

**Université de Montréal**

**Existe-t-il une seule normativité de la croyance?**

**Analyse de la thèse de l'incommensurabilité aux vues de l'instrumentalisme de la croyance**

**Par Samuel Montplaisir**

**Département de philosophie, Faculté des Arts et des Sciences**

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

Août 2015

© Samuel Montplaisir, 2015

## Résumé

Ce mémoire s'inscrit dans la constellation de questions regroupées sous l'étiquette de l'éthique de la croyance. Plus spécifiquement, il cherche à analyser la viabilité des jugements tout bien considéré portant sur les croyances lorsque des raisons de types distincts (raisons épistémiques et raisons pragmatiques) entrent en conflit. Cette analyse se fera à l'aune d'une recherche portant sur l'instrumentalisme de la croyance, la position avançant que les croyances sont instrumentales à nos intérêts et que, par conséquent, la normativité de la croyance se jauge en fonction de nos objectifs. L'instrumentalisme de la croyance est tombé sous le coup de plusieurs critiques dans les dernières années et ce mémoire se donne comme mission d'en évaluer la portée. Si d'aventure l'instrumentalisme de la croyance devait être une position viable, il y a lieu de penser qu'il existe une commensurabilité possible entre raisons de différents types.

Mots-clés: Philosophie, épistémologie, normativité, croyance, raisons de croire, instrumentalisme de la croyance, incommensurabilité des raisons de croire, éthique de la croyance.

## Abstract

This thesis is part of a larger group of philosophical inquiries usually placed under the label of "Ethics of Belief". Specifically, my aim is to examine the possibility of *all things considered* judgments concerning beliefs for which there is a conflict between reasons of distinct kinds (epistemic reasons and pragmatic reasons). This inquiry will mostly concern epistemic instrumentalism, the position holding that one's beliefs are instrumental to one's own objectives and thus, that the rationality of beliefs must be an instrumental rationality. It appears that this position has been the aim of a few criticism in the recent years and my goal is to evaluate the strength of such criticism. If epistemic instrumentalism ends up being a viable thesis, we can expect that there may not be any incommensurability between reasons for belief of different kinds.

Keywords: Philosophy, epistemology, normativity, belief, reasons to believe, epistemic instrumentalism, incommensurability of reasons to believe, ethics of belief.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	2
CHAPITRE 1.....	8
1.1 Ambiguïtés initiales.....	8
1.1.1 La notion de croyance.....	8
1.1.2 Raisons épistémiques et raisons pragmatiques.....	13
1.1.3 Raisons de mauvais types et de bons types.....	17
1.2 La thèse de l'incommensurabilité.....	21
1.2.1 Arguments en faveur de la thèse de l'incommensurabilité.....	21
1.2.2 Arguments contre la thèse de l'incommensurabilité.....	24
1.2.2.1 Les arguments pour les devoirs tout bien considéré de croire... 25	
1.2.2.2 De la possibilité d'évaluer des raisons hétérogènes.....	29
CHAPITRE 2.....	33
2.1 L'instrumentalisme de la croyance.....	33
2.1.1 Description de l'instrumentalisme de la croyance.....	33
2.1.1.1. L'instrumentalisme de la croyance et la thèse de l'incommensurabilité.....	35
2.1.2 Arguments en faveur de l'instrumentalisme de la croyance.....	36
2.1.2.1 L'argument par nos intérêts épistémiques.....	37
2. 2. Quels sont nos objectifs en ce qui a trait aux croyances?.....	39
2.2.1 La vérité comme cible de la croyance.....	39
2.2.1.1 L'argument par la préséance des données probantes.....	41

2.2.1.2 L'argument de la psychologie évolutionniste.....	42
2.2.1.3 L'argument davidsonien en faveur de la constitution de la croyance par la vérité.....	46
2.2.2 Sur nos intérêts et sur l'objectif de la croyance.....	49
2.2.3 Sur nos objectifs cognitifs et sur la préséance des raisons épistémiques..	54
2.2.3.1 L'instrumentalisme de la règle.....	57
2.2.3.2 Objections à l'instrumentalisme de la règle.....	59
CHAPITRE 3.....	62
3.1 Le champ normatif de l'éthique de la croyance.....	62
3.1.1 Sur la normativité des données probantes.....	62
3.1.1.1 Objection par notre rôle de croyant.....	63
3.1.1.2 La réplique de Kelly.....	66
3.1.1.3 Le pouvoir motivationnel des données probantes.....	68
3.1.2 Sur l'intersection entre responsabilité des actes et responsabilité des croyances.	73
3.1.3 Rationalité, irrationalité et le pouvoir des données probantes.....	77
3.1.4 Sur le pouvoir occasionnellement motivationnel des raisons pragmatiques.....	78
3.1.4.1 L'argument de McHugh et l'argument motivationnel.....	81
3.1.5 Raisons épistémiques et justification.....	83
3.2 Retour à l'instrumentalisme de la croyance.....	87
3.3 Retour à la thèse de l'incommensurabilité.....	90
CONCLUSION.....	93
BIBLIOGRAPHIE.....	98

À Antoine

## Remerciements

Il m'apparaît crucial de remercier en premier lieu mon directeur de recherche, Daniel Laurier, pour sa contribution inestimable à ce mémoire, mais également à mon parcours philosophique. L'intelligence et la perspicacité qui guidaient ses commentaires et les échanges que j'ai entretenus avec lui laissent une marque au sein de ce mémoire que j'espère à peine honorer. Sa générosité et sa charité ont fait que j'ai pu pleinement me consacrer à ce travail. Finalement, c'est sous son enseignement que je fus introduit aux théories contemporaines de la connaissance à ma toute première session de baccalauréat. L'impression qu'il a laissée sur moi à ce moment fit de moi le philosophe que je suis aujourd'hui, si un tel titre peut m'être attribué.

Merci également au Groupe de Recherche Interuniversitaire en Normativité (GRIN) de m'avoir soutenu financièrement. Grâce à leur générosité, j'ai pu consacrer toutes mes énergies à mon mémoire. J'aimerais également remercier Maxime Doyon, Mathieu Bélanger et Karine Fradet pour m'avoir donné la chance d'être leur auxiliaire d'enseignement. Finalement, j'aimerais également remercier François Lepage et Bettina Bergo pour m'avoir offert l'opportunité d'être leur auxiliaire de recherche. J'ai trouvé en ces diverses expériences l'énergie et la passion pour l'écriture de ce mémoire.

Merci à mes parents pour leur aide et leur soutien indestructible. Leurs encouragements constants tout au long de mon cheminement académique peuvent se lire à chaque page de ce mémoire.

Finalement, merci à mes amis et mes amies. La liste est malheureusement trop longue pour leur faire honneur à tous. Néanmoins, il m'apparaît important de mentionner à quel point leur compagnie est une bénédiction quotidienne qui n'a pas manqué à laisser sa marque ici.

## Introduction

Alors que son dernier examen de chimie approche, la pauvre Laurence est aux prises avec une très mauvaise nouvelle. Son ami Renaud lui annonce que les résultats finaux du cours de mathématique sont sortis et accessibles sur le portail étudiant de leur cégep. Il lui apprend également que la moyenne est particulièrement basse. Les mathématiques étant l'une des bêtes noires de Laurence, elle appréhende le pire. Elle a toujours été en bas de la moyenne et elle risque de couler ce cours. Son ami Renaud étant quelqu'un de fiable, Laurence a des raisons de croire qu'elle a coulé son cours de mathématique. Toutefois, entretenir cette croyance a toutes les chances de la démotiver et d'affecter sa capacité à bien mener son examen de chimie. Le fait que croire qu'elle a coulé son examen de mathématique pourrait nuire à la façon dont elle mènera son examen de chimie semble être une raison pour éviter d'entretenir cette croyance. Que devrait croire Laurence?

Ce genre de questionnement s'inscrit parfaitement dans la constellation de problèmes que l'on regroupe sous la dénomination de « l'éthique de la croyance ». Notre usage commun du langage concernant les considérations épistémiques regorge de concepts normatifs que nous retrouvons également dans notre discours sur la moralité. Les notions de blâme, de raison, de rôle et de règle dictent la façon dont nous évaluons nos croyances et celles des autres. Or, force est d'admettre qu'au sein de la formation et l'acquisition de nos croyances se côtoient à la fois plusieurs types d'évaluations. Certaines appréciations sont simplement explicatives et ne relèvent que de la description des liens causaux qui mènent un certain agent à entretenir une certaine croyance et d'autres évaluations sont d'ordre normatif. Ce mémoire porte exactement sur la notion d'évaluation normative des croyances en posant la question: devrait-on croire une certaine proposition seulement lorsqu'elle est soutenue par des données probantes<sup>1</sup> ou parce qu'entretenir cette croyance sert nos intérêts. En somme, l'objectif de ce mémoire est d'examiner la possibilité

---

<sup>1</sup> L'emploi de certains termes techniques rencontre parfois une difficulté ajoutée lorsque des problèmes de traduction font surface. La littérature de l'éthique de la croyance est largement dominée par la langue anglaise et l'usage du terme « evidence ». Si plusieurs mots en français font de bons candidats, des termes comme « indices » ou « preuves », j'emploierai l'expression « donnée probante » comme traduction du terme « evidence ».



que les considérations pragmatiques puissent avoir préséance sur les considérations épistémiques lors de la formation de nos croyances.

Malgré son nom coloré, je n'aborderai pas ces questions de l'éthique de la croyance dans une perspective morale. Il est vrai que les premiers balbutiements de ce champ de réflexion, tel qu'amorcé par William Kingdon Clifford, étaient largement poussés par des considérations éthiques. Dans son article *The Ethics of Belief* qui pava la voie aux théories contemporaines sur la normativité de la croyance, Clifford avança la maxime qu'« *Il est mal en tout temps, n'importe où et pour quiconque, de croire quelque chose sur la base de données insuffisantes.* »<sup>2</sup> Cette façon de traiter des croyances dans une perspective morale a perdu de sa popularité aujourd'hui. Toutefois, notre façon de parler des croyances et notre façon de trouver matière à blâme chez celui ou celle qui acquiert et entretient une croyance sur la base de données insuffisantes laissent présumer d'une normativité exempte de considérations morales qui rendrait compte de l'intuition de Clifford en ce qui concerne la priorité que doivent prendre les données probantes dans l'acquisition de nos croyances (une position qui trouve aujourd'hui écho dans la thèse évidentialiste). Cette position de Clifford n'est pas sans rappeler la pensée de certains auteurs modernes. Dans un passage de *An Essay Concerning Human Understanding*, John Locke écrivait:

« *He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies; but neither seeks truth as he ought, nor pays the obedience due to his maker, who would have him use those discerning faculties he has given him, to keep him out of mistake and error.[...] He that does otherwise, transgresses against his own light, and misuses those faculties, which were given him to no other end, but to search and follow the clearer evidence, and greater probability.* »<sup>3</sup>

La position de Clifford n'est pas sans avoir rencontré certaines résistances. Répondant à la position évidentialiste de Clifford, William James écrivait dans *The Will to Believe* qu'il existait certaines circonstances dans lesquelles il était non seulement permis de croire sans données

---

<sup>2</sup> Clifford, William Kingdon. (1999). *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst. New York. Prometheus Books. p. 77.

