrôle « de guidage »²⁵ qui ne requiert pas la possibilité de faire autrement. Ce dernier type de contrôle est celui que nous exerçons sur nos actions dans la séquence réelle des événements, que nous ayons ou non le contrôle des possibilités alternatives. Pour illustrer cette distinction, Fischer donne l'exemple d'un apprenti-conducteur qui est au volant en compagnie de son instructeur. Arrivé à une intersection, l'instructeur lui ordonne de tourner vers la droite et il effectue un virage à droite dans les règles de l'art. Toutefois, la voiture dans laquelle ils prennent place a la particularité d'être équipée de commandes que seul l'instructeur peut utiliser et qui lui permettent de prendre le contrôle de la voiture au besoin. Ainsi, si l'élève s'était mis à tourner le volant vers la gauche par erreur, l'instructeur aurait aussitôt pris le contrôle de la voiture et il l'aurait fait tourner à droite. Selon Fischer, l'apprenti-conducteur dans cet exemple jouit d'un contrôle de guidage, mais pas d'un contrôle des possibilités alternatives sur son action de tourner le volant à droite. En effet, il ne fait aucun doute qu'il contrôle le mouvement de la voiture dans la séquence réelle des événements. Toutefois, il est également vrai qu'il n'aurait pas pu faire autrement que tourner à droite. S'il avait tenté de tourner à gauche, son instructeur aurait actionné ses commandes afin de lui faire faire un virage à droite comme prévu.

Cette distinction permet de voir plus clairement ce qui se passe dans les cas à la Frankfurt. Ce sont des cas où l'agent jouit d'un contrôle de guidage, mais pas d'un

²⁵ Traduction libre de « *guidance control* ».

contrôle des possibilités alternatives sur son action. Or, puisque notre réaction face à ces cas est de dire que l'agent peut tout de même être blâmé pour son action, ces cas révèlent que c'est le contrôle de guidage, et non le contrôle des possibilités alternatives, qui est nécessaire pour pouvoir être blâmés pour nos actions. Le PPA est donc faux. La possibilité de faire autrement (c'est-à-dire le fait d'avoir le contrôle des possibilités alternatives) n'est pas une condition nécessaire pour le blâme. Par conséquent, pour qu'un exemple constitue un véritable cas à la Frankfurt qui falsifie le PPA, il doit s'agir d'une situation où l'action d'un agent est sous son contrôle de guidage, mais pas sous son contrôle des possibilités alternatives.

Qu'en est-il alors des croyances et des exemples à la Frankfurt *épistémiques* ? Quand avons-nous affaire à un véritable cas qui falsifie le principe des possibilités alternatives épistémiques (PPAE) ? Il semble raisonnable de répondre à cette question en appliquant au domaine des croyances les conditions énoncées précédemment. Ainsi, pour qu'un exemple constitue un véritable cas à la Frankfurt (épistémique), il doit s'agir d'une situation où la croyance d'un agent est sous son contrôle de guidage, mais pas sous son contrôle des possibilités alternatives. Il faut, autrement dit, que l'agent ait le contrôle de sa croyance dans la séquence réelle des événements et ce, même s'il est vrai qu'il n'aurait pas pu former une croyance différente ou encore s'abstenir de former cette croyance.

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

In this case it would seem that you are fully responsible for your belief, and your adopting this belief is an appropriate object of epistemic approval. [...] Put in terms of "control," we may say that you enjoyed guidance control, but not alternative-possibilities control. It is like steering the car in the right direction when there is no possibility to steer it in the wrong direction. (Jäger 2004, 223)

Il s'agit donc, selon lui, d'un authentique cas à la Frankfurt (épistémique) falsifiant le PPAE.

Il est toutefois difficile de voir comment un partisan de l'involontarisme doxastique pourrait être convaincu par une telle interprétation de « 53 arbres ». En affirmant que la patiente a le contrôle de guidage de sa croyance, Jäger présuppose purement et simplement la fausseté de l'involontarisme doxastique. En effet, les involontaristes soutiennent certes que nous n'avons pas la possibilité de croire autrement, mais ils nient également que la formation de nos croyances puisse être sous notre contrôle dans la séquence réelle des événements. Autrement dit, ils soutiennent non seulement que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle des possibilités alternatives, mais ils nient également qu'elles puissent être sous notre contrôle de guidage.

La raison est que même s'il n'est pas nécessaire qu'un acte soit sous notre contrôle des possibilités alternatives pour être volontaire, il doit tout de même être sous notre contrôle de guidage. Pour le constater, il suffit de comparer un exemple non-controversé d'acte volontaire avec un exemple non-controversé d'acte involontaire. Dans l'exemple de Fischer, même si l'apprenti-conducteur n'a pas le contrôle des possibilités alternatives, il ne fait aucun doute que son action de tourner à droite est volontaire. Or, comme l'explique Fisher, l'apprenti a tout de même le contrôle de guidage de son action. À l'inverse, il est clair que la digestion, par exemple, n'est pas un acte volontaire. Lorsqu'après avoir mangé, S se met à digérer, il est vrai qu'il ne peut pas faire autrement. Il n'aurait pas pu s'abstenir de digérer. Mais dirions-nous que, comme dans l'exemple précédent, S a tout de même le contrôle de guidage de sa digestion, c'est-à-dire le contrôle de sa digestion dans la séquence réelle des événements ? Certainement pas. Après tout, la digestion n'est pas quelque chose que nous pouvons faire volontairement.

Il semble donc que ce qui caractérise les actes involontaires est non seulement l'absence de contrôle des possibilités alternatives, mais aussi l'absence de contrôle de guidage. La thèse des involontaristes est que les croyances sont comme la digestion et non comme l'action de l'apprenti-conducteur en ce qui concerne le contrôle volontaire. Comme dans le cas de la digestion, former une croyance n'est pas quelque chose que nous pouvons faire volontairement. Donc, si les involontaristes ont raison de dire que nous ne pouvons jamais former nos croyances volontairement, alors nous n'avons jamais le contrôle de guidage de nos croyances.

Par conséquent, en disant que la formation de la croyance que le parc compte 53 arbres par la patiente est comme l'action de tourner le volant par l'apprenti dans l'exemple de Fischer en ce qui concerne le contrôle de guidage, Jäger tient implicitement pour acquis le volontarisme doxastique. Puisque l'involontarisme doxastique implique que nous n'avons jamais le contrôle de guidage de nos croyances, affirmer que la patiente a le contrôle de guidage de sa croyance qu'il y a 53 arbres revient à affirmer la fausseté de l'involontarisme doxastique. Cette critique de l'argument de Jäger ne repose pas sur la vérité de l'involontarisme. Le problème est plutôt qu'il en assume la fausseté sans le justifier, car il faut que l'involontarisme soit faux pour que l'on ait le contrôle de nos croyances dans la séquence réelle des événements.

Il s'agit d'un problème pour Jäger, car pour que son argument contre la première prémisse d'AID fonctionne, il doit falsifier le PPAE à l'aide d'un véritable cas à la Frankfurt (épistémique), ce qu'il prétend faire avec « 53 arbres ». De plus, pour que « 53 arbres » soit un authentique cas à la Frankfurt (épistémique) falsifiant le PPAE, il faut que la patiente dans l'exemple ait le contrôle de guidage de sa croyance que le parc compte 53 arbres. Or, pour que sa croyance soit vraiment sous son contrôle de guidage, il faut que l'involontarisme doxastique soit faux, car ce dernier nie justement que nous puissions avoir le contrôle de nos croyances dans la séquence réelle des événements. Ainsi, pour que « 53 arbres » soit un véritable cas à la Frankfurt (épistémique) falsifiant le PPAE, il faudrait que l'involontarisme doxastique soit faux. Le résultat est qu'il est impossible pour les anti-déontologistes d'être convaincus par l'argument de Jäger. L'involontarisme doxastique est la seconde prémisse d'AID. Par conséquent, pour être convaincus par l'argument de Jäger contre la première prémisse d'AID, il faudrait que les anti-déontologistes acceptent au préalable la fausseté de la seconde prémisse de leur argument. Cette condition ne pouvant évidemment pas être satisfaite, il s'ensuit que les anti-déontologistes ne peuvent être convaincus par l'argument de Jäger.

Pour cette raison, il ne parvient pas à montrer de manière convaincante que le PPAE est faux. Il ne réussit donc pas à montrer que la première prémisse d'AID est fautive.

3.1.4 Un dilemme pour la stratégie à la Frankfurt contre AID

L'argument de Jäger n'est peut-être pas convaincant, mais qu'en est-il, plus généralement, de la stratégie (dont Jäger se fait le représentant) consistant à invoquer la fausseté du principe des possibilités alternatives contre la première prémisse d'AID ? Peut-elle fonctionner ? La version qu'en propose Jäger n'est peut-être pas convaincante, mais pourrait-on en formuler une version qui le serait ?

Le problème dont souffre l'argument de Jäger suggère selon moi que non. En effet, il révèle que cette stratégie « à la Frankfurt » fait nécessairement face à un dilemme auquel elle ne peut échapper. En effet, pour qu'une instance de cette stratégie fonctionne, il faut qu'elle fournisse un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique). C'est seulement ainsi qu'elle pourra falsifier le PPAE et par le fait même la première prémisse d'AID. Or, comme je l'ai montré, un authentique exemple à la Frankfurt (épistémique) est possible uniquement si l'involontarisme doxastique est faux, car un tel exemple impliquerait un agent jouissant d'un contrôle de guidage de sa croyance (chose que l'involontarisme doxastique dit impossible). Il semble donc que les tenants de la stratégie à la Frankfurt doivent d'abord réfuter l'involontarisme doxastique avant de proposer leur exemple à la Frankfurt (épistémique) pour que ce dernier puisse falsifier le PPAE. Or, c'est à ce stade que toute instance de cette stratégie fera inévitablement face à un dilemme. Le problème est que peu importe qu'elle prenne la peine de réfuter l'involontarisme au préalable, elle ne sera d'aucune aide contre AID.