<sup>3</sup> Locke, John. (1996). *An Essay Concerning Human Understanding*. Cambridge. Hackett Publishing Company. p. 323.

probantes suffisantes, mais même qu'il était parfois obligatoire de le faire. Le cas de la foi religieuse est un exemple où, selon James, nous serions obligés d'acquérir et d'entretenir certaines croyances d'ordre religieux, et ce, malgré le manque de données probantes justifiant épistémiquement nos croyances. Malgré ce rejet des thèses sévères de Clifford, James considère que les considérations épistémiques jouent un rôle particulièrement important dans la question de savoir quelle croyance nous devrions avoir. Parmi les conditions pour acquérir et entretenir une croyance qui n'est pas soutenue par des données probantes suffisantes, James souligne que ladite croyance ne doit pas être contraire à ce qu'indiquent les données probantes. Ainsi, malgré l'attitude permissive de James qui entrevoit une certaine préséance des facteurs pragmatiques sur les considérations épistémiques, le champ des croyances permises reste limité aux croyances qui ne sont pas contraires aux données probantes.

Il est à noter que, même si les débats qui font la marque de l'éthique de la croyance ont émergé de la discussion entre James et Clifford, ils ne sont pas sans écho chez des philosophes plus anciens. Le célèbre pari de Pascal est certainement l'un des cas les plus intéressants où l'acquisition d'une croyance est suggérée sur la base de considérations pragmatiques. Dans ledit passage, Blaise Pascal nous invite à adopter les croyances du dogme chrétien via une analyse des coûts et bénéfices liés à l'acquisition des croyances religieuses en ce qui concerne la vie après la mort. Énoncé libéralement, le pari va comme suit: vous avez le choix entre croire en Dieu ou non. Si Dieu existe, celui qui croit en lui aura un bénéfice infini après la mort alors que celui qui ne croit pas en lui ne retirera pas de bénéfice. Si Dieu n'existe pas, le fait que vous croyez en lui ou non ne vous apportera aucun bénéfice. Que faut-il croire, demande Pascal? Puisque vous avez la possibilité d'acquérir un bénéfice infini, il est à votre avantage de croire en l'existence de Dieu, et ce, même si les chances qu'il existe devaient être d'un sur un million. L'objection immédiate au pari est généralement que l'observation des bénéfices à posséder ladite croyance en l'existence de Dieu ne réussit pas à convaincre de l'existence de Dieu (ces considérations pragmatiques peuvent, toutefois, pousser l'agent à prendre les mesures nécessaires menant à l'acquisition de cette croyance). Contre Clifford, Pascal exhorte à l'acquisition de la foi, lorsque les arguments échouent, via la coutume en prenant part à la prière et aux messes:

*« Il faut acquérir une créance plus facile, qui est celle de l'habitude, qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses et incline toutes nos puissances à cette croyance, en sorte que notre âme y tombe naturellement. »<sup>4</sup>*

Ce genre de prise de position où les considérations pragmatiques prennent le pas sur les considérations épistémiques est un exemple intéressant des dilemmes que ce mémoire souhaite aborder. Comment conjuguer les raisons épistémiques et pragmatiques dans la formation de nos croyances? Est-ce simplement possible? Certains types de raison sont-ils une préséance sur d'autres types de raisons en ce qui concerne nos attitudes doxastiques? Quel rôle doit jouer dans ces réflexions le fait que nous sommes irrésistiblement soumis à ce qu'indiquent les données probantes, lorsqu'elles se révèlent à nous?

Parmi ces questions, je me poserai celle de la viabilité de la position instrumentaliste de la croyance et du destin de la thèse de l'incommensurabilité. La thèse de l'incommensurabilité avance que nous ne pouvons pas offrir de réponse à la question « Que devrait croire Laurence, tout bien considéré? » Selon cette thèse, les raisons épistémiques et pragmatiques se situent à des niveaux normatifs qui ne permettent pas de comparaison. La thèse instrumentaliste de la croyance, elle, est une position sur l'objectif de nos croyances. Cette position avance que la rationalité de la croyance s'évalue en fonction des objectifs cognitifs de l'agent possédant ladite croyance. Nos croyances, pour ainsi dire, sont donc les moyens d'atteindre nos objectifs cognitifs. À titre d'exemple, l'une des positions instrumentalistes avance que la raison pour laquelle nous sommes irrésistiblement et systématiquement conduits à croire ce qu'indiquent les données probantes *est que* nous avons le constant objectif cognitif de croire le vrai. L'une des conséquences de la position instrumentaliste de la rationalité de la croyance est qu'elle met en doute la thèse de l'incommensurabilité. Si la rationalité épistémique n'est qu'un cas particulier de rationalité instrumentale, alors il y a lieu de croire qu'il y a une comparaison possible entre les raisons épistémiques et les raisons non épistémiques qui se cantonnerait au domaine général de la rationalité instrumentale. Ceci mènerait à l'agréable conclusion qu'il existe une réponse univoque à la question « l'agent S doit-il croire *p*? »

---

<sup>4</sup> Pascal, Blaise (2010). *Pensées*. Paris. Samizdat. p. 63.

Ma recherche portera plus spécifiquement sur la viabilité de la thèse de l'incommensurabilité en elle-même et de quelle façon elle s'articule autour de la thèse de l'instrumentalisme de la croyance. Après avoir levé les ambiguïtés initiales sur les notions de croyance, de donnée probante et de raison épistémique et pragmatique, nous passerons aux arguments en faveur de la thèse de l'incommensurabilité développés par Richard Feldman et Brian Huss. Après cet examen de la thèse de l'incommensurabilité, nous porterons notre attention sur les arguments de Anthony Booth contre la thèse de l'incommensurabilité et sur les façons dont nous pouvons articuler et combiner les raisons épistémiques et extra épistémiques dans nos évaluations normatives de l'acquisition et la possession de nos croyances.

La seconde partie de mon mémoire portera sur un examen de la conception instrumentaliste des raisons de croire. Je débiterai par une analyse des liens qui unissent l'instrumentalisme à la thèse de l'incommensurabilité et comment ces deux thèses peuvent entrer en contradiction. Par la suite, j'aborderai un premier argument contre la thèse de l'instrumentalisme basé sur la finalité de la croyance. Plusieurs auteurs ont suggéré que la vérité était l'objectif constitutif de la croyance et que, conséquemment, la croyance devait atteindre cette visée indépendamment des objectifs cognitifs de l'agent possédant ladite croyance. Après avoir examiné cet argument, je me tournerai vers les contre-exemples à l'instrumentalisme proposés par Thomas Kelly. J'envisagerai finalement une retraite possible de la position instrumentaliste vers une forme d'instrumentalisme de la règle en ce qui concerne les croyances.

La dernière section de mon mémoire débutera par une discussion sur la possibilité d'une normativité intrinsèque aux données probantes. L'objectif de ce chapitre final sera d'examiner si certains concepts normatifs n'ont pas été employés d'une façon inappropriée au sein du présent débat de l'éthique de la croyance. Une analyse adéquate de ces concepts pourrait sauver l'instrumentalisme de ses critiques. L'objectif de cette section sera donc d'articuler la responsabilité de nos attitudes doxastiques involontaires autour d'un parallèle entre la croyance et d'autres états mentaux involontaires. Cette dernière section portera donc sur une analyse de l'aspect normatif des raisons épistémiques et non épistémiques en tenant compte du caractère involontaire de l'acquisition des croyances, lorsque confronté aux données probantes.

La thèse de l'incommensurabilité est porteuse de conséquences très pertinentes dans le domaine de l'éthique de la croyance. Certains auteurs, tel Anthony Booth et Brian Huss y voient

la menace que nous ne pourrions plus porter de jugements définitifs sur les croyances d'autrui et, conséquemment, que cette thèse met en doute la possibilité même d'une éthique de la croyance.<sup>5</sup> Que ceci soit effectivement le cas ou non, il demeure néanmoins que la viabilité de la thèse de l'incommensurabilité engendre de lourds impacts sur la légitimité des jugements tout bien considéré que nous pouvons porter en ce qui a trait aux nombreuses situations où la question des bénéfices de posséder une croyance fausse entre en ligne de compte. La possibilité de porter un jugement normatif, positif ou négatif, sur les cas d'acquisition de croyances fausses en vue de provoquer un effet placebo lors de la prise de médicaments s'inscrit dans le présent débat. Il en va de même pour les cas de croyances fausses qui, bien que bénéfiques pour le stress, portent sur le superstitieux, certains objets de pseudoscience, de parapsychologie ou de quelconques sujets faisant parfois appel à notre crédulité. À cela s'ajoutent en plus les cas d'aveuglement volontaire en droit, les cas de résolution de dissonance cognitive et les situations de biais cognitifs, qui sont tous sujets à la question du blâme épistémique. Si le projet d'une éthique de la croyance est réellement voué à l'échec, il sera difficile de rendre légitime les jugements normatifs que nous portons au quotidien sur ces nombreux cas épineux qui sont de plus en plus mis à jour par la recherche en psychologie.

---

<sup>5</sup> Huss, Brian (2009). « Three challenges (and three replies) to the ethics of belief ». *Synthese* 168 (2). p. 266  
Booth, Anthony Robert (2014). « Epistemic Ought is a Commensurable Ought ». *European Journal of Philosophy* 22 (4). p. 537.

## Chapitre 1

### 1.1 Ambiguïtés initiales:

Notre objectif préliminaire avant de traiter de la façon dont s'articulent les aspects de l'éthique de la croyance sera naturellement de définir les concepts que nous emploierons. L'objectif de la prochaine section est de présenter la notion de croyance, les notions de raisons épistémiques et de raisons pragmatiques, en plus de nous attarder brièvement sur la distinction entre raisons de bons et de mauvais types. Nous présenterons ensuite la thèse de l'incommensurabilité qui sera l'objet du reste de ce mémoire. Après avoir examiné quelques tentatives de mettre à mal la thèse de l'incommensurabilité, nous poursuivrons dans les prochains chapitres l'étude de l'instrumentalisme de la croyance.

#### 1.1.1 La notion de croyance:

Notre langage ordinaire emploie le terme de « croyance » de plusieurs façons. Très souvent, la notion de croyance est employée dans un contexte de foi religieuse. L'usage que je ferai de ce terme au cours de ce mémoire inclut, mais ne se limite pas, à la notion de croyance religieuse. En plus de contenir le cas des croyances religieuses, le terme « croyance » renvoie également à une certaine attitude que l'on peut adopter face à une proposition. Toutefois, définir précisément cette attitude peut s'avérer relativement difficile lorsqu'on tente de la distinguer d'autres états psychologiques comme deviner, présumer, savoir, prétendre, accepter, etc.

Nous pouvons premièrement constater que notre langage ordinaire admet une quantité large de variations sur l'utilisation du terme « croyance ». Je peux croire *que* le ciel est bleu, *que* j'écris mon mémoire, *que* le nombre d'étoiles est impair. Ces énoncés sous forme de discours indirect font intervenir une relation entre l'agent et la proposition subordonnée en identifiant le contenu propositionnel de la croyance en question comme étant la proposition subordonnée de l'énoncé. Toutefois, comme l'indique William Alston,<sup>6</sup> certains autres types d'énoncés qui

---

<sup>6</sup>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. pp. 3-27.

emploient le terme de croyance ne se présentent pas sous la forme du discours indirect. Par exemple, je peux aussi croire *en* certaines choses. Je peux croire *en* mon ami, *en* la justice, *en* un dogme religieux, *en* la vérité de la proposition « le nombre d'étoiles est impair ». Il est d'ores et déjà difficile de distinguer précisément quelle différence introduit le choix d'employer les particules « que » ou « en » dans un énoncé décrivant une attitude de croyance. On peut toutefois voir que l'emploi du « en » semble décrire une notion de confiance ou de foi chez l'agent dont on décrit l'état de croyance. Il est à noter que cette description de la notion de croyance ici ne semble pas nécessairement faire appel explicitement à des propositions. Dans le cas de l'énoncé « je crois en la vérité de la proposition "le nombre d'étoiles est impair" », je fais clairement intervenir une proposition sur laquelle porterait ma croyance. Dans le cas d'un énoncé plus large, comme « je crois au dogme chrétien », il pourrait être défendu que ma croyance porte sur un nombre très large de propositions diverses qui sont comprises sous l'appellation de « dogme chrétien » (par exemple, les propositions « Dieu existe », « Le Christ est ressuscité », etc. Ces propositions pouvant varier en vertu de ce qui est constitutif du dogme chrétien). Ceci m'apparaît être la distinction fondamentale entre l'utilisation des termes « en » et « que » dans la description d'une croyance. Lorsque l'on dit que Martine croit qu'il pleut, le terme « que » ne fait intervenir qu'une seule proposition. Ceci suggère aussi que l'emploi de la formulation « X croît *en* E » pourrait se ramener à un ou plusieurs énoncés de la forme « X croît *que* *p* » (*p* étant une proposition)<sup>7</sup>. Au cours de ce mémoire, j'emploierai la forme « X croît que *p* » comme forme standard pour décrire le fait que X possède une certaine croyance (nommément, *p*). Naturellement, je considérerai que d'autres descriptions de la possession d'une croyance qui ne font pas intervenir la copule « que », tel « Je crois savoir que j'ai des mains », peuvent aussi être ramenées à une forme employant la copule « que », tel « Je crois que je sais que j'ai des mains. » Ce que ce débroussaillage indique, c'est que la possession d'une croyance implique une référence à une proposition.

Il existe toutefois une dernière formulation qui fait intervenir la notion de croyance qui est plus loin de l'emploi que j'entends en faire au cours de ce mémoire. Il s'agit des utilisations du

---

<sup>7</sup> Certaines expressions sont manifestement plus difficiles à réduire à un ensemble d'énoncés que d'autres. Néanmoins, il est concevable que même une expression alambiquée telle que « Je crois en la nature humaine » pourrait se réduire à un ensemble d'expressions du genre « Je crois que l'être humain est bon », « Je crois que l'être humain est honnête », « Je crois que ces précédentes caractéristiques sont constitutives de ce qu'est qu'être un être humain », etc.

terme « croyance » qui ne font pas explicitement référence aux états psychologiques d'agents bien définis. Des expressions comme « la transsubstantiation est une croyance catholique » signifient que l'acte de conversion d'une substance en une autre dans l'Eucharistie est un élément important du dogme catholique. Toutefois, il n'implique pas que tous les catholiques croient en la transsubstantiation. L'usage du terme « croyance » qui m'intéressera portera spécifiquement sur l'état psychologique des agents plutôt que sur des croyances qui sont spécifiques à des institutions.

Ceci étant dit, nous pouvons constater que la notion de croyance qui nous intéresse renvoie à un état psychologique particulier qui entretient un lien avec une proposition. Toutefois, il existe un nombre très large d'états psychologiques qui sont des attitudes propositionnelles (qui portent sur une proposition). Nous pouvons constater, avec Williams<sup>8</sup>, que la croyance est quelque chose qui « vise » ou « cible » la vérité. Cette formulation, quoique floue de prime abord, est très utile pour comprendre comment nous pouvons concevoir la notion de croyance. Elle établit premièrement un lien particulier entre la croyance et la vérité en identifiant la croyance, comme le fait David Velleman,<sup>9</sup> à un état *cognitif* plutôt que *conatif*. Les états cognitifs sont des états mentaux qui portent à considérer une proposition comme vraie alors que les états mentaux conatifs sont ceux qui portent à considérer une proposition comme quelque chose à rendre vrai. À titre d'exemple, « S devine qu'il fera soleil demain » ou « S est en train d'imaginer qu'il fera beau demain » a pour objet le fait que S est dans un état mental qui porte sur la question de savoir s'il fera beau demain, indépendamment des désirs de S. *A contrario*, « S craint qu'il fasse beau demain » a pour objet le fait que S est dans un état mental à propos du fait qu'il soit désirable ou non, pour S que la proposition « Il fera beau demain » soit vraie. À la lumière de cette distinction, on comprend que l'état mental de croire est un état mental cognitif. Lorsque je crois qu'il fera beau demain, je suis dans un état mental qui a pour objet la vérité de la proposition « Il fera beau demain », chose qui explique pourquoi les énoncés de la forme « S croit que *p* » sont considérés comme ayant la même signification que des énoncés de la forme « S croit que *p* est vrai. »

---

<sup>8</sup> Williams, Bernard. (1973). « Deciding to Believe ». *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 136-137.

<sup>9</sup> Velleman, David. (2000). *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press. p. 248-249.



Maintenant, nous pouvons nous demander en quoi consiste le fait de *posséder* une croyance. Il y a plusieurs façons d'envisager comment un agent détient une croyance et pour traiter exhaustivement du lien que nous entretenons avec nos croyances, certaines distinctions nous seront utiles. Une première distinction pourrait être celle entre les croyances occurrentes et les croyances dispositionnelles. Cette distinction permet de traiter de deux façons différentes le fait de posséder une croyance. Une croyance occurrente est une croyance qui est immédiatement présente à la conscience de l'agent lorsqu'il entreprend certaines activités ou se soumet à une réflexion. Lorsque j'entreprends de préparer mon souper, j'ai immédiatement à l'esprit un certain nombre de propositions (par exemple, que le four sert à chauffer) qui guident mon raisonnement et mes actions dans l'objectif de me faire à souper. Se distinguant des croyances occurrentes, les croyances dispositionnelles sont les croyances qui furent des croyances occurrentes mais qui sont désormais stockées en mémoire, prêtes à être ramenées à l'esprit sous forme occurrentes, notamment lors de la production d'une activité ou d'un raisonnement. À cette distinction utile, nous pouvons ajouter celle de Dennett<sup>10</sup> afin d'explorer plus largement les instances de possession d'une croyance. Dennett introduit la distinction entre croyances explicites et implicites, ce qui permet d'explorer la possession de croyances d'une manière plus exhaustive que la distinction entre croyances occurrentes et dispositionnelles ne le permet. Une croyance explicite est une croyance dispositionnelle ou une croyance occurrente. Il s'agit de la classe des croyances qui font partie de la mémoire d'un agent ou qui sont présentes à sa conscience. En contrepartie, les croyances implicites sont les propositions qu'un agent n'a pas à la conscience ou en mémoire, mais est néanmoins capable de rapidement les dériver de ses croyances explicites. À titre d'exemple, je crois qu'il n'existe que huit planètes dans notre système solaire. De cette croyance (explicite), je serais capable de rapidement dériver la croyance explicite qu'il n'y a pas trente-trois planètes dans notre système solaire. La proposition qu'il n'existe pas trente-trois planètes dans notre système solaire est donc une croyance (implicite) que je possède, même si elle n'a jamais été présente à ma mémoire. Cette distinction de Dennett est utile puisqu'elle permet de correctement attribuer certaines croyances à des individus en vertu des croyances qu'ils possèdent déjà (par exemple, je peux vous attribuer la croyance qu'il n'existe pas de kangourou chirurgien, même si vous n'avez jamais songé à cette proposition). Il est à noter que la clause stipulant qu'une croyance implicite doit être *rapidement* dérivable d'une croyance explicite

---

<sup>10</sup> Dennett, Daniel C., (1996), *The Intentional Stance*, Massachusetts, MIT Press. p. 76-77.

est importante puisqu'elle reflète aussi le fait que nous avons des capacités de déduction limitées. À titre d'exemple, ce n'est pas parce que je possède quelques croyances sur les bases de la logique propositionnelle que je possède une croyance implicite sur chacune des tautologies possibles. La notion de croyance implicite reflète donc cette limitation de déduction en exigeant que la croyance implicite soit rapidement dérivable de croyances explicites. Ces précédentes distinctions, entre croyances occurrentes, dispositionnelles, explicites et implicites, nous permettent de bien saisir en quoi consiste le fait de posséder une croyance. Nous dirons donc qu'une croyance qui peut être attribuée de l'une des précédentes façons à un agent sera bel et bien possédée par ledit agent.

Une dernière caractéristique de la croyance nous permettra de la distinguer de plusieurs autres types d'états mentaux. Plusieurs auteurs emploient la métaphore suivante pour décrire ce qu'ils considèrent être une caractéristique essentielle de la croyance: la croyance est gouvernée par la vérité. Cette métaphore est parfois employée parallèlement au dicton selon lequel « la croyance vise la vérité »<sup>11</sup>. Qu'est-ce que ces métaphores impliquent? Contrairement à d'autres états mentaux comme être en train d'imaginer  $p$ , la croyance est soumise à des contraintes épistémiques. Nous reviendrons sur la question de savoir si la vérité est *l'objectif* de la croyance, toutefois, l'idée selon laquelle la croyance est gouvernée par la vérité est une idée très utile pour distinguer la croyance d'autres états mentaux cognitifs. Par l'expression que la croyance est gouvernée par la vérité, on entend généralement que nos croyances sont contraintes de suivre ce que les données probantes indiquent. Nous ne pouvons pas nous forcer à croire ce que nous savons être faux, ce qui va à l'encontre des données probantes ou même croire quelque chose sans appui de la part de données probantes pertinentes. Je ne peux pas former spontanément la croyance qu'une voiture est stationnée devant la maison de ma cousine sans données probantes, même si on m'offrait une somme d'un million de dollars en échange d'acquiescer à l'instant cette croyance. Mis à part quelques cas très particuliers (comme le cas de l'hypnose, d'une maladie psychiatrique ou d'un traumatisme crânien provoquant, on ne sait comment, la formation d'une croyance) seule la découverte de données probantes provoque la formation d'une croyance dont la vérité du contenu propositionnel est soutenue par les données probantes en question. La croyance se distingue donc des autres états mentaux en vertu du fait qu'elle n'est pas sous le

---

<sup>11</sup> Williams, Bernard. (1973). « Deciding to Believe ». *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 136-137.

contrôle immédiat de l'agent qui la possède, mais se modifie uniquement lorsque l'agent entre en contact avec des données probantes qui concernent le contenu propositionnel de la croyance en question.

### 1.1.2 Raisons épistémiques et raisons pragmatiques:

Une distinction d'importance est à faire avant de lever les ambiguïtés initiales de ce projet de mémoire: celle permettant de séparer les raisons épistémiques des raisons pragmatiques. Supposons que je découvre que ce que mon médecin m'a prescrit contre mon stress n'est pas un véritable médicament, mais simplement une gélule de farine. Toutefois, via un effet placebo, ma croyance que la gélule est véritablement un médicament provoque chez moi une baisse de mon niveau de stress. Alors que je découvre que la gélule en question n'est pas un médicament (supposons, par exemple, que c'est mon propre médecin qui me l'annonce), je fais face à plusieurs raisons qui s'opposent quant au fait de conserver la croyance que la gélule que je prends est bel et bien un médicament. D'une part, je fais face à des raisons épistémiques (le médecin qui m'indique que ce n'est pas véritablement un médicament) qui me poussent à rejeter la croyance que la gélule que je consomme est un médicament. D'autre part, je fais également face à des raisons pragmatiques (comme le fait que posséder la croyance que la gélule est bel et bien un médicament a sur moi des effets bénéfiques) qui comptent en faveur du fait de conserver la croyance que la gélule est un médicament.