Supposons d'abord que, comme Jäger, elle ne le fasse pas. Dans ce cas, comme j'ai tenté de le montrer dans le cas de Jäger, le fait que la fausseté de l'involontarisme doxastique reste injustifiée empêche de fournir un véritable cas à la Frankfurt (épistémique). Elle ne peut donc falsifier ni le PPAE, ni la première prémisse d'AID. Or, supposons, à l'inverse, qu'elle parvienne à justifier l'involontarisme doxastique au préalable. Cela lui permet de construire un véritable exemple à la Frankfurt (épistémique). Elle falsifie ainsi le PPAE et, par le fait même, la première prémisse d'AID. Toutefois, le problème avec cette seconde possibilité est qu'elle rend la stratégie à la Frankfurt inutile. En effet, si on parvient, au préalable, à démontrer la fausseté de l'involontarisme doxastique, il devient alors inutile de construire un exemple à la Frankfurt (épistémique) pour réfuter l'argument anti-déontologiste puisque ce dernier aura déjà été réfuté. Puisque l'involontarisme doxastique est la seconde prémisse d'AID, montrer que cette thèse est fausse suffit à réfuter AID. L'argument

étant déjà réfuté, falsifier la prémisse restante à l'aide de la stratégie à la Frankfurt n'est plus nécessaire.

Ainsi, la stratégie consistant à invoquer le rejet du principe des possibilités alternatives contre la première prémisse d'AID ne peut tout simplement pas fonctionner, car si elle satisfait les conditions pour pouvoir fonctionner, elle devient aussitôt inutile contre AID. Les déontologistes involontaristes doivent donc se tourner vers une autre stratégie pour rejeter la première prémisse d'AID.

3.2 Avoir des devoirs que l'on ne peut satisfaire

Une autre manière de défendre le déontologisme épistémique en rejetant la première prémisse d'AID est de montrer que les devoirs doxastiques peuvent s'appliquer aux agents même s'ils sont incapables de les satisfaire. Selon les tenants de ce type de stratégie involontariste, certains types de devoirs ont la particularité de s'appliquer à S même dans les cas où il est impossible pour S de satisfaire ce devoir. Ils soutiennent ensuite que les devoirs doxastiques sont des devoirs de ce type. Si c'est le cas, alors nous pouvons avoir le devoir ou l'obligation de former (ou de ne pas former) la croyance que P même si nous ne pouvons pas la former (ou éviter de la former). La première prémisse d'AID est donc fausse puisque cela implique que S peut avoir le devoir de former la croyance que P même s'il lui est impossible de former la croyance que P volontairement.

Il est à noter que j'ai utilisé jusqu'ici le blâme doxastique et non les devoirs ou les obligations doxastiques comme notion centrale du déontologisme épistémique. J'ai ainsi tenu pour acquis que c'est la pratique du blâme doxastique que les déontologistes cherchent avant tout à légitimer. Or, est-ce suffisant de montrer que l'on peut avoir des devoirs ou des obligations doxastiques pour montrer que l'on peut être blâmé pour nos croyances ? Il y a de bonnes raisons de croire que oui. En effet, si S peut légitimement être blâmé pour avoir formé la croyance que P, alors il semble tout à fait plausible d'en déduire que S se devait de ne pas former la croyance que P. Cela semble d'ailleurs être parce qu'il a fait quelque chose qu'il ne devait pas faire que nous voulons blâmer S. De la même manière, si S a effectivement le devoir de ne pas former la croyance que P, alors il semble qu'il serait tout à fait approprié de le blâmer s'il formait tout de même la croyance que P. Par conséquent, je tiendrai pour acquis que les devoirs doxastiques vont de paire avec le blâme doxastique. Autrement dit, s'il s'avère que l'on

peut effectivement avoir le devoir ou l'obligation de ne pas former (ou de former) la croyance que P, alors on peut également être blâmé pour avoir formé (ou pour ne pas avoir formé) la croyance que P²⁶.

Une stratégie possible pour rejeter la première prémisse d'AID est donc de montrer que S peut avoir un devoir doxastique même s'il est incapable de satisfaire ce devoir.

3.2.1 Richard Feldman et les devoirs « de rôle »

La version la plus connue de cette stratégie est sans doute celle proposée par Richard Feldman (2000, 676; 2001, 87-89). Feldman fait valoir qu'il y a certains types de devoirs ou d'obligations qui, de manière générale, ne présupposent pas la capacité de s'y conformer. Autrement dit, il peut être vrai que S devrait faire quelque chose même s'il lui est impossible de faire cette chose. C'est notamment le cas de ce qu'il appelle les devoirs « de rôle ». Selon lui, le seul fait de jouer un certain rôle ou d'occuper une certaine fonction peut impliquer certains devoirs. Même si S est incapable de faire X, le seul fait que S occupe un certain rôle fait qu'il est tout de même vrai que S devrait faire X. Selon Feldman, les professeurs devraient expliquer leur matière clairement, les parents devraient prendre soin de leurs enfants, les cyclistes devraient se déplacer à vélo d'une certaine façon et ils ont ces devoirs en vertu du seul fait qu'ils sont professeurs, parents et cyclistes. Par conséquent, si S occupe ces trois fonctions, mais que pour une raison ou pour une autre, il est incapable d'expliquer sa matière clairement, de prendre soin de ses enfants et de se déplacer d'une certaine manière en vélo, cela reste tout de même vrai qu'il a le devoir de faire ces trois choses. Tant qu'il a ces rôles, il a les devoirs qui découlent de ces rôles. C'est la particularité de ce que Feldman appelle les devoirs de rôle.

La thèse de Feldman est que les devoirs doxastiques sont des devoirs de ce type. Ce sont des devoirs que nous avons en vertu du seul fait que chacun de nous occupe le rôle de « croyant » ou d'agent épistémique. Il précise que contrairement aux

²⁶ Wolterstorff (1997) soutient toutefois que ce n'est pas le cas. Selon lui, le verbe « devoir » dans l'énoncé « S devrait croire que P » a le même sens que le verbe « devoir » dans l'énoncé « vu l'état de sa cheville, S devrait marcher à nouveau dans deux semaines ». Or, le type d'obligation présent dans la seconde phrase est ce que Wolterstorff appelle une obligation « paradigmatique » et non une obligation « de responsabilité ». En tant qu'obligation paradigmatique, elle n'implique pas que S serait à blâmer s'il ne marchait toujours pas dans deux semaines. Cet usage du verbe « devoir » sert plutôt à décrire ce qui est normal ou attendu. Or, comme le montre Feldman (2001, 87), ce que Wolterstorff appelle les obligations paradigmatiques ne sont pas de véritables obligations. Une authentique obligation ne décrit pas nécessairement le cours normal des choses ; elle décrit ce qui serait bien. Or, ce qui serait bien peut très bien différer de ce qui est attendu.

rôles de professeur, de parent et de cycliste, c'est un rôle que nous n'avons pas le choix d'avoir. Puisque nous formons constamment des croyances (nous n'avons pas le choix de le faire), nous sommes tous condamnés à occuper le rôle d'agent épistémique. Or, puisque nous occupons tous de facto ce rôle, nous avons également les devoirs qui découlent de ce rôle, c'est-à-dire les devoirs doxastiques. De la même manière que les parents ont le devoir de s'occuper de leurs enfants en vertu du seul fait qu'ils occupent le rôle de parents, les agents épistémiques ont le devoir de bien former leurs croyances, et ce, en vertu du seul fait qu'ils occupent le rôle d'agent épistémique. Tout comme le devoir de prendre soin de ses enfants décrit la bonne manière de jouer le rôle de parent, les devoirs doxastiques, selon Feldman, décrivent la bonne manière de jouer le rôle d'agent épistémique.

Par conséquent, puisque ce sont des devoirs de rôle, les devoirs doxastiques ne présupposent pas que l'on ait la capacité de faire ce que ces devoirs exigent de nous. Tout comme un parent incapable de s'occuper de ses enfants devrait tout de même s'occuper de ses enfants, un agent épistémique incapable de s'empêcher de former la croyance que P devrait tout de même s'abstenir de former la croyance que P (si c'est son devoir en tant qu'agent épistémique). Si Feldman a raison, alors l'involontarisme doxastique n'est pas un problème pour le déontologisme. Puisque les devoirs doxastiques sont des devoirs de rôle, le seul fait que nous occupions le rôle d'agent épistémique suffit à rendre légitime l'attribution de ces devoirs. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir la capacité de les satisfaire pour les avoir. Il s'ensuit que la première prémisse d'AID est fausse : le déontologisme ne requiert pas la capacité de former volontairement ses croyances.

3.2.2 Le problème de la catégoricité des devoirs doxastiques

Comme le montre Kornblith (2001, 237-238), un premier problème avec cette stratégie est qu'elle semble aller à l'encontre de notre intuition selon laquelle les devoirs doxastiques sont des devoirs catégoriques et non hypothétiques. Les devoirs catégoriques sont des devoirs qui s'appliquent à tous, en tout temps, de manière absolue et inconditionnelle. Les devoirs hypothétiques, en revanche, sont des devoirs qui s'appliquent uniquement si certaines conditions sont remplies. Bien que cela soit évidemment matière à controverse, les obligations morales constituent des exemples paradigmatiques d'obligations catégoriques. Intuitivement, il semble que l'obligation de ne pas torturer des innocents pour le plaisir s'applique à tous, en tout temps, et cela

peu importe leur situation contingente. Même si S n'a pas le désir d'agir moralement et qu'il désire torturer des innocents pour le plaisir, il semble tout de même vrai qu'il ne devrait pas le faire.