Distinguer clairement les types de raisons qui interviennent dans notre délibération doxastique nous permettra de mieux comprendre les enjeux de l'éthique de la croyance. Commençons par les raisons épistémiques. Une raison épistémique est quelque chose qui donne de la crédibilité à une proposition en indiquant que la proposition en question est *vraie*. Les raisons épistémiques sont donc toujours des données probantes. Mais qu'est-ce qui constitue une donnée probante? Vaguement, nous pourrions employer le même langage que Andrew Reisner<sup>12</sup> en avançant qu'une donnée probante est indicative de la vérité d'une proposition. Une donnée probante est donc soit une proposition vraie (ou un fait, puisque certains avanceront avec justesse

---

<sup>12</sup> Reisner, Andrew. (2009), « The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem », *Philosophical Studies* 145 (2). p. 260-261.

que c'est en vertu d'un fait qu'une proposition est vraie. En ce qui nous concerne, il n'importe pas de déterminer si les données probantes sont des propositions vraies ou des faits) qui indique la vérité d'une autre proposition. Mais qu'est-ce qui fait d'une donnée probante une raison épistémique en tant que telle? Suivant la position de Andrew Reisner, nous considérons que ce n'est pas en vertu d'une caractéristique spécifique à la donnée probante qu'elle devient une raison épistémique, mais bien plutôt en vertu de certaines relations qu'elle entretient avec autres choses, par exemple, une croyance et un agent. Une raison épistémique est toujours une raison *pour* le contenu propositionnel d'une croyance (en dévoilant que le contenu propositionnel en question est probablement vrai) et est toujours une raison *pour* un agent particulier (agent qui est en évaluation d'un contenu propositionnel appelé à devenir potentiellement un contenu de croyance). Définissons donc la notion de raison comme nécessitant les propriétés relationnelles suivantes:

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

Dans le cas qui nous intéresse, celui des raisons épistémiques, certaines précisions sont de mise.  $\phi$  est le fait de croire  $p$  et  $f$  est une donnée probante en faveur de la vérité de  $p$ . Il est à ajouter que les autres propriétés relationnelles sont également très importantes. En signalant que  $f$  est un fait pouvant être une raison épistémique pour S, au temps  $t$  et dans les circonstances  $c$ , nous insistons ici sur le fait que  $f$  n'est pas une raison pour tout le monde, à tout moment ou sous toute circonstance, de croire que  $p$ . Illustrons ce point à l'aide d'un exemple. À côté de moi se tient une tasse beige sur une table. Le fait qu'il y a une tasse beige sur la table dans mon champ de vision est une raison pour moi de croire que c'est le cas. Toutefois, le fait qu'il y ait une tasse sur la table n'est pas une raison pour tout le monde d'avoir cette croyance. C'est notamment le cas de mon voisin qui ne voit pas qu'il y a une tasse sur la table. N'ayant pas accès au fait en question, ce fait ne peut pas constituer *pour lui* une raison de croire qu'il y a une tasse sur la table (du moins, pas avant qu'il n'entre en contact avec cette information). Cette façon de caractériser les raisons épistémiques n'est pas sans controverse puisqu'elle suggère qu'il n'existe pas de distinction entre les raisons épistémiques qu'il y a pour S de croire que  $p$  et les raisons épistémiques que S *possède* de croire que  $p$ . Néanmoins, je trouve que cette façon de caractériser les raisons épistémiques plus sensible à la façon dont nous employons louanges et blâmes lorsque vient le temps d'évaluer la croyance d'autrui à l'aune de ce dont il est ignorant. Un autre

exemple: supposons que je fais de la recherche sur les émeraudes. Plus particulièrement, je suis intéressé par la couleur des émeraudes. Après avoir accumulé de nombreuses données, j'en viens à la croyance que la prochaine émeraude qui me tombera sous la main sera de couleur verte. Supposons cependant que les émeraudes que j'ai évaluées jusqu'à ce jour offraient également des indications très précises sur la taille de la prochaine émeraude. J'avais, sous les yeux, les données probantes pertinentes à la formation d'une croyance concernant la taille de la prochaine émeraude. Toutefois, puisque cette information n'a aucune importance pour moi, je n'y porte absolument pas attention, si bien en fait, que je ne la retiens pas en mémoire (de telle sorte qu'il ne pourrait même pas s'agir d'une croyance dispositionnelle ou d'une croyance implicite).<sup>13</sup> Une telle situation, où l'information n'est d'aucun intérêt pour moi de sorte que, conséquemment, je n'y porte pas attention, fait partie des circonstances qui empêchent un fait de devenir une raison épistémique pour moi. Bref, la circonstance *c* nécessaire pour que le fait *f* constitue pour moi une raison de croire une certaine proposition *p* est que je cherche à acquérir une croyance concernant *p*, que je sois en contact avec le fait *f* et que je réussisse à porter attention au fait *f* en question.

Il existe quelques raisons pour lesquelles il est avantageux et sensé de concevoir la notion de raison comme procédant de caractéristiques relationnelles. La principale est qu'en mettant l'emphase sur les spécifications nommées plus haut (qu'un fait constitue une raison *pour* un agent *S*, à propos d'une croyance  $\phi$  *spécifique*, à un temps *t* et *dans* certaines circonstances *c*) nous nous évitons le résultat absurde que des faits inconnus de certains agents constituent pour eux des raisons épistémiques de croire certaines propositions (et seraient donc potentiellement sujet à un blâme épistémique pour ne pas avoir cru des propositions en vertu de données probantes dont ils n'avaient aucunement conscience).

Qu'est-ce qui différencie une raison épistémique d'une raison pragmatique? La formulation (R) des raisons peut facilement être envisagée d'un point de vue pragmatique. Qu'est-ce qui fait donc la particularité d'une raison épistémique? Lorsque nous signalons que le fait *f* est une raison épistémique pour *S* de  $\phi$  (où ici, encore une fois,  $\phi$  renvoie au fait de croire une certaine proposition *p*), nous signalons que *f* indique la vérité de *p* à *S*. Toutefois, cette façon de parler de la notion de donnée probante peut être rendue plus claire par une description

---

<sup>13</sup> Je tire cet exemple, auquel nous reviendrons plus tard, de Adam Leite dans: Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 458.

probabiliste de la notion de raison épistémique. En nous inspirant du projet de Richard Fumerton,<sup>14</sup> nous dirons donc que  $f$  est une raison épistémique pour S de croire  $p$  si et seulement si  $\Pr(p / f) > \Pr(p / \sim f)$ . Exprimé autrement, la formule précédente avance que  $f$  est une raison épistémique pour S au sujet de la croyance  $p$  si et seulement si la probabilité que  $p$  soit vrai étant donné que  $f$  est plus grande que la probabilité que  $p$  soit vrai étant donné que non- $f$ . Il est à noter que cette notion de probabilité est, naturellement, une notion de probabilité subjective à l'agent S.

Les raisons pragmatiques sont, à partir d'une définition rigoureuse de la notion de raison épistémique, assez facile à définir. Tout fait  $f$  qui satisfait la description (R) mais qui échoue à donner plus de crédibilité à la vérité du contenu propositionnel  $p$  d'une croyance peut être considéré comme une raison pragmatique. Supposons qu'un excentrique millionnaire vous propose de vous offrir la somme d'un million de dollars si vous réussissez à acquérir la (fausse) croyance que Nostradamus est né en Suisse. La récompense est naturellement un fort incitatif à acquérir la croyance que Nostradamus est né en Suisse (de plus, puisque ce sujet est relativement de peu d'importance pour vous, il y a fort à parier que vous ne voyez pas de désavantage à avoir une croyance fautive sur ce sujet particulier). La récompense est donc une raison pour vous de croire que Nostradamus est né en Suisse. Pourtant, le fait qu'on vous offre un million de dollars pour acquérir cette croyance n'est indicatif de rien en ce qui concerne la vérité de la proposition « Nostradamus est né en Suisse. » Ainsi, votre fonction de probabilité subjective quant à la possibilité que  $p$  (où  $p$  est la proposition « Nostradamus est né en Suisse ») soit le cas en vertu du fait  $f$  (où  $f$  est le fait que vous acquerrez un million de dollars si vous croyez que  $p$ ) est identique à la fonction de probabilité subjective de  $p$  en vertu de non- $f$ . Nous pouvons donc constater que, même si la récompense d'un million de dollars est une raison d'acquérir la croyance que Nostradamus est né en Suisse, il ne s'agit pas d'une raison épistémique. Une raison pragmatique pour une croyance est donc toute raison de croire une certaine proposition qui échoue à satisfaire notre critère probabiliste de la raison épistémique. Malgré le potentiel sous-entendu qui pourrait être attribué à l'emploi du terme « pragmatique », j'aimerais souligner que, à l'instar des autres auteurs de la littérature, j'emploierai le terme « raisons pragmatiques » pour désigner à la fois les raisons prudentielles (c'est-à-dire les raisons qui font appel aux intérêts de l'agent, comme le fait d'acquérir un million de dollars est, somme toute, dans mon intérêt) mais également les raisons

---

<sup>14</sup> Fumerton, Richard. (2010), « Fencing Out Pragmatic Encroachment », *Philosophical Perspective* 24. p. 243-244.

morales (par exemple, lorsque la possession d'une certaine croyance possède une pertinence morale en vertu d'un certain contexte).

Quelques dernières précisions sont à faire. Premièrement, les propriétés relationnelles peuvent varier en fonction du type de raison auquel nous faisons face. À titre d'exemple, il pourrait être avancé que les raisons morales n'ont pas de propriétés relationnelles à des circonstances *c* (bref, que les devoirs moraux sont insensibles aux contextes). Deuxièmement, il peut arriver qu'il y ait convergence de plusieurs types de raisons pragmatiques en faveur du fait de croire une certaine proposition. Supposons qu'en plus de la récompense du millionnaire excentrique, un autre individu vous annonce qu'il fera exploser une bombe au centre-ville de Chicago si vous n'acquiescez pas la croyance que Nostradamus est né en Suisse. Il y a là une convergence des raisons prudentielles et morales pour acquiescer la croyance que Nostradamus est né en Suisse. Il peut même arriver qu'un certain fait *f* soit à la fois une raison épistémique de croire une certaine proposition *et* une raison morale ou prudentielle de croire ladite proposition. À titre d'exemple, la position de Clifford en est une selon laquelle il y a conjonction entre nos devoirs épistémiques et nos devoirs moraux. Les données probantes, selon Clifford, sont donc non seulement des raisons épistémiques de croire certaines choses, mais sont également, en vertu justement du fait qu'elles sont des raisons épistémiques, des raisons morales de croire certaines choses. Il peut aussi se faire qu'un fait soit à la fois une raison épistémique pour une proposition, mais également une raison pragmatique motivant un acte. Si je vois Pierre en train de se noyer, j'ai une raison épistémique de croire qu'il risque de mourir, mais également une raison extra épistémique de lui venir en aide. Nous emploierons donc le terme de « raison pragmatiques » pour désigner des raisons qui ne sont pas épistémiques, même si nous garderons en tête que même certaines raisons épistémiques peuvent également être des raisons prudentielles ou morales de croire certaines propositions.

### 1.1.3 Raisons de mauvais types et de bons types.

Il existe plusieurs autres façons de distinguer entre les raisons pragmatiques et les raisons épistémiques. Les auteurs qui présentent de telles distinctions le font généralement dans le cadre du débat entre les raisons du bon type et les raisons du mauvais type. Comme nous pouvons le

voir dans le cas de la distinction que j'ai suggérée entre raisons épistémiques et raisons pragmatiques, les raisons de posséder une certaine croyance peuvent varier dans l'air de famille qu'ils partagent. Ceci a amené plusieurs auteurs à considérer qu'il existe de bonnes raisons et des mauvaises raisons de posséder des croyances et que cette distinction peut être trouvée en identifiant à quel type de raisons une certaine raison appartient.