En revanche, les devoirs de rôle ne sont pas catégoriques, car par définition, ils s'appliquent uniquement aux agents qui occupent effectivement les rôles auxquels sont associés ces devoirs. Leur force normative n'est pas absolue; elle dépend du fait d'occuper un certain rôle. Par exemple, c'est le fait que S joue le rôle de professeur qui fait qu'il a le devoir d'enseigner clairement sa matière. Puisque c'est un devoir de rôle, il a ce devoir uniquement parce qu'il occupe le rôle de professeur. Le caractère hypothétique des devoirs de rôle apparaît clairement dans le cas des rôles moins vertueux. Les devoirs de rôle décrivent la bonne manière de jouer un certain rôle sur la base de ce que c'est que jouer ce rôle. Être un tyran, par exemple, c'est être un dirigeant cruel et brutal. Par conséquent, bien jouer le rôle tyran c'est être un dirigeant cruel et brutal. Donc, si S joue le rôle tyran, alors S a le devoir (de rôle) d'être cruel et brutal en vertu du seul fait qu'il occupe ce rôle. Toutefois, il est évident que ce devoir n'est pas catégorique. Il a cette obligation uniquement parce qu'il occupe le rôle de tyran et il ne l'aurait pas s'il n'occupait pas ce rôle. De plus, même si S occupe le rôle de tyran et qu'en vertu de ce fait, S a le devoir (de rôle) d'être cruel, il semble en même temps vrai qu'il ne devrait pas être cruel. Même si être un « bon » tyran c'est être cruel, personne ne devrait être cruel. Être un « bon » tyran, c'est contrevenir à un devoir moral catégorique qui s'applique dans tous les cas. Si Feldman a raison, alors les devoirs doxastiques ne sont pas des obligations catégoriques comme celle de ne pas être cruel ou de ne pas torturer des innocents pour le plaisir. Leur force normative n'est pas inconditionnelle, mais elle dépend de l'occupation d'un certain rôle, soit celui d'agent épistémique.

Or, selon Kornblith (2001, 237-238) et Chrisman (2008, 356) nous avons l'intuition que les devoirs doxastiques sont plutôt comme les devoirs moraux. Contrairement aux devoirs de rôle, ce sont des obligations catégoriques dont la force normative ne dépend d'aucune condition préalable :

[W]e not only want to say that if someone wants to be a good believer, he or she should believe in certain ways; we also wish to endorse the claim that individuals ought, without qualification, to believe in those ways which, as a matter of fact, flow from good performance of the role of being a believer. (Kornblith 2001, 237)

Kornblith est d'accord pour dire qu'il y a des manières de former ses croyances qui découlent de ce que c'est que bien jouer le rôle d'agent épistémique et que nous avons

le devoir de former nos croyances ainsi. Toutefois, nous n'avons pas ces devoirs *parce que* nous occupons le rôle d'agent épistémique. Notre intuition est que nous avons ces devoirs de manière catégorique au même titre que nous avons l'intuition que le devoir moral de ne pas torturer des innocents pour le plaisir n'est pas un devoir que nous avons *parce que* nous désirons agir moralement. Même si nous n'avions pas ce désir, nous aurions tout de même ce devoir. De la même manière, la force normative des devoirs doxastiques ne dépend pas de l'occupation du rôle d'agent épistémique.

En guise de réponse, Feldman pourrait rappeler que, contrairement aux rôles de professeur, de parent, de cycliste et de tyran, le rôle d'agent épistémique ou de « croyant » en est un que nous sommes tous condamnés à jouer (Feldman 2001, 88). Selon lui, aussitôt que nous formons des croyances, nous occupons *de facto* le rôle d'agent épistémique. Or, aucun de nous n'a le choix de former des croyances. C'est quelque chose que nous faisons tous, qu'on le veuille ou non. Par conséquent, aucun de nous n'a le choix de jouer le rôle d'agent épistémique. Or, suivant la définition des devoirs de rôle, il suffit d'occuper un certain rôle pour avoir les devoirs qui découlent de ce rôle. Il s'ensuit que nous avons tous, sans exception, les devoirs qui découlent du rôle d'agent épistémique. N'est-ce pas suffisant pour rendre les devoirs doxastiques catégoriques ? Après tout, Thomas Kelly (2003), défenseur majeur du caractère catégorique des devoirs doxastiques, rejette l'idée que ces derniers sont hypothétiques en montrant que ce ne peut être à cause d'un désir que nous aurions tous d'être de bons agents épistémiques que nous avons des devoirs doxastiques. Il identifie la thèse voulant que nos obligations doxastiques soient hypothétiques à l'idée que nous avons ces obligations seulement parce que nous voulons tous être de bons agents épistémiques. Or, la thèse de Feldman n'implique pas cette dernière idée. Si S joue le rôle d'agent épistémique, alors il a de facto le devoir de bien jouer ce rôle, peu importe ses désirs ou ses buts. Il n'est pas nécessaire que S veuille en plus être un bon agent épistémique. La thèse de Feldman n'est donc pas inquiétée par la critique que soulève Kelly contre la conception hypothétique des devoirs doxastiques. Ce que nous voulons, au fond, n'est-ce pas simplement que les devoirs doxastiques s'appliquent à tous les agents, en tout temps, et ce, peu importe s'ils ont le désir ou le but d'être de bons agents épistémiques ? N'est-ce pas cela qui caractérise les devoirs catégoriques ? Si c'est le cas, alors la solution de Feldman préserve le caractère catégorique des devoirs doxastiques.

Toutefois, ce type de réponse ne satisfait pas Kornblith. Il fait valoir que ce n'est pas parce que nous n'avons pas le choix de jouer un certain rôle que les devoirs qu'implique ce rôle sont catégoriques (Kornblith 2001, 237-238). Il est facile d'imaginer, par exemple, un tyran ayant été forcé, dès son plus jeune âge, à prendre ce rôle. Cela n'impliquerait évidemment pas que son devoir (de rôle) d'être brutal et cruel est catégorique. De la même manière Chrisman répond en donnant l'exemple d'un cleptomane qui ne peut faire autrement que jouer le rôle de voleur :

The kleptomaniac may also have no choice about whether to take on the role of a thief, but we would not want to say that she categorically ought to steal. Exactly the opposite: she categorically ought not to steal. So the mere fact that it is our "plight" to play certain roles cannot explain the apparent categoricity of doxastic oughts. (Chrisman 2008, 356)

Le seul fait que nous n'ayons pas le choix de jouer un certain rôle ne suffit donc pas à rendre catégoriques les obligations qui découlent de l'occupation de ce rôle. Dans les exemples de Kornblith et de Chrisman, il semble au contraire que le tyran et le voleur aient tous deux le devoir catégorique de ne pas bien jouer leur rôle. Par conséquent, le seul fait que nous n'ayons pas le choix de jouer le rôle d'agent épistémique n'implique pas que les devoirs doxastiques soient catégoriques. Il ne faut pas simplement que les devoirs doxastiques s'appliquent à tous sans exception. Il faut également qu'ils aient une force normative par eux-mêmes et que leur application ne dépende pas d'autres conditions comme l'occupation d'un certain rôle.

En dernier recours, Feldman pourrait concéder que sa solution implique que les devoirs doxastiques sont hypothétiques, tout en faisant valoir qu'elle satisfait tout de même suffisamment nos intuitions derrière l'idée que ces devoirs sont catégoriques. En effet, si sa théorie nous permet de dire que les devoirs doxastiques s'appliquent à tous, en tout temps, et ce peu importe leurs désirs, n'est-ce pas déjà satisfaisant ? Il pourrait soutenir que laisser tomber la stricte catégoricité des devoirs doxastiques est un prix raisonnable à payer si cela peut nous permettre de réfuter AID et donc d'établir la possibilité même des devoirs doxastiques.

3.2.3 Devoirs de rôle et involontarisme doxastique

Toutefois, même en admettant que traiter les devoirs doxastiques comme des devoirs de rôle n'implique pas une conception contre-intuitive des devoirs doxastiques, la stratégie de Feldman comporte un second problème plus fondamental. En effet, l'involontarisme doxastique fait qu'il y a une différence fondamentale entre les devoirs

doxastiques et les devoirs de rôle ordinaires. Étant donné cette différence, il n'est pas clair que l'on puisse mettre les devoirs doxastiques sur le même plan que les autres devoirs de rôle. C'est, à tout le moins, quelque chose qui doit être justifié. Or, Feldman ne fournit aucune justification de sa thèse qui tienne compte de cette différence.

Comme je l'ai mentionné, les exemples non-controversés de devoirs de rôle qu'il donne sont ceux d'expliquer sa matière clairement, de prendre soin de ses enfants et de se déplacer d'une certaine façon à vélo. Or, il s'agit là de trois actions pouvant être accomplies volontairement. Ces trois devoirs de rôle ont donc en commun d'exiger des professeurs, des parents et des cyclistes, qu'ils accomplissent des actions pouvant ordinairement être accomplies volontairement. Par contraste, les devoirs doxastiques exigent notamment des agents épistémiques qu'ils forment des croyances. Or, suivant l'involontarisme doxastique, former une croyance n'est jamais un acte pouvant être accompli volontairement. Les devoirs doxastiques ont donc la particularité d'exiger des agents qu'ils fassent quelque chose que personne ne peut jamais faire volontairement (ce qui n'est pas le cas des devoirs de rôle non-controversés identifiés par Feldman).

Il s'agit là d'une différence importante. En effet, on peut admettre, comme dans le cas des devoirs associés aux rôles de professeur, de parent et de cycliste, qu'un certain devoir peut s'appliquer à S même dans les cas où, pour une raison ou pour une autre, S est incapable de satisfaire ces devoirs. Toutefois, ce n'est pas la même chose qu'admettre que l'on peut avoir le devoir de faire quelque chose que personne ne peut jamais faire volontairement. Ce n'est pas quelque chose qu'impliquent les cas de devoirs de rôle énumérés par Feldman. On peut très bien admettre ces cas tout en soutenant que l'on peut avoir le devoir de faire quelque chose seulement s'il s'agit d'une action qu'il est possible de faire volontairement. Or, cette dernière thèse serait incompatible avec les devoirs doxastiques. Étant donné cette différence importante, les cas non-controversés de devoirs de rôle ne peuvent montrer, à eux seuls, que l'on peut avoir le devoir de faire quelque chose que personne ne peut jamais faire volontairement.