J'aimerais débiter par une distinction préparatoire. Beaucoup d'auteurs jugent qu'il faut distinguer entre les raisons de croire  $p$  et les raisons de désirer croire  $p$ . Si vous avez beaucoup de raisons de croire que  $p$ , alors croyez  $p$ . Si vous avez beaucoup de raisons de désirer croire que  $p$ , alors désirez croire que  $p$ . Les auteurs qui adoptent le vocabulaire des raisons du bon et du mauvais type laissent souvent sous-entendre que les raisons de vouloir croire que  $p$  ne peuvent pas constituer des raisons de croire que  $p$ . Ceci sous-entend que la distinction entre les raisons du bon et du mauvais type est si étanche qu'il est impossible qu'une raison du mauvais type puisse réellement être une raison de croire que  $p$ . Débutons par la distinction entre raisons du bon et du mauvais type présentée par Pamela Hieronymi. Selon Hieronymi, la distinction entre les raisons du bon type et les raisons du mauvais type peut être identifiée en fonction du genre de question auquel le fait d'évoquer une raison permet de répondre.<sup>15</sup> La pertinence d'employer cette distinction est qu'elle permet de mettre en lumière quelles sont les raisons qui constituent pour nous des motivations à accomplir certaines choses, à posséder certaines intentions ou qui réussissent à nous convaincre d'adopter certaines croyances. Une raison de bon type sera donc généralement une raison qui traite de l'objet de l'intention ou de la croyance alors qu'une raison de mauvais type va plutôt traiter de l'attitude dont le contenu de l'intention ou la croyance est l'objet. La distinction que Hieronymi fait des raisons du bon et du mauvais type s'effectue en vertu, comme nous l'avons dit, des questions auxquelles les raisons peuvent constituer des réponses. Prenons le cas de la croyance. Imaginons que l'on m'offre un million de dollars si j'ai la croyance que la Terre est plate. J'ai néanmoins observé plusieurs fois par le passé que les bateaux qui quittaient pour l'horizon semblaient disparaître dans la mer au loin et, parallèlement, les bateaux qui arrivaient au port apparaissaient à l'horizon en débutant par le mât. J'ai ici deux raisons me suggérant d'adopter chacune une croyance incompatible avec l'autre. Ces deux raisons aussi apparaissent être d'un type distinct (ce que nous avons proposé être une distinction entre les

---

<sup>15</sup> Hieronymi, Pamela (2006). « Controlling attitudes ». *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (1). p. 63.



raisons épistémiques et les raisons pragmatiques, mais que d'autres auteurs pourraient préférer appeler des raisons de types intrinsèques ou extrinsèques ou des raisons de formes ou de contenu). Hieronymi propose de marquer la distinction entre ces types de raisons à l'aide de questions. Par exemple, à la question « Est-ce que la Terre est plate? », seulement le fait que les bateaux semblent naviguer sur une sphère permet d'offrir des indices quant à la réponse à cette question. En contrepartie, à la question « Est-il avantageux pour moi de croire que la Terre est plate? », seul le montant promis d'un million de dollars permet d'offrir un élément de réponse à la question. On voit donc que les deux raisons que j'ai énoncées plus haut peuvent servir d'éléments de réponse à des questions différentes. Selon Hieronymi, la distinction entre les raisons du bon et du mauvais type peut être identifiée à la distinction entre les raisons de croire que quelque chose est vrai et les raisons de croire que quelque chose est désirable. Il est à noter qu'une raison du mauvais type concernant une certaine attitude ou croyance  $p$  peut être elle-même une raison du bon type pour la possession d'une attitude ou d'une croyance à propos de l'attitude ou croyance  $p$ . Bref, une raison du mauvais type pour une attitude ou une croyance de premier niveau peut être une raison du bon type pour une attitude ou une croyance de deuxième niveau. Dans l'exemple que je viens d'offrir le fait de recevoir un million de dollars pour croire que la Terre est plate est une raison du mauvais type en ce qui concerne ce que je devrais croire concernant la forme de la Terre. Néanmoins, cette même raison est une raison de bon type en ce qui a trait à la question de savoir quelles croyances je devrais désirer.

Naturellement, la question qui brûle les lèvres est la suivante: pourquoi est-ce que cette distinction devrait nous aider à déterminer quelles sont les *bonnes* et *mauvaises* raisons de croire? Pour l'instant, Hieronymi semble nous avoir offert un excellent outil méthodologique pour nous aider à déterminer si deux raisons font partie du même type en soulignant à quel niveau de question elles peuvent être des éléments de réponse. Toutefois, ceci n'indique pas en soi que les raisons qui répondent à la question « Est-ce que  $p$ ? » sont les seules bonnes raisons de posséder une certaine croyance. Malheureusement, Hieronymi n'est pas explicite sur les raisons pour lesquelles seules les raisons qui peuvent servir d'éléments de réponse à la question « Est-ce que  $p$ ? » devraient être les seules bonnes raisons en ce qui concerne le fait de croire que  $p$ . Il lui serait néanmoins tout à fait possible de défendre que le lien manquant que je viens de souligner puisse se trouver dans le pouvoir motivationnel de certains types de raisons. Reprenons le cas du paragraphe précédent. Je ne peux pas être convaincu que la Terre n'est pas plate par le simple fait

que je pourrais emporter un million de dollars si je le croyais. Toutefois, je peux tout à fait me mettre à croire que la Terre est ronde en vertu de la façon dont les navires apparaissent et disparaissent à l'horizon. Allant plus loin, si le fait d'empocher un million de dollars pour croire que la Terre est plate n'arrive pas à produire chez moi la croyance que la Terre est plate, ce fait peut avoir tout à fait un excellent pouvoir motivationnel chez moi pour le fait de désirer croire que la Terre est plate. La notion de raisons du bon et du mauvais type pourrait donc être comprise à l'aune du pouvoir motivationnel de certaines raisons plutôt que d'autres. Une bonne raison est simplement une raison qui est « convaincante » alors qu'une raison du mauvais type est une raison qui ne peut convaincre ou motiver celui qui la possède à former une certaine attitude. La distinction que propose Hieronymi nous permet de distinguer entre les raisons du bon et du mauvais type en ce sens qu'elle nous permet de mettre en relief quelles sont les raisons pour lesquelles nous pouvons former telle ou telle attitude.

Il est important de noter certaines nuances concernant l'utilisation du terme "motivationnel" dans le cadre du débat sur les raisons du bon et du mauvais type. Il existe une utilisation du terme motivationnel tout à fait légitime qui concerne les raisons du mauvais type. Revenons à l'exemple de la croyance que la Terre est plate. Le fait qu'on me promette un million de dollars si je crois que la Terre est plate ne peut pas me convaincre que la Terre est réellement plate. Toutefois, il existe un sens aux termes « motivationnel » et « convaincant » qui est tout à fait correct ici. En effet, le fait qu'on me promette cette somme peut me motiver indirectement à acquérir cette croyance. Je peux me mettre à lire de la littérature soutenant le fait que la Terre est plate et faire partie de la Société de la Terre plate en espérant que le contact répété avec ce genre de sources et d'individus finira par produire chez moi la croyance que la Terre est réellement plate. En ce sens, la raison du mauvais type est motivante et me convainc qu'il me faut acquérir la croyance que la Terre est plate. Naturellement, il ne s'agit pas de la même chose que ce que les auteurs entendent généralement par le fait d'attribuer aux raisons du bon type la caractéristique d'être motivant. Les raisons de bon type peuvent vous convaincre directement d'acquérir la croyance en question alors que les raisons du mauvais type peuvent seulement vous convaincre d'entreprendre des actions pour acquérir ladite croyance. Leur pouvoir motivationnel, pour ainsi dire, est indirect.

Le caractère motivant que certaines raisons possèdent sur d'autres est un élément de distinction souvent repris dans le cadre des débats sur l'éthique de la croyance. Je compte consacrer une très large section de mon dernier chapitre à cette distinction et au caractère normatif qui sied à chacun des types de raisons. Je compte donc laisser cette distinction telle que présentée à l'instant pour y revenir plus tard. En raison des connotations que comporte l'utilisation des termes « bon » et « mauvais » dans la catégorisation des raisons du bon et du mauvais type, je continuerai dans le reste de ce mémoire à employer les termes de raisons épistémiques et raisons pragmatiques. Ces termes, bien qu'ils puissent tout à fait être analysés de la même façon que le fait Hieronymi, sont plus neutres quant à la justesse de leur utilisation lorsqu'on traite de la normativité de la croyance. En attendant que nous traitions la portée du caractère motivationnel des raisons épistémiques dans l'espace normatif des raisons de croire, nous allons nous abstenir de présumer qu'il s'agit nécessairement de « bonnes » raisons de croire, contrairement aux raisons dites pragmatiques.

## 1.2 La thèse de l'incommensurabilité:

Nous en venons donc, après beaucoup de préparatifs, au point d'intérêt de ce mémoire: la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. Lors de la prochaine section, je présenterai la thèse de l'incommensurabilité telle qu'elle fut, de façon paradigmatique, présentée par Richard Feldman. J'envisagerai premièrement les arguments qui furent présentés pour défendre la plausibilité de cette thèse avant de porter un regard vers les arguments selon lesquels nous *pouvons* bel et bien envisager une commensurabilité des raisons de croire. Ceci permettra de dessiner l'horizon dans lequel nous évaluerons l'instrumentalisme de la croyance.

### 1.2.1 Arguments en faveur de la thèse de l'incommensurabilité:

Les philosophes reconnaissent généralement que nous avons plusieurs types de devoirs ou d'objectifs. Nous avons des devoirs moraux, des devoirs épistémiques et des devoirs instrumentaux (si j'ai l'intention d'obtenir X et que l'action Y est le meilleur moyen d'atteindre X, alors je devrais entreprendre Y). Suivant la multiplicité de ces devoirs, je peux aussi être

confronté à une multiplicité de raisons pour remplir ces divers types de devoirs. Si j'ai comme devoir de prévenir la mort d'autrui lorsque j'en ai le moyen, le fait qu'il y ait quelqu'un en train de se noyer devant moi est une raison pour moi d'entreprendre une séquence d'actions pour le sauver (par exemple, d'aller le secourir en bateau, à supposer qu'il y en ait un proche et que je sache comment naviguer). Si j'ai comme objectif de me rendre à l'université à l'heure pour un séminaire (un objectif qui ne s'inscrit ni dans les devoirs moraux, ni dans les devoirs épistémiques), alors le fait que le bus s'arrête à l'heure pour le séminaire à l'université est une raison pour moi de prendre ce bus. Naturellement, certains devoirs et certains objectifs peuvent entrer en conflit les uns avec les autres. Si j'ai aussi l'objectif de prendre tranquillement un café le jour de mon séminaire, je me retrouve devant plusieurs raisons conflictuelles (prendre le bus ou prendre un café). Dans ce genre de situation, il est tout à fait correct d'évaluer ce qui m'importe le plus entre ces objectifs.

Des raisons pour diverses actions peuvent entrer en conflit, comme nous l'avons vu. Le problème du trolley est un exemple très parlant du conflit des raisons morales. Le train, en marche, va percuter cinq travailleurs sur la route. Vous pouvez faire dévier le train de sa route vers une voie de service où il percutera un seul travailleur. Dans cette situation, le fait qu'il y ait cinq travailleurs qui seront percutés par le train s'il ne dévie pas de sa route est une raison pour vous (qui avez le contrôle sur le train) de faire dévier le train sur la voie de service. Mais le fait qu'un travailleur sera percuté si le train dévie vers la voie de service est une raison pour vous (qui avez le contrôle sur le train) de ne pas faire dévier le train sur la voie de service. Fort heureusement, les raisons ici sont commensurables. Nous pouvons les évaluer de pair: elles portent sur le même type de devoir, à savoir, les devoirs moraux. Dans cette situation, puisque nous avons comme devoir moral d'assurer la pérennité d'un maximum d'individu, la raison en faveur de faire dévier le train de sa voie principale supplante la raison en faveur de laisser le train poursuivre sa route.<sup>16</sup>

Mais revenons aux raisons de croire. Il peut arriver que nous ayons des raisons de croire qui soient d'ordre épistémique, des raisons de croire qui ne soient pas d'ordre épistémique et que ces deux types de raisons militent pour deux attitudes doxastiques incompatibles. Pour reprendre

---

<sup>16</sup> Naturellement, je simplifie le problème du trolley à une question strictement conséquentialiste. L'objectif n'est pas de résoudre ce dilemme, mais simplement de montrer qu'il est tout à fait possible de comparer des raisons conflictuelles qui portent sur le même type de devoir.

le cas du lieu de naissance de Nostradamus, imaginons que vous tombez sur une information crédible selon laquelle Nostradamus est né en France (peut-être avez ouvert un livre d'histoire portant sur cette figure historique). Vous avez ici une raison épistémique de croire que Nostradamus n'est pas né en Suisse. Pourtant, l'excentrique millionnaire vous offre toujours une superbe somme si vous acquérez la croyance que Nostradamus est né en Suisse. Il y a ici conflit entre les raisons épistémiques et les raisons non épistémiques de croire. Que faut-il croire, tout bien considéré? Certains auteurs, comme Richard Feldman, considèrent qu'il n'existe pas de réponse à une telle question. C'est la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. La thèse de l'incommensurabilité est la thèse selon laquelle nous ne pouvons pas déterminer des devoirs tout bien considéré où seraient pris en compte à la fois des devoirs épistémiques et des devoirs non-épistémiques. Pour reprendre les termes de Feldman,

« I know of no way to establish that the notion of *just plain ought* makes no sense. But I can give some partial defense to my view by noting that it would be a mistake to assume that there must be such a thing as "just plain ought" simply because there are various kinds of oughts. There needn't be anything meaningful about their combination. »<sup>17</sup>

Les conséquences de la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire sont multiples et profondes. Si la thèse de l'incommensurabilité est correcte, alors il n'existe pas de blâme qui peut être fait, en définitive, contre des individus en vertu de leurs croyances (à quelques exceptions près, par exemple, si un agent est à la fois blâmable d'un point de vue pragmatique et épistémique). Une croyance peut être épistémiquement blâmable, mais elle ne peut être blâmable *tout court*. De la même façon, un agent possédant une croyance qui aurait des conséquences morales désastreuses pourrait être blâmé d'un point de vue éthique, mais ne pourrait pas être blâmé tout court.

Les arguments en faveur de la thèse de l'incommensurabilité en éthique de la croyance ne sont pas si nombreux. La plupart des philosophes considèrent qu'il s'agit d'un défi à surmonter sur la notion des raisons de croire et qu'échouer à rencontrer ce défi mettrait à mal le projet d'une éthique de la croyance. L'argument principal que Feldman offre lui-même en défense de la thèse

---

<sup>17</sup> Feldman, Richard (2000). « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p 692.

de l'incommensurabilité est l'analogie du « firche ».<sup>18</sup> Supposons que nous essayons de comparer les concepts de force et de richesse afin de décrire des individus en fonction d'un assemblage de ces caractéristiques, à savoir, le fait d'être firche. Nous avons comme objectif de comparer divers individus en vertu de leur niveau de firchesse notamment A, qui est plus fort, avec B, qui est plus riche. Comment procéder? Pour Feldman, une telle entreprise revient à comparer des poires et des oranges. Ces concepts sont incommensurables et le fait que nous soyons capables de donner pour chacun d'eux des valeurs numériques (l'argent possédé en valeur de dollars canadiens et le nombre de grammes que l'on peut soulever) ne signifie en rien qu'ils sont commensurables. Il n'y a pas de manière de réduire l'une de ses valeurs numériques à l'autre sans faire ici un choix somme toute arbitraire qui pourrait avantager soit la notion de force soit la notion de richesse dans l'élaboration d'un concept de firche. La notion de *devoir tout court* est, selon Feldman, comme le concept de firche. Nous pouvons comparer des raisons épistémiques entre elles, et il en va de même pour les raisons morales, mais on voit mal comment une combinaison de ces raisons dans un alliage commun pourrait nous permettre de dénicher chez ces concepts une base de comparaison commune.

Il est à noter que le cas de « firche » n'est pas exactement un argument pour thèse de l'incommensurabilité. Au mieux s'agit-il d'un argument en faveur de l'idée que la multiplicité des sortes de devoirs n'implique pas qu'ils sont automatiquement commensurables. Dans le présent cas, donc, le cas de la « firchesse » n'est qu'une analogie au cas des croyances. Malheureusement, les analogies ne sont pas des arguments. Feldman a, au mieux, réussi à montrer que la thèse de l'incommensurabilité s'accordait avec certaines de nos intuitions. La thèse de l'incommensurabilité est plus un défi à relever, faute de quoi le projet d'une éthique de la croyance est largement mis en péril.

### 1.2.2 Arguments contre la thèse de l'incommensurabilité:

Dans les deux prochaines sections, nous envisagerons deux types d'arguments contre la thèse de l'incommensurabilité. Les premiers arguments, plus particulièrement ceux de Anthony

---

<sup>18</sup> « Strealth », en anglais, qui est la combinaison de « strenght » et « wealth ». Ici, « firche » est la combinaison de « force » et « riche ».

Booth, avancent que nous avons bel et bien des devoirs tout bien considéré de croire. Ils contreviennent donc à la thèse de l'incommensurabilité en avançant qu'il existe, en effet, des devoirs *tout court* de croire. La deuxième section porte sur la proposition de Andrew Reisner qui offre bel et bien une façon d'évaluer, dans le cadre d'une seule et même réflexion, des raisons épistémiques et des raisons extra épistémiques. Cette façon d'évaluer les types de raisons heurte également la thèse de l'incommensurabilité qui avance que les raisons de divers types ne sont pas commensurables. Comme nous le verrons, ces deux arguments se proposent de montrer en quoi la thèse de l'incommensurabilité est erronée sans néanmoins offrir d'explications sur comment les raisons pragmatiques et épistémiques pourraient être évaluées de pair. Au-delà de cette lacune, je soupçonne que ces deux arguments échouent selon leur propre terme à répondre à la thèse de Feldman. Nous les évaluerons néanmoins puisqu'ils permettent de mettre en relief la pertinence de l'instrumentalisme de la croyance, position sur laquelle nous nous pencherons au cours du prochain chapitre.

#### 1.2.2.1 Les arguments pour les devoirs tout bien considéré de croire:

Les deux arguments suivants sont ceux de Anthony Robert Booth. Ils cherchent à démontrer qu'il existe des devoirs tout bien considéré de croire. Sans plus attendre, voici son premier argument:<sup>19</sup>

- 1) S est justifié de croire que *p* si et seulement si S n'est pas blâmable de croire que *p*.
- 2) S n'est pas blâmable de croire que *p* si et seulement si S n'a pas manqué à un devoir tout bien considéré de croire que *p*.
- 3) Ainsi, S est justifié de croire que *p* si et seulement si S n'a pas manqué à un devoir tout bien considéré de croire que *p*.

La prémisse (1) semble aller de soi et, conséquemment, Booth n'en donne pas de défense très élaborée. La prémisse (2) est celle qui exige le plus d'élaboration. Toutefois, avant de s'y pencher, quelques mots sur les notions de raison *pro tanto* et de raison tout bien considéré.<sup>20</sup> Une

---

<sup>19</sup> Anthony Robert Booth (2012). « All things considered duties to believe ». *Synthese* 187 (2). pp. 509-517.

<sup>20</sup> On emploie parfois le terme « raisons concluantes » ou « raisons suffisantes » à la place de « raisons tout bien considéré ». Je retiens le dernier terme puisqu'il s'agit de celui employé par Booth dans le cadre de son argument.

raison *pro tanto* pour  $\phi$  est une raison en faveur de  $\phi$ . Cependant, il ne s'agit pas d'une raison absolument décisive de  $\phi$ -er. Une raison tout bien considéré pour  $\phi$ , en revanche, est une raison décisive pour  $\phi$ . Revenons donc à la prémisse (2) de l'argument de Booth. Comme nous le disions, elle semble exiger plus d'élaboration. En effet, un tenant de la thèse de l'incommensurabilité niera qu'il existe une telle chose que des devoirs tout bien considéré. Le nœud de l'argument, comme l'identifie Booth, est dans la défense de la deuxième prémisse. Booth défend donc sa deuxième prémisse de la façon suivante: nous ne sommes jamais blâmables de ne pas suivre une raison *pro tanto* pour  $\phi$ . La raison en est qu'il peut toujours se faire qu'une nouvelle raison  $q$  (contre le de  $\phi$ ) surgisse et supplante notre raison *pro tanto* pour  $\phi$ . Quelqu'un qui décide de ne pas  $\phi$ -er en dépit d'une raison *pro tanto* fait donc acte de réserve et ne peut pas être blâmé pour avoir agi imprudemment. Il peut, bien sûr, se faire qu'il n'existe aucune raison qui supplante notre raison  $p$  de  $\phi$ -er. Si tel est le cas, ne pas  $\phi$ -er devient alors un motif de blâme puisque  $p$  était une raison tout bien considéré de  $\phi$ -er. La question donc, de l'attribution d'un blâme revient donc à s'assurer qu'il n'existe pas de raison qui supplanterait la raison *pro tanto* de  $\phi$ -er. L'attribution du blâme n'est possible que lorsqu'un agent manque à ce qui est suggéré par un ensemble de raisons qui ne peut être supplanté par une nouvelle raison. Bref, l'attribution du blâme n'est possible que lorsqu'un agent manque à un devoir tout bien considéré. Booth donne l'exemple suivant: supposons que je me trouve dans un désert et que j'ai l'impression perceptuelle d'une oasis, je suis en droit de résister à cette raison *pro tanto* de croire qu'une oasis est devant moi puisqu'il pourrait se faire qu'il n'y ait pas réellement d'oasis devant moi. Je ne suis blâmable que s'il n'existe pas de raison de croire qu'il n'y a pas d'oasis, par exemple, s'il est réellement le cas qu'il y a une oasis devant moi. Toutefois, Booth reconnaît que nous pourrions considérer son critère de justification trop fort et propose que son argument puisse être modifié en ajoutant l'opérateur « de façon inexcusable » de la façon suivante:

- 1) S est justifié de croire que  $p$  si et seulement si S n'est pas blâmable de croire que  $p$ .
- 2) S n'est pas blâmable de croire que  $p$  si et seulement si S n'a pas manqué à un devoir tout bien considéré de croire que  $p$  \*de façon inexcusable\*.
- 3) Ainsi, S est justifié de croire que  $p$  si et seulement si S n'a pas manqué à un devoir tout bien considéré de croire que  $p$  \*de façon inexcusable\*.



La conclusion de cet argument est donc que, si nous sommes justifiés de croire certaines choses, alors il doit exister des raisons tout bien considéré de croire. Notre intuition étant très forte sur le fait qu'il existe des croyances justifiées et que nous puissions être blâmés pour nos croyances, alors il est tout à fait crédible d'avancer qu'il existe des devoirs tout bien considéré de croire.