Par conséquent, lorsqu'il affirme que les devoirs doxastiques sont des devoirs de rôle au même titre que les autres devoirs de rôle énumérés, Feldman doit le justifier et il ne peut le faire en faisant simplement valoir que dans les cas non-controversés, les devoirs s'appliquent même lorsque l'agent n'est pas capable de les satisfaire. Il doit expliquer pourquoi on peut traiter le devoir de faire quelque chose que personne ne peut jamais faire volontairement de la même manière que des devoirs de faire quelque chose que l'on peut normalement faire volontairement. Or, Feldman ne fournit aucune

explication ou justification à cet effet. Il ne montre donc pas de manière convaincante que les devoirs doxastiques sont des devoirs de rôle²⁷.

Pour toutes ces raisons, il ne parvient pas à montrer que la première prémisse d'AID est fautive et que le déontologisme est compatible avec l'involontarisme doxastique.

3.3 Conclusion : Les déontologistes doivent-ils capituler ?

Au cours de ce chapitre, j'ai examiné deux types de stratégies involontaristes utilisées par certains déontologistes pour défendre leur thèse contre AID. Il s'agit de stratégies involontaristes, car elles ont en commun de défendre le déontologisme en s'attaquant à la première prémisse d'AID tout en acceptant la seconde. Puisque la première prémisse stipule que nous pouvons être blâmés pour nos croyances seulement si l'involontarisme doxastique est faux, elles tentent toutes deux de montrer que la pratique du blâme doxastique est compatible avec l'involontarisme doxastique. Autrement dit, nous pouvons être blâmés pour nos croyances même si nous ne pouvons jamais les former volontairement.

La première sorte de défense involontariste que j'ai présentée est ce que j'ai appelé la stratégie à la Frankfurt. Cette stratégie consiste à faire valoir que la première prémisse d'AID dépend de la vérité d'une version épistémique du principe des possibilités alternatives. Or, puisque, comme l'a montré Frankfurt (1969), le principe des possibilités alternatives est faux, il s'ensuit que la première prémisse d'AID ne tient pas la route. J'ai examiné la version que propose Jäger (2004) de cet argument et j'ai tenté de montrer qu'elle n'est pas convaincante. Un véritable contre-exemple à la version épistémique du PPA implique un agent ayant le contrôle de guidage de sa croyance, ce qui nécessite la fausseté de l'involontarisme doxastique. Le problème est que Jäger produit un tel exemple sans justifier au préalable le rejet de l'involontarisme. Il ne parvient donc pas à montrer de manière convaincante la fausseté du PPAE. La même considération mène à un dilemme qui affecte la stratégie à la Frankfurt en général et pas seulement la version qu'en propose Jäger. Si un tenant de la stratégie à la Frankfurt corrigeait la lacune de l'argument de Jäger et prenait la peine de réfuter l'involontarisme doxastique au préalable afin de pouvoir construire un contre-exemple viable au PPAE, la stratégie à la Frankfurt deviendrait alors inutile. En effet, montrer

²⁷ Voir Levy (2007, 134) pour une critique similaire.

que l'involontarisme est faux suffit à réfuter AID puisqu'il s'agit de la seconde prémisse de cet argument. Une fois que cela est fait, il n'est plus nécessaire de rejeter la première prémisse à l'aide d'un exemple à la Frankfurt (épistémique).

Le second type de stratégie involontariste contre AID consiste à montrer que certains types de devoirs ont la particularité de s'appliquer à S même dans les cas où S ne peut satisfaire son devoir et que les devoirs doxastiques font partie de cette catégorie. Il peut donc être vrai que S devrait former (ou s'abstenir de former) la croyance que P même s'il lui est impossible de former (ou de s'abstenir de former) la croyance que P volontairement. J'ai examiné la version que propose Feldman (2000; 2001) de cette stratégie. Il identifie les devoirs « de rôle » comme un type de devoir pouvant s'appliquer à S même si S ne peut les satisfaire. Il soutient que les devoirs doxastiques sont des devoirs découlant du rôle d'agent épistémique que nous sommes tous obligés de jouer. Un premier problème avec cette thèse est qu'elle fait des devoirs doxastiques des devoirs hypothétiques, ce qui va à l'encontre de notre intuition selon laquelle ce sont plutôt des devoirs catégoriques. Un second problème est qu'il n'est pas clair, étant donné l'involontarisme doxastique, que les devoirs doxastiques puissent être des devoirs de rôle au même titre que celui de bien expliquer sa matière pour les professeurs ou celui de s'occuper de ses enfants pour les parents. Contrairement aux deux derniers cas, les devoirs doxastiques ont la particularité d'exiger des agents qu'ils fassent quelque chose qu'ils ne peuvent jamais faire volontairement : former et s'abstenir de former une croyance. Par conséquent, Feldman doit justifier de manière indépendante le fait de mettre les devoirs doxastiques sur le même plan que les devoirs de rôle ordinaires qui demandent aux agents de faire des actions qui, normalement, sont volontaires. Or, il ne le fait pas.

Il semble donc qu'aucune de ces deux stratégies involontaristes ne soit convaincante. Puisque les stratégies volontaristes se sont également révélées incapables de réfuter AID, devrait-on donner raison aux anti-déontologistes ? Une possibilité serait d'admettre que nous ne pouvons pas être blâmés pour nos croyances en tant que telles, mais de faire valoir que nous pouvons tout de même être blâmés pour les composantes volontaires du processus menant à la formation de croyances. Nous pourrions, par exemple, nous contenter de tenir les gens pour responsables de leur « enquête » épistémique, c'est-à-dire de leurs actions volontaires consistant notamment à rechercher des preuves et à consulter des livres, des articles, des témoignages d'experts, des reportages, etc. Une autre possibilité, que suggère Cohen

(1989, 370), est de soutenir que même si nous ne pouvons pas être blâmés pour nos croyances, nous pouvons néanmoins être blâmés pour ce que nous acceptons. Après tout, comme je l'ai montré, accepter que P est un acte pouvant être accompli directement pour des raisons pratiques. Finalement, une autre option serait d'adopter une conception différente du blâme que l'on pourrait qualifier de « conséquentialiste » au lieu de la conception basée sur le mérite qui est tenue pour acquies dans ce débat. Selon cette conception, pour qu'il soit approprié de blâmer quelqu'un, il n'est pas nécessaire que cet agent « mérite » d'être blâmé. Il faut plutôt que le fait de le blâmer mène à des conséquences désirables comme, par exemple, un changement dans son comportement²⁸.

Néanmoins, il demeure que ces trois dernières manières de réagir à AID ne sont pas susceptibles de séduire les déontologistes puisqu'elles impliquent toutes le rejet de leur thèse. En effet, lorsqu'ils soutiennent que nous pouvons être blâmés pour nos croyances, ils veulent dire que nous pouvons être blâmés pour nos croyances elles-mêmes (c.-à-d., pas seulement pour les actions qui précèdent leur formation) et que nous pouvons mériter d'être blâmés pour nos croyances. Alors, les déontologistes doivent-ils laisser tomber leur thèse ?

J'aimerais montrer que non. Il reste selon moi une autre manière de défendre le déontologisme en rejetant la première prémisse d'AID. Si cette stratégie involontariste alternative est plausible, alors il est possible, en fin de compte, d'être blâmé pour ses croyances même si on ne peut jamais les former volontairement.

²⁸ Smart (1961), Schlick (1966), Brandt (1969), Frankena (1973), Dennett (1984, 153-172), et Kupperman (1995, 47-65). Voir notamment Arneson (2007) pour une critique de cette conception.

CHAPITRE 4 : UNE STRATÉGIE INVOLONTARISTE ALTERNATIVE

Comme Jäger et Feldman, j'aimerais défendre le déontologisme épistémique en montrant que la première prémisse de l'argument à partir de l'involontarisme doxastique est fausse. Ma stratégie diffère toutefois de celles examinées au chapitre précédent. Contrairement aux tenants de la stratégie à la Frankfurt, je ne procéderai pas en rejetant le principe des possibilités alternatives épistémiques. Ma stratégie se rapproche un peu plus de celle des devoirs doxastiques que l'on ne peut satisfaire, mais elle s'en distingue d'une manière importante.

En effet, après avoir clarifié l'involontarisme doxastique au cours du premier chapitre, je suis arrivé à la conclusion que la première prémisse d'AID doit être interprétée comme la première prémisse d'AID 2: nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si nous pouvons former cette croyance directement pour des raisons pratiques extrinsèques. C'est cette version de la première prémisse que les anti-déontologistes doivent accepter. La stratégie de Feldman implique bien sûr que cette prémisse est fausse. Elle va toutefois plus loin en rejetant également l'intuition derrière cette prémisse selon laquelle le blâme requiert un certain contrôle volontaire. En effet, Feldman soutient que l'on peut avoir le devoir de former (ou de ne pas former) la croyance que P même s'il nous est impossible de la former (ou de ne pas la former). Or, cette thèse implique également la fausseté d'une version beaucoup plus faible de la première prémisse d'AID selon laquelle pour que S puisse être blâmé pour sa croyance que P, S doit au moins avoir formé sa croyance que P indirectement pour des raisons pratiques. Selon eux, non seulement le déontologisme épistémique ne requiert pas le contrôle volontaire direct de nos croyances, mais il ne requiert pas non plus le contrôle doxastique volontaire indirect.

Or, il n'est pas nécessaire d'aller aussi loin pour réfuter AID. En effet, s'il s'avérait qu'il était suffisant d'avoir la capacité de former ses croyances indirectement pour des raisons pratiques extrinsèques pour pouvoir être blâmé pour elles, alors la première prémisse d'AID serait fausse. Après tout, comme je l'ai expliqué au cours du premier chapitre, il est clair que nous possédons cette capacité. Donc, pour réfuter AID en rejetant sa première prémisse, il suffirait de montrer que la capacité de former une

croissance indirectement pour des raisons pratiques extrinsèques est tout ce qu'il faut pour pouvoir être blâmé pour cette croyance. C'est ce que j'aimerais montrer.

4.1 Les actions épistémiques

Comme je l'ai mentionné à la fin du chapitre précédent, une réaction tentante face à AID est d'admettre que nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances elles-mêmes, mais de faire valoir que nous pouvons tout de même être blâmés pour les composantes volontaires du processus menant à la formation de croyances.