Cet argument, néanmoins, apparaît assez faible contre la thèse de l'incommensurabilité. Premièrement, les exemples que Booth déploie pour avancer son argument ne mettent en scène que des raisons épistémiques, comme le cas de l'oasis. On voit mal comment devrait s'articuler la combinaison des raisons épistémiques avec des raisons extra épistémiques de croire. Toutefois, la plus grosse difficulté qui attend l'argument de Booth est qu'il semble difficile de savoir à quel moment il nous est réellement permis de blâmer soi-même ou autrui pour une croyance. Premièrement, l'expression « \*de façon inexcusable\* » dans la version modifiée semble dénaturer l'argument de Booth sur la notion de devoirs tout bien considéré. En effet, il semble qu'un individu pourrait tout à fait défendre une croyance qu'il acquiert sur la base de raisons *pro tanto* en énonçant qu'il a cru sur la base des meilleures données probantes qu'il possédait à ce moment-là. Puisqu'il est excusable de croire des choses sur la base de raisons *pro tanto*, un agent n'est donc pas blâmable s'il croit i) ce qui est exigé par son devoir tout bien considéré ou ii) ce qui est exigé par ses raisons *pro tanto* au moment *t*. L'ajout de l'expression « \*de façon inexcusable\* » dénature donc l'argument de Booth. Maintenant, sur la forme originale de l'argument, prenons ce passage de l'argument de Booth:

« Though it may turn out that there is no overriding duty and thus that we are blameworthy for failing to do whatever the *pro tanto* duty prescribed, we need to consider whether or not there are such overriding duties if we want to know whether or not to ascribe blame. »<sup>21</sup>

Nous pouvons tout à fait imaginer qu'il puisse se faire que nous ne sachions jamais s'il existe des devoirs qui supplantent nos devoirs *pro tanto*. Supposons que je suis la victime d'un malin génie qui me persuade que j'ai des mains en créant finement l'illusion que j'en ai. Regardant mes mains, je formule très naturellement la croyance que j'ai des mains. Naturellement, ma croyance que j'ai des mains est motivée par mon impression perceptuelle de mains, une raison *pro tanto* de croire

---

<sup>21</sup>*Ibid.* p. 511.

que j'ai des mains. Or, puisque le devoir tout bien considéré de croire serait de ne pas croire que j'ai des mains, je peux être l'objet de blâme pour ma croyance. Il semble un peu étrange que je puisse être blâmé pour l'existence de raisons de croire dont je ne peux avoir conscience. De la même façon, si je crois ce qui est indiqué par des raisons *pro tanto*, on ne pourra *savoir* que je mérite un blâme ou non que lorsque nous saurons si ma raison *pro tanto* était une raison tout bien considéré. Or, les scénarios sceptiques posent un certain problème à cette situation comme nous venons de le voir. De plus, puisqu'il s'agit de raisons tout bien considéré dont nous parlons ici, il faudrait que je sache, par exemple, qu'il n'existe pas de raisons morales contre la croyance suggérée par mon devoir *pro tanto*. Bref, on ne pourra savoir si je suis blâmable ou non que lorsque toutes les raisons morales pour ou contre ma croyance auront été prises en compte, ce qui peut être difficilement évaluable si on considère que l'acquisition d'une croyance peut avoir des conséquences morales très loin dans le futur.

Le deuxième argument de Booth avance que les devoirs épistémiques doivent être commensurables. L'argument procède comme suit:<sup>22</sup>

- 1) Il existe des raisons épistémiques de croire, mais également des raisons morales (et autres extra épistémiques) de croire.
- 2) Si 1), alors il peut exister des cas de conflit doxastique où les raisons morales et les raisons épistémiques divergent sur ce qu'il faut croire.
- 3) Il existe des conflits doxastiques. [de 1) et 2)]
- 4) S'il peut exister des conflits doxastiques entre les raisons morales et les raisons épistémiques, alors les devoirs épistémiques ne sont pas incommensurables.
- 5) Les devoirs épistémiques ne sont pas incommensurables. [de 3) et 4)]

Encore une fois, Booth identifie dans son argument une prémisse problématique à défendre, à savoir, le prémisses 4). Les premières prémisses devraient être suffisamment évidentes suite à des exemples comme le cas de la croyance sur le lieu de naissance de Nostradamus que j'ai précédemment présenté. Comment donc est-ce que Booth compte défendre la quatrième prémisses? Booth décide de présenter une réduction à l'absurde suivant l'argument suivant:

---

<sup>22</sup> Booth, Anthony Robert (2014). « Epistemic Ought is a Commensurable Ought ». *European Journal of Philosophy* 22 (4). p. 529.

- 6) Le devoir épistémique est incommensurable.
- 7) Si le devoir épistémique est incommensurable, alors il n'existe pas, en principe, de manière de décider si un agent devrait croire ce qui satisfait un devoir épistémique ou ce qui satisfait un devoir moral (par exemple).
- 8) S'il est impossible de décider si un agent devrait croire ce qui satisfait un devoir épistémique à l'opposé de la satisfaction d'un autre devoir, alors il n'existe pas de devoir épistémique.
- 9) Il n'existe pas de devoir épistémique.

De nouveau, la prémisse qui semble exiger une défense plus élaborée est la prémisse 8. Booth défend sa prémisse 8 de la façon suivante: ce qui est exigé de l'explication et de l'élaboration de nos concepts normatifs est qu'ils puissent fournir un guide pour l'action. Or, si nos concepts de devoirs épistémiques et de devoirs non-épistémiques sont incommensurables, alors ils ne peuvent pas remplir cette exigence que nous avons pour le projet normatif. Il faut donc, selon Booth, que le devoir épistémique puisse être commensurable.

Si cet argument de Booth est beaucoup plus fort que le précédent, il n'est pas clair que cette analyse du projet normatif soit tout à fait correcte. Par exemple, notre analyse du concept normatif de devoir épistémique pourrait être un guide pour l'action en tant que nous nous concentrons à ne comparer les raisons épistémiques qu'avec d'autres raisons épistémiques. Il n'est pas clair que le projet normatif est à jeter à la poubelle si l'analyse des concepts normatifs épistémiques échoue à offrir de guide pour l'action dans *toutes* les circonstances. Le projet normatif pourrait trouver sa pertinence dans la mise en place de guide lorsque nous comparons des devoirs ou des raisons de même type. Je laisse ici la question des finalités du projet normatif puisque l'espace me manquerait, me contentant de souligner que l'argument de Booth pour la commensurabilité des devoirs épistémiques, bien qu'il appelle à plus d'élaboration, n'est pas sans force.

#### 1.2.2.2 De la possibilité d'évaluer des raisons hétérogènes:

Si les arguments de Booth réussissent à montrer que les raisons épistémiques et pragmatiques doivent être commensurables dans l'évaluation d'une croyance, ils ne réussissent

pas à montrer comment un agent peut les comparer. Comme l'écrit Booth lui-même, « Unfortunately, I do not have an answer as to how exactly one can determine what one's all things considered duty is, but I take it this is a difficult task regardless of whether one thinks there are different kinds of pro tanto doxastic duties. »<sup>23</sup> La difficulté de comparer les raisons épistémiques et les raisons extra épistémiques rappelle la difficulté d'offrir une évaluation du concept de « firche ».

Comment donc évaluer les raisons épistémiques et les raisons extra épistémiques dans la délibération concernant ce que l'on devrait croire? Une option serait de suivre la proposition de Andrew Reisner en analysant les raisons pragmatiques et les raisons épistémiques avec des « fonctions de surclassement »<sup>24</sup>. L'idée des fonctions de surclassement est simplement qu'au lieu d'attribuer aux types de raisons des valeurs de comparaison qui permettrait de réduire les raisons épistémiques à des raisons pragmatiques d'une certaine force (ou vice versa), il faut considérer qu'un type de raison a toujours préséance (ou presque toujours) sur un autre type de raison dans l'évaluation d'une croyance. Pour développer sa position, Reisner ajoute une notion de degré à la caractérisation des raisons que nous avons précédemment présenté.

(R<sub>2</sub>) Le fait *f* est une raison pour S de croire *p* [au temps *t* sous certaines circonstances *c*] à un certain degré *d*.

L'addition de la notion de degré renvoie à l'idée que certaines raisons ont plus de poids que d'autres dans l'évaluation d'une croyance. Le fait que mon ami m'appelle pour me dire que ma voiture est en train de se faire remorquer est une raison d'un certain degré de croire que ma voiture est en train de se faire remorquer. Mais le fait que je sois présentement dans ma voiture stationnée est une raison d'un degré plus élevé de croire que ma voiture n'est pas en train de se faire remorquer (et que mon ami est en train de faire fausse route).

Maintenant, l'idée est simplement ceci: lorsqu'un agent évalue les raisons pour ou contre le fait de croire une certaine proposition, il peut évaluer les raisons épistémiques entre elles en fonction de leurs degrés. Il peut également évaluer entre elles les raisons pragmatiques pour entretenir une certaine croyance. Toutefois, lorsque les raisons épistémiques sont évaluées contre

---

<sup>23</sup> Anthony Robert Booth (2012). « All things considered duties to believe ». *Synthese* 187 (2). p. 515.

<sup>24</sup> « Defeating fonction » dans le texte original. Reisner, Andrew (2008). « Weighing pragmatic and evidential reasons for belief ». *Philosophical Studies* 138 (1). pp. 17-27.

des raisons pragmatiques, un type de raison surclasse automatiquement l'autre type de raison. Supposons que nous optons, comme le fait Reisner, pour une fonction de surclassement des raisons pragmatiques sur les raisons épistémiques. Dès que des raisons pragmatiques entrent en ligne de compte de notre évaluation (et atteignent un certain degré de force), le degré de force des raisons épistémiques tombe à zéro. Dans une telle situation, on s'en doute, les raisons pragmatiques prennent l'entier espace de réflexion quant à la question de savoir si l'on devrait croire *p* ou non. Toutefois, lorsqu'il n'y a pas de raisons pragmatiques qui entrent en compte de notre évaluation d'une croyance, les raisons épistémiques conservent alors leurs degrés de force habituels. Soulignons avec insistance que pour que les raisons pragmatiques surclassent les raisons épistémiques, elles doivent préalablement atteindre un certain degré de force. Supposons que la récompense que j'aurais pour entretenir une certaine croyance fautive est un morceau d'un sandwich aux œufs. Même si j'aime bien les sandwiches aux œufs, ce n'est pas une raison pragmatique avec un degré de force très élevé (même s'il en possède un). On pourrait exiger que les raisons épistémiques soient surclassées par les raisons pragmatiques qu'à partir du moment où le degré de force de ces raisons atteint un certain niveau.

Notons que cette méthode d'évaluation des raisons que propose Reisner permet effectivement de résoudre le défi lancé par la thèse de l'incommensurabilité. Nous pourrions même imaginer une construction du concept de « firche » avec de telles fonctions de surclassement. De plus, cette méthode d'évaluation des raisons semble tout à fait cadrer avec notre façon d'envisager la comparaison des raisons morales avec d'autres types de raisons: les raisons morales surclassent systématiquement les autres types de raisons qui ne sont évaluées que lorsque le degré de force des raisons morales est nul ou très faible. Toutefois, un problème surgit, qui occupera le reste de ce projet: à quel type de raison devrions-nous donner priorité? Reisner annonce que les raisons pragmatiques surclassent les raisons épistémiques, mais il n'y a aucune raison, a priori, de favoriser les raisons pragmatiques plutôt que les raisons épistémiques. En fait, un tenant de l'éthique énoncée par Clifford favoriserait certainement les raisons épistémiques sur les raisons pragmatiques. De plus, si d'aventure nous voulons instaurer un degré minimal que les raisons pragmatiques doivent atteindre avant de surclasser les raisons épistémiques, nous nous retrouvons immédiatement devant la difficulté de trouver un tel degré et de justifier l'adoption d'un tel degré plutôt qu'un autre.