Nul doute que malgré l'involontarisme doxastique, il y a plusieurs actions que nous pouvons accomplir volontairement et qui peuvent avoir un impact direct sur nos croyances. Comme l'écrit Kornblith (1983, 38) : « Although it is clearly true that beliefs are not freely chosen, the actions which an agent freely chooses to perform may well affect the processes by which his beliefs are arrived at, and thus his beliefs themselves. » De plus, il ajoute que ces actions affectant la formation de nos croyances peuvent être qualifiées de « responsables » ou d'« irresponsables » sur le plan épistémique selon qu'elles sont susceptibles de mener à des croyances vraies ou encore à des erreurs. Il définit ainsi les actions épistémiquement responsables :

Justified belief is belief which is the product of epistemically responsible action; epistemically responsible action is action guided by a desire to have true beliefs. The epistemically responsible agent will thus desire to have true beliefs and thus desire to have his beliefs produced by reliable processes. (Kornblith 1983, 47-48)

Heil (1983) défend lui-aussi l'idée que malgré l'involontarisme doxastique, nous pouvons tout de même accomplir volontairement certaines actions qui auront un impact sur nos croyances et que ces actions peuvent être épistémiquement responsables ou irresponsables :

The 'responsible' epistemic agent is, roughly, one who goes about the activity of information-gathering in a *suitable* fashion. [...] We do not choose what beliefs we acquire, but we have a hand in determining how we shall go about the business of gathering those beliefs. And this is a business that may be conducted responsibly or casually. (Heil 1983, 362)

Clarke (1986) va dans le même sens lorsqu'il décrit le cas de Smart, un contrôleur de trafic aérien qui, ayant mal amassé ses informations, forme une croyance fautive qui provoque un grave accident :

Smart is not responsible for his belief but he is responsible for his attitude. Smart failed to adequately check various information sources, i.e., technical monitors. [...] The

formation of his belief was beyond his control. He was, however, careless in directing his attention, as his position required. [...] We can direct our attention away from evidence we wish to reject, concentrate on positive evidence, and in this way influence our belief acquisition procedure. We cannot, however, choose our beliefs once these indirect procedures are completed. (Clarke 1986, 44)

Comme le montrent ces auteurs, nous avons le contrôle de la manière dont nous menons nos « enquêtes épistémiques ». C'est quelque chose que l'on peut « bien » faire en accomplissant des actions épistémiquement responsables comme consulter une encyclopédie, interroger un expert, varier ses sources d'information, réfléchir attentivement à une question, imaginer des objections à la position considérée, etc. C'est également quelque chose que l'on peut « mal » faire en accomplissant des actes épistémiquement irresponsables comme se mettre dans une situation où l'on est susceptible de faire des erreurs, ne consulter que des sources d'information qui confortent ses idées préconçues, consulter uniquement des sources peu fiables, consulter un nombre trop limité de sources, etc.

Par ailleurs, ces « actions épistémiques » peuvent être volontaires puisque nous pouvons les accomplir directement pour des raisons pratiques. En effet, nous pouvons décider d'agir de la manière la plus épistémiquement responsable possible lorsque nous désirons absolument nous retrouver avec une croyance vraie. Toutefois, lorsque l'enjeu est moins important et que, par paresse, nous désirons faire le moins d'efforts possible, nous pouvons décider d'agir de manière épistémiquement irresponsable en consultant une quantité minimale de sources sans vérifier leur fiabilité. Il s'agit donc d'actions que l'on peut accomplir directement pour des raisons pratiques et donc volontairement. Pour cette raison, certains comme Heil (1983), Clarke (1986) et Cohen (1989) proposent de laisser tomber le déontologisme et de blâmer uniquement les gens pour leurs actions épistémiques. Autrement dit, ils suggèrent de les blâmer pour avoir mal fait leur enquête épistémique, mais pas pour le résultat involontaire de cette enquête, c'est-à-dire la formation d'une croyance.

J'aimerais toutefois montrer que nous n'avons pas à accepter cette conclusion anti-déontologiste, car la notion d'action épistémique volontaire nous fournit déjà tout ce dont nous avons besoin pour justifier le blâme doxastique et le déontologisme. En effet, je montrerai que S peut être blâmé pour sa croyance (formée involontairement) que P si sa croyance que P est la conséquence de son action épistémiquement irresponsable. Pour comprendre pourquoi, il est d'abord nécessaire d'examiner plus attentivement la thèse déontologiste.

4.2 Blâme doxastique d'état ou d'action ? Deux interprétations du déontologisme épistémique

Jusqu'ici, j'ai caractérisé le déontologisme épistémique comme la thèse voulant qu'il soit parfois approprié de blâmer les gens pour leurs croyances. Or, cette idée peut être comprise d'au moins deux manières différentes.

Comme je l'ai expliqué lors du chapitre 1, la croyance est un état psychologique. Croire que P, c'est être dans l'état de croyance par rapport à P. Or, contrairement à un acte, un état n'est pas quelque chose pouvant être accompli ou complété au sens strict. En tant qu'état, la croyance n'est donc pas le genre de chose pouvant être accomplie. C'est pourquoi la majorité des volontaristes cherchent à défendre le volontarisme doxastique génétique plutôt que sa variante comportementale. Alors que le second affirme que croire que P peut être un acte volontaire (ce qui doit être écarté d'emblée étant donné que croire que P est un état et non un acte), le premier affirme que *former* la croyance que P peut être un acte volontaire. Contrairement à la croyance que P, former la croyance que P est quelque chose que l'on peut accomplir ou compléter. Il est donc légitime de se demander si c'est quelque chose que l'on peut accomplir volontairement.

Or, cette distinction entre l'état de croire que P et l'acte de former la croyance que P implique une autre distinction entre deux manières possibles d'interpréter la thèse selon laquelle nous pouvons parfois être blâmés pour nos croyances. Bien sûr, cela peut vouloir dire que nous pouvons parfois être blâmés pour avoir accompli l'acte de former la croyance que P. Toutefois, les déontologues peuvent aussi vouloir dire que nous pouvons parfois être blâmés pour le fait d'être dans l'état de croyance par rapport à P. Ainsi, selon la première interprétation, le déontologisme soutient que nous pouvons être blâmés pour avoir accompli un certain acte (ce que j'appellerai un blâme « d'action »), alors que selon la seconde, il soutient que nous pouvons être blâmés pour le fait d'être dans un certain état psychologique (ce que j'appellerai un blâme « d'état »). Je référerai à la première interprétation du déontologisme comme la défense du « blâme doxastique d'action » et à la seconde comme la défense du « blâme doxastique d'état ».

Comme je l'ai expliqué, les anti-déontologues rejettent la pratique du blâme doxastique sur la base du fait que nous ne pouvons jamais former nos croyances volontairement. Toutefois, cette objection n'a de sens que si on interprète le déontologisme comme la défense du blâme doxastique d'action. Si le déontologisme

est la défense du blâme doxastique d'état, alors le déontologisme ne peut être inquiété par AID. En effet, l'involontarisme ne peut constituer un problème pour le blâme doxastique d'état, car en tant qu'état, la croyance que P n'est pas quelque chose pouvant être accompli volontairement ou involontairement. La question de savoir si quelque chose peut être accompli volontairement peut uniquement être posée à propos de quelque chose pouvant être accompli tout court, c'est-à-dire un acte. Toutefois, lorsque l'on a affaire à un état, la question ne se pose pas puisqu'un état n'est pas le genre de chose pouvant être accomplie. Avec la première prémisse d'AID, les anti-déontologistes soutiennent que nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si nous l'avons formée volontairement. Or, si ce que les déontologistes veulent, c'est seulement blâmer S parce qu'il est dans l'état de croyance que P, alors le fait que S n'ait pas formé sa croyance volontairement n'a pas d'importance pour eux. Ce n'est pas pour cet acte de formation de croyance qu'ils veulent blâmer S. Ils veulent le blâmer pour quelque chose qui, d'entrée de jeu, ne peut être accompli volontairement ou involontairement. Il va donc de soi que, pour eux, le fait de pouvoir former volontairement sa croyance que P n'est pas requis pour pouvoir être blâmé pour elle.

Par conséquent, si le blâme doxastique d'état est possible et qu'il est plausible d'interpréter le déontologisme ainsi, alors, la première prémisse d'AID est fautive. Autrement dit, si on pouvait montrer qu'il est possible d'être blâmé pour quelque chose qui ne peut être accompli (volontaire ou non) et que l'état de croyance fait partie de ces choses, alors cela impliquerait que l'on peut être blâmé pour une croyance même si on ne l'a pas formée volontairement.

La question cruciale est donc de savoir s'il est plausible d'interpréter le déontologisme comme la défense du blâme doxastique d'état. Autrement dit, est-il plausible de dire que nous pouvons parfois être blâmés pour le fait d'être dans l'état de croyance par rapport à P et non pour avoir accompli l'acte consistant à former la croyance que P. Pour répondre à cette question, nous devons d'abord déterminer s'il est possible, de manière plus générale, d'être blâmé pour quelque chose qui n'est pas un acte, c'est-à-dire quelque chose qui ne peut être accompli (volontairement ou non). En effet, une réaction naturelle au propos de la présente section est de répondre que le blâme ne s'applique qu'aux actes justement parce que ce sont uniquement les actes qui peuvent être volontaires et que l'on peut seulement être blâmé pour ce que l'on accompli volontairement. Toutefois, un rapide examen de la pratique ordinaire du

blâme révèle que ce n'est pas le cas. Il est possible, en général, d'être blâmé pour quelque chose qui n'est pas un acte.

4.3 Le blâme pour les conséquences de nos actions

Nos vies sont remplies de situations où il est clairement approprié de blâmer quelqu'un pour quelque chose qui n'est pas un acte. Ce fait est largement reconnu dans la littérature concernant la responsabilité morale et le blâme. À titre d'exemple, John Martin Fischer et Mark Ravizza consacrent un chapitre complet de leur ouvrage présentant leur théorie de la responsabilité morale à ce qu'ils appellent la « responsabilité pour les conséquences ». Selon eux, nous ne blâmons pas seulement les gens pour leurs actions. Nous les blâmons aussi pour les conséquences de leurs actions. Ils voient cela comme une donnée que toute bonne théorie du blâme et de la responsabilité morale se doit d'expliquer (Fischer et Ravizza 1998, 26). Pour montrer cela, ils donnent l'exemple suivant :

As a clear example of our interest in evaluating moral responsibility for consequences, consider the case of the *Exxon Valdez*. The captain was (presumably) morally responsible for the way he steered his ship, and thus for his *actions*. But we are not just (or even primarily) interested in his actions; we are very much interested in fixing moral responsibility for the consequence – the huge, damaging, and costly oil slick. (Fischer and Ravizza 1998, 92)

Dans cette situation, il semble approprié de blâmer le capitaine non seulement pour son action consistant à conduire le navire d'une certaine manière, mais également pour la conséquence de cette action, soit la présence d'une grande quantité de pétrole dans la mer. Or, le fait qu'il y ait du pétrole dans la mer n'est pas un acte. Ce n'est pas le genre de chose pouvant être accomplie. Ils donnent également l'exemple de Sam, un individu qui fusille le maire de sa ville parce qu'il est en désaccord avec ses politiques. Dans ce cas, selon Fischer et Ravizza : « Sam is not just responsible for his actions of shooting and killing the mayor. It seems very plausible to say that Sam can also fairly be held morally responsible for the consequence, *that the mayor is shot*. » (Fischer et Ravizza 1998, 93) Encore une fois, le fait que le maire se soit fait descendre n'est pas un acte. Les auteurs font la distinction entre ce fait et l'acte de Sam consistant à fusiller le maire. Même s'ils sont logiquement distincts, Sam peut être blâmé pour les deux. Ces exemples montrent donc que nous pouvons être blâmés pour les conséquences de nos

actes. Or, les conséquences de nos actes ne sont pas elles-mêmes des actes. Ce ne sont pas des choses que nous pouvons accomplir à strictement parler.

Par conséquent, la pratique légitime du blâme ne se limite pas aux actions. Le blâme d'action n'est pas le seul type de blâme possible. Les conséquences de nos actions sont au moins un type de choses qui ne sont pas des actes et pour lesquelles nous pouvons être blâmés. Il est donc faux de dire que nous pouvons uniquement être blâmés pour ce que nous accomplissons volontairement. Nous pouvons être blâmés même pour des choses que nous n'avons pas accomplies à proprement parler. Cependant, ceci n'est pas suffisant pour établir la plausibilité de l'interprétation du déontologisme comme la défense du blâme doxastique d'état. Après tout, nous ne pouvons évidemment pas être blâmés pour toutes les choses qui ne sont pas des actes. Il reste en effet à montrer qu'être dans l'état de croyance que P fait partie de la catégorie des choses qui ne sont pas des actes, mais pour lesquelles il est tout de même possible d'être blâmé. Cette étape est nécessaire pour justifier la plausibilité de l'interprétation suggérée du déontologisme épistémique. J'aimerais montrer que cette étape peut être franchie en invoquant la notion, présentée en début de chapitre, d'action épistémique.

4.4 De la possibilité du blâme doxastique d'état: l'état de croyance comme conséquence de nos actions

Comme je l'ai expliqué au début du présent chapitre, le processus menant à la formation de nos croyances implique très souvent des actions volontaires. Lorsque nous menons nos enquêtes épistémiques, nous pouvons accomplir volontairement certaines actions ayant pour but d'amasser de l'information (p.ex., faire une observation empirique, regarder un reportage, lire une étude, consulter un ouvrage de référence, interroger un expert, etc.) Ces actions peuvent être qualifiées d'épistémiques parce qu'elles ont une incidence directe sur la formation de nos croyances. L'exemple suivant de Weatherston (2008, 552) illustre bien que nos croyances peuvent être la conséquence de nos actions épistémiques. Mark est chargé d'aller au supermarché pour ses colocataires et il fait la liste des items à acheter. Il regarde dans le réfrigérateur et il aperçoit un contenant de jus d'orange. Conséquemment, il forme la croyance qu'il reste du jus d'orange et il ne l'inclut pas dans sa liste. Toutefois, à son retour du supermarché, Mark se rend compte que sa croyance était fautive : il ne restait

plus de jus d'orange. Le problème est que l'un de ses colocataires avait remplacé le contenant vide dans le réfrigérateur. Mark est alors en colère non seulement contre son colocataire, mais aussi contre lui-même. En effet, en ne faisant rien d'autre que vérifier la présence d'un contenant de jus dans le réfrigérateur, il a agi de manière irresponsable sur le plan épistémique. Ce n'était pas la première fois que son colocataire faisait une telle chose, donc la possibilité que le contenant soit vide était bien réelle. Étant donné cela, la chose responsable à faire (sur le plan épistémique) aurait été de vérifier en soulevant le contenant. Toutefois, il agit de manière épistémiquement irresponsable, ce qui a eu comme conséquence qu'il s'est retrouvé avec une croyance erronée.

Cet exemple montre que lorsque nous agissons de manière épistémiquement irresponsable, notre enquête est susceptible de résulter en une croyance erronée. À l'inverse, lorsque nous prenons la peine d'agir de façon épistémiquement responsable, nous sommes susceptibles de nous retrouver avec des croyances vraies. Cela signifie que nos croyances sont bien souvent la conséquence directe de nos actions (épistémiques) volontaires. Dans l'exemple de Weatherson, la croyance de Mark qu'il reste du jus d'orange est la conséquence de son action épistémique consistant à vérifier visuellement le contenu du réfrigérateur. En revanche, s'il avait pris la peine de soulever le contenant de jus, son action épistémiquement responsable aurait eu comme conséquence que Mark aurait eu la croyance qu'il reste du jus d'orange. Le fait d'être dans l'état de croyance par rapport à P est donc parfois la conséquence de nos actions (ou de nos omissions, car c'est également le fait d'avoir omis de soulever le contenant qui a conduit à la formation de la croyance erronée).

Or, comme je l'ai expliqué à la section précédente, non seulement pouvons-nous être blâmés pour nos actions, mais nous pouvons aussi l'être pour les conséquences de nos actions. C'est ce que montrent les exemples de Fischer et Ravizza. Donc, si Fischer et Ravizza ont raison et si nos croyances sont parfois la conséquence de nos actions, alors nous pouvons parfois être blâmés pour nos croyances. Être dans l'état de croire que P est parfois la conséquence de nos actions et les conséquences de nos actions font partie de la catégorie des choses qui ne sont pas des actes, mais pour lesquelles il est tout de même possible d'être blâmé. Par conséquent, être dans l'état de croire que P fait partie de la catégorie des choses qui ne sont pas des actes, mais pour lesquelles il est tout de même possible d'être blâmé. Il s'ensuit que le blâme doxastique d'état est possible. Les gens peuvent bel et bien

être blâmés pour le fait d'être dans l'état de croyance par rapport à P. En effet, ils peuvent l'être lorsque cet état est la conséquence de leurs actions volontaires.

4.5 Conclusion : Le blâme doxastique d'état et AID

J'ai fait valoir que si le blâme doxastique d'état est possible et s'il est plausible d'interpréter le déontologisme épistémique comme la défense de ce type de blâme doxastique, alors la première prémisse d'AID est fautive. En effet, contrairement aux actes, les états ne sont pas le genre de choses pouvant être accomplies au sens strict. Donc, si la thèse des déontologues est que nous pouvons être blâmés pour des états et non pour des actes, alors leur thèse est qu'il est possible d'être blâmé pour quelque chose que l'on ne peut accomplir volontairement. Or, la première prémisse d'AID, stipule justement que nous pouvons être blâmés pour la croyance que P seulement si nous avons formé cette croyance volontairement. La possibilité du blâme doxastique d'état impliquerait donc la fausseté de la première prémisse d'AID, car cela signifierait que nous pouvons être blâmés pour nos croyances même s'il nous est impossible de les former volontairement.

Or, comme je l'ai montré, le blâme doxastique est effectivement possible. Il est possible d'être blâmé pour le fait d'être dans l'état de croyance que P. Pour le montrer, j'ai d'abord souligné qu'il est approprié de blâmer les gens pour les conséquences de leurs actions. Ensuite, j'ai utilisé l'exemple des actions épistémiques pour faire valoir que nos croyances sont bien souvent la conséquence de nos actions volontaires. J'en ai conclu qu'il est possible d'être blâmé pour le fait d'être dans l'état de croyance que P : il suffit que notre état de croyance soit la conséquence d'une action volontaire. Autrement dit, S peut être blâmé pour le fait d'être dans l'état de croyance que P si son état est la conséquence d'une action épistémiquement irresponsable accomplie volontairement par S. Étant donné que le blâme doxastique d'état est possible, il est plausible d'interpréter le déontologisme comme la défense de ce type de blâme. La première prémisse d'AID est donc fautive. Le déontologisme est compatible avec l'involuntarisme doxastique.

Un avantage majeur de cette stratégie est que contrairement aux solutions involuntaristes comme celles de Feldman, elle ne rejette pas complètement l'intuition derrière la première prémisse d'AID. Elle préserve en bonne partie l'idée selon laquelle le blâme requiert le contrôle. En effet, contrairement à Feldman, j'accepte la version

plus faible de la première prémisse d'AID selon laquelle pour pouvoir être blâmés pour notre croyance que P, nous devons au moins avoir volontairement utilisé des moyens indirects pour provoquer la formation de cette croyance. C'est ce qu'implique la notion de blâme pour les conséquences de nos actions. Il est tout à fait plausible de dire que pour pouvoir être blâmé pour la conséquence d'une action, il faut avoir accompli cette action volontairement. Dans le second exemple de Fischer et Ravizza, si Sam avait été forcé contre son gré par un hypnotiseur malveillant à fusiller le maire, alors il ne serait pas à blâmer pour le fait que le maire soit mort. Son acte d'appuyer sur la gâchette aurait été accompli involontairement. Ce serait plutôt l'hypnotiseur qui serait à blâmer pour la mort du maire puisqu'il s'agirait de la conséquence de son acte volontaire d'hypnotiser Sam. Toutefois, le fait qu'il l'ait fait de son propre gré rend approprié de le blâmer à la fois pour son acte et pour la mort du maire. Or, la même chose doit être vraie pour le blâme doxastique d'état s'il est vrai qu'il s'agit d'un type de blâme pour la conséquence de nos actions. Dans l'exemple de Weatherson, Mark peut être blâmé pour sa croyance erronée qu'il reste du jus d'orange, car le fait qu'il soit dans cet état est la conséquence d'une action épistémiquement irresponsable qu'il a accomplie volontairement : l'action de vérifier s'il reste du jus en ne faisant que regarder le contenu du réfrigérateur plutôt qu'en soulevant le contenant de jus. En revanche, si Mark avait été forcé contre son gré par un hypnotiseur malveillant à ne pas faire ses vérifications convenablement, alors Mark ne serait pas à blâmer pour sa croyance erronée. Donc, en résumé, si l'état de croyance que P dans lequel se trouve S n'est pas le résultat d'une action volontaire de S, alors S n'est pas à blâmer pour son état de croyance.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le blâme doxastique est une pratique omniprésente dans la vie de tous les jours. Nous blâmons et critiquons fréquemment les gens pour leurs croyances injustifiées ou déraisonnables et cela nous semble tout à fait approprié. Toutefois, selon les anti-déontologistes et leur argument à partir de l'involontarisme doxastique (AID), nous ne pouvons jamais être blâmés pour nos croyances puisque (1) nous pouvons être blâmés pour une croyance seulement si elle est sous notre contrôle volontaire et (2) nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. La pratique du blâme doxastique n'est donc jamais appropriée. En revanche, les partisans du déontologisme épistémique soutiennent que malgré ce qu'en disent les tenants d'AID, nous pouvons parfois être blâmés pour nos croyances. La pratique du blâme doxastique est légitime. Dans ce mémoire, j'ai tenté de répondre à la question suivante : est-il parfois approprié de blâmer les gens pour leurs croyances ou doit-on donner raison aux anti-déontologistes et rejeter la pratique du blâme doxastique sur la base d'AID ?

Pour répondre à cette question, j'ai d'abord clarifié, au cours du chapitre 1, la thèse centrale d'AID : l'involontarisme doxastique. La question de ce chapitre était de savoir ce que les involontaristes veulent dire exactement lorsqu'ils soutiennent que nos croyances ne sont jamais sous notre contrôle volontaire. Pour y répondre, j'ai examiné tour à tour les deux concepts principaux impliqués dans la thèse involontariste, soit, d'une part, la croyance, et d'autre part, le contrôle doxastique volontaire. J'ai d'abord expliqué que la croyance est un état psychologique dont la particularité est d'être une attitude propositionnelle cognitive gouvernée par la vérité. En cela, elle doit notamment être distinguée d'une autre attitude cognitive analogue : l'acceptation. J'ai ensuite montré que le contrôle volontaire, selon les involontaristes, correspond au fait d'être directement sensible aux raisons pratiques. Dans le cas des croyances, les raisons pratiques sont par le fait même des raisons extrinsèques de croire. Je suis donc arrivé à la conclusion que l'involontarisme doxastique est la thèse selon laquelle nous ne pouvons jamais former nos croyances directement pour des raisons pratiques extrinsèques.

Au cours du second chapitre, j'ai examiné une première catégorie de réponses déontologistes à AID. J'ai qualifié ces réponses de « volontaristes » parce qu'elles ont

en commun de défendre le déontologisme en s'attaquant à l'involontarisme doxastique. J'ai présenté les versions de cette stratégie proposées par Naylor (1985), Ginet (2001) et Steup (2000). Selon Naylor, la possibilité de former une croyance par l'autohypnose montre que nous pouvons bel et bien former nos croyances volontairement. J'ai toutefois fait valoir qu'il s'agit là, au mieux, de cas de croyances formées indirectement pour des raisons pratiques extrinsèques, ce qui est insuffisant pour les involontaristes. Ginet tente lui-aussi de réfuter l'involontarisme doxastique par des contre-exemples. Il propose une série d'expériences de pensée impliquant, selon lui, un agent se mettant à croire que P simplement parce qu'il décide de croire que P. Cependant, j'ai montré que ce que Ginet appelle « décider de croire que P » correspond davantage à « accepter que P » qu'à une véritable formation de croyance. Steup propose quant à lui une stratégie un peu différente selon laquelle la croyance est suffisamment analogue à l'action pour être aussi volontaire que cette dernière. Selon lui, puisqu'il suffit pour une action d'être le fruit d'une délibération pour être volontaire et que nos croyances peuvent elles aussi être le fruit d'une délibération, il s'ensuit que nos croyances peuvent être volontaires. Toutefois, j'ai montré que Steup oublie que contrairement à la délibération pratique, la délibération doxastique ne résulte pas en une intention de former une croyance. Elle résulte immédiatement en une croyance. L'analogie de Steup ne tient donc pas. Par conséquent, il apparaît qu'aucune des défenses volontaristes considérées ne fonctionne. J'en ai conclu qu'il serait plus prometteur pour les déontologistes de défendre leur thèse en s'attaquant à l'autre prémisse d'AID.

C'est à ce deuxième type de défense du déontologisme qu'est consacré le troisième chapitre. Au lieu d'essayer de défendre le volontarisme doxastique contre la seconde prémisse d'AID, les déontologistes involontaristes s'attaquent à la première prémisse : ils tentent de montrer que nous pouvons être blâmés pour nos croyances même si nous ne pouvons jamais les former volontairement. J'ai examiné deux manières de rejeter la première prémisse d'AID. La première, défendue notamment par Jäger (2004), consiste à faire valoir que cette prémisse repose sur une version épistémique du principe des possibilités alternatives (PPAE). Or, puisque Frankfurt (1969) a réfuté de manière convaincante le PPA, le PPAE est faux lui aussi et la première prémisse d'AID doit être rejetée. J'ai toutefois montré que contrairement à Frankfurt avec le PPA, Jäger ne parvient pas à réfuter le PPAE de manière convaincante parce que son contre-exemple à ce principe tient pour acquis la fausseté de l'involontarisme doxastique. Plus généralement, j'ai fait valoir que la stratégie dont

Jäger est le représentant fait face à un dilemme qui fait qu'il lui est impossible de réfuter AID. La seconde manière de rejeter l'idée que le blâme doxastique requiert le volontarisme est de montrer que les devoirs doxastiques sont des devoirs qui peuvent s'appliquer aux agents même s'ils sont incapables de les satisfaire. J'ai examiné la version proposée par Feldman (2000; 2001) de cette stratégie selon laquelle les devoirs doxastiques sont des devoirs de rôle et que les devoirs de rôle ont la particularité de s'appliquer même à ceux qui sont incapables de les satisfaire. Il suffit qu'ils occupent effectivement ce rôle. Deux problèmes empêchent toutefois cette réponse d'être concluante. D'une part, la théorie de Feldman fait des devoirs doxastiques des devoirs hypothétiques alors que nous avons l'intuition qu'il s'agit de devoirs catégoriques. D'autre part, contrairement aux devoirs de rôle ordinaires, ceux associés au rôle d'agent épistémique ont la particularité d'exiger des agents qu'ils fassent des choses qu'ils ne peuvent jamais faire volontairement. Étant donné cette différence, il aurait fallu que Feldman justifie le fait de les mettre sur le même plan. Il apparaît donc qu'aucune des stratégies involontaristes considérées ne parvient à réfuter la prémisse 1 d'AID de manière convaincante. Est-ce à dire que nous devons donner raison aux anti-déontologistes ?

Dans le quatrième et dernier chapitre, j'ai tenté de montrer que non. J'ai proposé une autre manière de défendre le déontologisme en rejetant la première prémisse d'AID. J'ai suggéré que s'il était plausible d'interpréter le déontologisme comme la défense du blâme doxastique d'état plutôt que du blâme doxastique d'action, alors le déontologisme serait compatible avec l'involontarisme doxastique. En effet, un état comme l'état de croire que P ne peut être accompli volontairement ou involontairement (il ne peut être accompli tout court). J'ai ensuite montré qu'il est tout à fait plausible d'interpréter le déontologisme ainsi puisque le blâme doxastique d'état est lui-même possible. En effet, comme il est clair que nous pouvons être blâmés pour les conséquences de nos actions volontaires et que le fait d'être dans l'état de croire que P est parfois la conséquence de nos actions (épistémiques) volontaires, il s'ensuit que nous pouvons parfois être blâmés pour le fait d'être dans l'état de croire que P. Il suffit que cet état soit la conséquence d'une action volontaire. La première prémisse d'AID est donc fautive. Même si l'involontarisme doxastique est vrai, nous pouvons tout de même être blâmés pour nos croyances. Pour être plus précis, nous pouvons être blâmés pour le fait d'être dans l'état de croyance par rapport à une certaine proposition.

La question de ce mémoire était de savoir s'il est parfois approprié de blâmer les gens pour leurs croyances ou s'il faut plutôt donner raison aux anti-déontologistes et rejeter la pratique du blâme doxastique sur la base d'AID. Si mon argument est concluant, alors la réponse est que nous n'avons pas à donner raison aux anti-déontologistes. Même si les défenses du déontologisme examinées au cours des chapitres 2 et 3 ne sont pas concluantes, ma stratégie involontariste montre qu'il est parfois approprié de blâmer les gens pour leurs croyances.

Si le blâme et les devoirs doxastiques sont bel et bien possibles, alors cela soulève plusieurs questions. Premièrement, quels sont, au juste, ces devoirs ? En effet, en établissant la possibilité du blâme et des devoirs doxastiques, on établit également la possibilité du domaine de l'éthique de la croyance et de sa question centrale « que devrions nous croire » ? Quelles sont les normes d'après lesquelles nous devrions juger si un agent est à blâmer pour sa croyance ? Plus largement, quels types de normes peuvent s'appliquer dans l'éthique de la croyance ? Un agent peut-il être blâmé pour une croyance uniquement en vertu de normes « épistémiques » ou peut-il aussi l'être en vertu de normes morales et prudentielles ?

Ensuite, si la possibilité du blâme doxastique dépend, comme je le suggère, du fait pour une croyance d'être la conséquence d'une action volontaire épistémiquement irresponsable, alors il faut examiner de plus près ce type d'actions. Qu'est-ce qui rend une action responsable ou irresponsable sur le plan épistémique ? Par ailleurs, pour qu'un agent puisse être blâmé pour sa croyance, jusqu'à quel point le lien de causalité entre son action épistémique et sa croyance doit-il être direct et immédiat ?

Une autre question que la possibilité du blâme doxastique implique est celle de sa relation avec la notion de justification épistémique. Un agent peut-il avoir une croyance injustifiée pour laquelle il ne peut être blâmé ? De la même manière, un agent peut-il avoir une croyance justifiée pour laquelle il peut tout de même être blâmé ?

Finalement, la croyance n'est pas la seule attitude pour laquelle il nous arrive d'être blâmés. Il n'est pas rare d'être blâmé parce que l'on ressent certaines émotions et parce que l'on a certains désirs qui sont jugés inappropriés dans les circonstances. Or, comme dans le cas des croyances, il n'est pas clair que les émotions et les désirs puissent être volontaires. Par conséquent, il serait bon d'examiner si ma défense du blâme doxastique s'applique également aux cas des émotions et des désirs. Il semble qu'une théorie qui établirait de façon unifiée le blâme pour les attitudes involontaires serait préférable à une solution qui ne fonctionnerait que pour un seul type d'attitude.

BIBLIOGRAPHIE

- Alston, W. P. (1985) « Concepts of Epistemic Justification ». *Monist*, 68(1), 57-89.
- Alston, W. P. (1988). « The Deontological Conception of Epistemic Justification ». *Philosophical Perspectives*, 2, 257-299.
- Alston, W. P. (1996). « Belief, Acceptance, and Religious Faith ». Dans J. Jordan & D. Howard-Snyder (dir.), *Faith, Freedom and Rationality*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 3-27.
- Anscombe, G. E. M. (1963). *Intention*. Oxford: Basil Blackwell.
- Arneson, R. (2007). « The Smart Theory of Moral Responsibility and Desert ». Dans S. Olsaretti (dir.), *Desert and Justice*. Oxford: Oxford University Press, 233-258.
- Audi, R. (2001). « Doxastic Voluntarism and the Ethics of Belief ». Dans M. Steup (dir.), *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford: Oxford University Press, 93-111.
- Audi, R. (2008). « Belief, Faith, and Acceptance ». *International Journal for Philosophy of Religion*, 63(1/3), 87 - 102.
- Bennett, J. (1990). « Why is Belief Involuntary? » *Analysis*, 50(2), 87-107.
- Bonjour, L. (1980). « Externalist Theories of Empirical Knowledge ». *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 53–73.
- Brandt, R. B. (1969). « A Utilitarian Theory of Excuses ». *Philosophical Review*, 78(3), 337-361.
- Bratman, M. (1992). « Practical Reasoning and Acceptance in a Context ». *Mind*, 101, 1-15.
- Buckareff, A. A. (2004). « Acceptance and Deciding to Believe ». *Journal of Philosophical Research*, 29, 173-190.
- Buckareff, A. A. (2006). « Doxastic Decisions and Controlling Belief ». *Acta Analytica*, 21(1), 102-114.
- Chrisman, M. (2008). « Ought to Believe ». *Journal of Philosophy*, 105(7), 346-370.
- Clarke, M. (1986). « Doxastic Voluntarism and Forced Belief ». *Philosophical Studies*, 50(1), 39 - 51.
- Cohen, L. J. (1989). « Belief and Acceptance ». *Mind*, 98(391), 367-389.
- Cohen, L. J. (1992). *An Essay on Belief and Acceptance*. New York: Clarendon Press.

- Côté-Bouchard, C. (2011) « Epistemic Deontology and the Voluntarist Strategy Against Doxastic Involuntarism ». *Ithaque*, 8, 1-16.
- Côté-Bouchard, C. (2012) « Harry Frankfurt peut-il sauver le blâme doxastique ? Possibilités alternatives épistémiques et involontarisme doxastique ». *Ithaque*, 10, 137-157.
- Curley, E. M. (1975). « Descartes, Spinoza, and the Ethics of Belief ». Dans M. Mandelbaum & E. Freeman, (dir.), *Spinoza: Essays in Interpretation*. LaSalle: Open Court Publishing, 159-189.
- Dennett, D. C. (1984). *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting*. Oxford: Oxford University Press.
- Engel, P. (1998). « Believing, Holding True, and Accepting ». *Philosophical Explorations*, 1, 140-151.
- Feldman, R. (2000). « The Ethics of Belief ». *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(3), 667-695.
- Feldman, R. (2001). « Voluntary Belief, and Epistemic Evaluation ». Dans M. Steup, (dir.), *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford: Oxford University Press, 77-92.
- Fischer, J. M. (1995). *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. (1999). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.
- Frankena, W. K. (1973). *Ethics*. Upper Saddle River: Prentice-Hall.
- Frankfurt, H. G. (1969). « Alternate possibilities and moral responsibility ». *Journal of Philosophy*, 66(3), 829-839.
- Ginet, C. (1975). *Knowledge, Perception, and Memory*. Dordrecht: D. Reidel.
- Ginet, C. (2001). « Deciding to Believe ». Dans M. Steup, (dir.), *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford: Oxford University Press, 63-76.
- Heil, J. (1983). « Doxastic agency ». *Philosophical Studies*, 43(3), 355 - 364.
- Hieronymi, P. (2006). « Controlling Attitudes ». *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, 45-74.
- Humberstone, I. L. (1992). « Direction of fit ». *Mind*, 101(401), 59-83.
- James, W. (1956). « The Will to Believe ». Dans *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Dover, 1-31.
- Jäger, C. (2004). « Epistemic Deontology, Doxastic Voluntarism and the Principle of

Alternate Possibilities ». Dans Löffler, W. & P. Weingartner, (dir.), *Knowledge and Belief. Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*, Vienne, Hölder-Pichler Tempsky, 217-227.

Joyce, R. (2001). *The Myth of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kelly, T. (2003). « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique ». *Philosophy and Phenomenological Research*, 66(3), 612–640.

Kornblith, H. (1983). « Justified Belief and Epistemically Responsible Action ». *Philosophical Review*, 92(1), 33-48.

Kornblith, H. (2001). « Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism ». Dans A. Fairweather & L. Zagzebski, (dir.), *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 231-248.

Kupperman, J. (1991). *Character*. Oxford: Oxford University Press.

Levy, N. (2007). « Doxastic Responsibility ». *Synthese*, 155(1), 127-155.

Mackie, J.L. (1977), *Ethics : Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth, Penguin.

Montmarquet, J. (1986). « The Voluntariness of Belief ». *Analysis*, 46(1), 49-53.

Naylor, M. B. (1985). « Voluntary Belief ». *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(3), 427-436.

Nottelmann, N. (2006). « The Analogy Argument for Doxastic Voluntarism ». *Philosophical Studies*, 131(3), 559-582.

Nottelmann, N. (2008). « The Present and Future State of Epistemic Deontology ». Dans Hendricks, V. & D. Pritchard (dir.), *New Waves in Epistemology*. Basingstoke: Palgrave MacMillan, 75–105.

Plantinga, A. (1993). *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.

Pojman, L. P. (1999). « Believing, Willing, and the Ethics of Belief ». Dans Pojman, L.P. (dir.), *The Theory of Knowledge*. 2e ed. Belmont: Wadsworth.

Price, H. H. (1954). « Belief and Will ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, 28, 1-26.

Pryor, J. (2001). « Highlights of Recent Epistemology ». *British Society for the Philosophy of Science*, 52, 95-124.

Ryan, S. (2003). « Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief ». *Philosophical Studies*, 114, 47-79.

Schlick, M. (1966). « When is a Man Responsible ». Dans Berofsky, B. (dir.), *Free Will and Determinism*. New York: Harper & Row.

- Scott-Kakures, D. (1994). « On Belief and the Captivity of the Will ». *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(1), 77-103.
- Setiya, K. (2008). « Believing at Will ». *Midwest Studies in Philosophy*, 32, 36-52.
- Shah, N. (2003). « How Truth Governs Belief ». *Philosophical Review*, 112, 447-482.
- Shah, N., & Velleman, J. D. (2005). « Doxastic Deliberation ». *Philosophical Review*, 114(4), 497-534.
- Smart, J. J. C. (1961). « Free-Will, Praise and Blame ». *Mind*, 70(279), 291-306.
- Steglich-Petersen, A. (2006). « No Norms Needed: On the Aim of Belief ». *The Philosophical Quarterly*, 56(225), 499-516.
- Steup, M. (1996). *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Prentice Hall.
- Steup, M. (2000). « Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology ». *Acta Analytica*, 15, 25-56.
- Stocker, M. (1982). « Responsibility Especially for Beliefs ». *Mind*, 91, 398-417.
- Tuomela, R. (2000). « Belief versus Acceptance ». *Philosophical Explorations*, 3, 122-137.
- Vahid, H. (2006). « Aiming at Truth: Doxastic vs. Epistemic Goals ». *Philosophical Studies*, 131(2), 303-335.
- Vahid, H. (2009). *The Epistemology of Belief*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Velleman, D. (2000). *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Vitz, R. (2008). « Doxastic Voluntarism ». *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/doxa-vol/>.
- Wallace, K. (2011), « NYC man spends life savings on doomsday ad campaign ». *The Toronto Star*, <http://www.thestar.com/news/world/article/992600--nyc-man-spends-life-savings-on-doomsday-ad-campaign/> consulté le 18/12/2011.
- Weatherson, B. (2008). « Deontology and Descartes's Demon ». *Journal of Philosophy*, 105(9), 540-569.
- Wedgwood, R. (2002). « The Aim of Belief ». *Philosophical Perspectives*, 16, 267-297.
- Williams, B. (1973). « Deciding to Believe ». Dans *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 136-151.
- Wolterstorff, N. (1997). « Obligations of Belief – Two Concepts ». Dans Hahn, L. E. (dir.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*. LaSalle: Open Court, 217-238.