Un deuxième problème avec la solution de Reisner est le suivant: pour Reisner, les raisons épistémiques sont toujours des raisons normatives de croire jusqu'à ce qu'elles soient déclassées par des raisons pragmatiques. Toutefois, il apparaît qu'il puisse tout à fait être le cas qu'un agent possède d'excellentes raisons épistémiques de croire  $p$ , aucune raison pragmatique de croire  $p$  ou de ne pas croire  $p$  et, néanmoins, que nous jugions qu'il n'est pas requis de sa part de croire que  $p$ . Par exemple, si un agent n'a aucun intérêt de se poser la question de si  $p$ . Imaginons que j'attends à l'entrée d'un bâtiment un ami. Chaque personne qui rentre dans le bâtiment est accompagnée d'un chien. J'ai d'excellentes raisons épistémiques de croire que la prochaine personne qui sortira du bâtiment sera accompagnée d'un chien. Néanmoins, puisque je n'ai aucun intérêt sur la question, je n'acquies pas cette croyance, me contentant de vaquer à mes occupations en attendant mon ami. Il est difficile de voir comment la solution des fonctions de surclassement permet de rendre compte de ces deux difficultés.

Ce genre de problèmes trouve néanmoins d'intéressantes avenues dans la thèse de l'instrumentalisme de la croyance, selon laquelle les croyances sont instrumentales aux intérêts de l'agent. C'est cette thèse, centrale à la question de la viabilité de la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire, que je présenterai et évaluerai dans les deux prochains chapitres de ce mémoire.

## Chapitre 2

### 2.1 L'instrumentalisme de la croyance:

Ce deuxième chapitre traitera largement de l'instrumentalisme de la croyance. J'évaluerai d'abord comment s'articule la vision instrumentaliste de la croyance en regard de la rationalité épistémique. J'explorerai ensuite comment l'instrumentalisme de la croyance offre d'intéressantes avenues pour la réfutation de la thèse de l'incommensurabilité. Dans les sections suivantes, j'examinerai les objections les plus communes à l'endroit de l'instrumentalisme de la croyance, à savoir, l'objection par la cible de la croyance et l'objection par la force catégorique des données probantes. Finalement, j'envisagerai d'éviter les précédentes objections en adoptant un instrumentalisme de la règle en ce qui concerne les croyances.

#### 2.1.1 Description de l'instrumentalisme de la croyance:

Comment comprendre la thèse de l'instrumentalisme de la croyance? Simplement présenté, l'instrumentalisme de la croyance avance que la rationalité d'une croyance se détermine en fonction des conséquences de la possession de ladite croyance eu égard aux objectifs de l'agent. En somme, les raisons de posséder une croyance sont déterminées par la question de savoir si la possession de cette croyance est avantageuse en ce qui a trait à la réalisation de nos objectifs. La croyance est, pour ainsi dire, instrumentale à la réalisation de nos objectifs. Maintenant, de quelle manière est-ce que cette notion d'objectif doit être comprise? Beaucoup d'auteurs emploient l'expression « objectifs cognitifs »<sup>25</sup> à la place pour désigner les objectifs liés à nos croyances. Généralement, cette expression est employée lorsque la rationalité épistémique est assimilée à la rationalité instrumentale (sujet sur lequel nous reviendrons dans un instant). L'expression objectif « cognitif » réfère le plus souvent à l'objectif d'acquérir des croyances vraies, d'acquérir des croyances justifiées ou d'acquérir des connaissances. Dans le cadre de ce

---

<sup>25</sup> J'opte ici pour employer l'expression « objectifs cognitifs » plutôt que l'expression « objectifs épistémiques » afin de pouvoir distinguer entre la satisfaction d'objectifs épistémiques (avoir des croyances vraies ou justifiées, par exemple) et la satisfaction d'objectifs pragmatiques (comme de ne pas posséder de croyances angoissantes) que peuvent réaliser nos croyances.

mémoire, j'emploierai le terme « objectif » seul afin d'élargir la portée des objectifs relativement auxquels notre recherche de croyance est instrumentalisée. Ceci étant maintenant spécifié, quels sont les objectifs que nous pouvons posséder eu égard à nos croyances?

Une première erreur serait de les assimiler à des objectifs qui excluraient l'atteinte de la vérité. Par exemple, un premier réflexe serait d'identifier nos objectifs cognitifs à des objectifs qui ne satisfont que nos intérêts pragmatiques (par exemple « ne pas posséder des croyances qui provoqueraient du stress » ou « posséder des croyances qui, via un sentiment de confiance, favoriseront des performances académiques ou sportives maximales »). Un agent peut tout à fait avoir comme objectif d'acquérir des croyances vraies. Même si je possède comme objectif de ne pas acquérir des croyances très angoissantes, je peux tout à fait considérer que certaines croyances, si vraies, valent la peine d'être possédées, et ce, même si elles causent un certain état de stress négligeable. À titre d'exemple, même si acquérir des croyances vraies sur les changements climatiques peut provoquer chez moi un certain stress et un certain inconfort, je peux tout de même considérer que, dans ce cas particulier, il est préférable d'avoir des croyances vraies sur ce sujet délicat, coûte à en ressentir un certain inconfort. De cette façon, mon objectif cognitif est de connaître la vérité, malgré les désavantages pragmatiques. La notion d'objectif cognitif doit donc être comprise en un sens très large où les objectifs cognitifs des agents varient entre les croyances vraies et les croyances utiles, selon les circonstances.

Cette façon de concevoir la croyance s'arrime d'une façon particulière à la rationalité épistémique. La rationalité épistémique est la rationalité exercée par un individu qui examine des données probantes et en acquiert une croyance appropriée. En somme, un agent respecte les contraintes de la rationalité épistémique lorsqu'il acquiert la croyance que  $p$  en vertu du fait qu'il découvre des données probantes suffisantes en faveur de  $p$ . Comment donc la rationalité épistémique s'arrime-t-elle à l'instrumentalité de la croyance? Pour un tenant de l'instrumentalisme de la croyance, il est généralement admis que l'arrimage de la rationalité épistémique à la rationalité instrumentale de la croyance revient à avancer que la rationalité épistémique n'est qu'une forme de rationalité instrumentale de la croyance. Un tenant de l'instrumentalisme de la croyance avancera soit qu'un agent ne fait usage de sa rationalité épistémique que lorsque ceci sert à satisfaire ses objectifs, soit qu'un agent ne devrait faire usage de sa rationalité épistémique que lorsque ceci lui permet de satisfaire ses objectifs. Rappelons-le,



la notion d'objectif ici employé est très large et peut aussi bien comprendre des objectifs épistémiques (comme celui de croire le vrai) que des objectifs pragmatiques.

#### 2.1.1.1. L'instrumentalisme de la croyance et la thèse de l'incommensurabilité:

Nous avons vu dans le chapitre précédent que certains arguments pouvaient être avancés contre la thèse de l'incommensurabilité. Parmi eux, le plus prometteur est de mettre en place un modèle de surclassement des raisons, tel que proposé par Reisner. Ce modèle, rappelons-le, propose que les raisons pragmatiques, à partir d'un certain niveau de force, surclassent systématiquement les raisons épistémiques dans le cadre d'une évaluation de ce qu'un agent devrait croire. En proposant un tel modèle, Reisner offre une façon dont nous pouvons faire des évaluations de nos raisons de posséder une certaine croyance qui combinent les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques. Toutefois, certaines difficultés surgissent pour ce modèle. Premièrement, Reisner avance que les raisons pragmatiques surclassent systématiquement les raisons épistémiques. Il est très loin d'être clair que c'est le cas. Nous pouvons tout à fait imaginer des situations où les avantages pragmatiques sont si faibles qu'ils ne valent pas le fait d'acquérir des croyances fausses. Dans l'exemple cité plus haut, il m'est préférable d'acquérir des croyances vraies sur le réchauffement climatique que de m'éviter un stress assez faible en acquérant des croyances fausses à ce sujet. Reisner anticipe cette possibilité et avance qu'il est possible d'ajuster le modèle de surclassement de manière à ce que les raisons pragmatiques ne surclassent les raisons épistémiques que lorsque les raisons pragmatiques atteignent un certain degré de force  $d$ . Naturellement, la difficulté qui surgit immédiatement est d'identifier quel est ce degré  $d$  pour chaque agent. Si le modèle de surclassement ne répond pas à cette question, d'intéressantes avenues peuvent être explorées au sein de l'instrumentalisme de la croyance.

L'instrumentalisme de la croyance est souvent envisagé comme une position incompatible avec la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. Dans un passage souvent cité, Thomas Kelly avance que

« However, if the instrumentalist conception of epistemic rationality turns out to be correct, then this would, I think, cast severe doubt upon the

Incommensurability Thesis. For if epistemic rationality *just is* instrumental rationality, then there need be no more incommensurability with respect to the ethics of belief than there is within the province of instrumental reason itself. »<sup>26</sup>

Maintenant, cette histoire comme quoi il n'y aurait pas plus d'incommensurabilité au sein de l'éthique de la croyance qu'il y en a dans le domaine de la rationalité instrumentale appelle à un peu plus d'explications. Si la rationalité épistémique est une forme de rationalité instrumentale, alors il y a lieu de penser que les raisons de posséder une certaine croyance se ramènent toujours aux objectifs cognitifs des agents. Si un agent a l'objectif cognitif d'acquérir des croyances vraies sur un certain sujet, alors les raisons épistémiques constitueront les raisons d'acquérir des croyances sur ledit sujet. L'instrumentalisme de la croyance, dans cette perspective, évite certains problèmes que l'on pouvait reprocher à la solution de Reisner. Par exemple, dans le cas des fonctions de surclassement, il n'est pas clair à partir de quand les raisons pragmatiques surclassent les raisons épistémiques. Au sein de l'instrumentalisme de la croyance, la réponse à cette question est assez évidente: un agent devrait acquérir la croyance suggérée par les raisons pragmatiques à partir du moment où ses objectifs non-épistémiques sont plus importants que ses objectifs épistémiques. Alors que les fonctions de surclassement de Reisner laissaient un flou quant au degré de force des raisons pragmatiques requis pour qu'elles surclassent les raisons pragmatiques, l'instrumentalisme de la croyance répond à cette question en invoquant les objectifs de l'agent.

### 2.1.2 Arguments en faveur de l'instrumentalisme de la croyance:

Plusieurs arguments peuvent être invoqués en faveur de l'instrumentalisme de la croyance. Thomas Kelly, qui s'oppose à cette thèse, concède néanmoins que « The instrumentalist conception is in many respects an attractive view. It possesses an undeniable intuitive plausibility; indeed, it can be presented in such a way as to seem almost trivially true. »<sup>27</sup> Au-delà des avantages que possède la thèse de l'instrumentalisme de la croyance sur plusieurs

---

<sup>26</sup> Kelly, Thomas. (2003). « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique ». *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). p. 619.

<sup>27</sup> Kelly, Thomas. (2007). « Evidence and Normativity: Reply to Leite ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 465.

autres débats en philosophie (le moindre qui nous concerne étant justement sa capacité à mettre en échec la thèse de l'incommensurabilité), plusieurs arguments indépendants peuvent être invoqués en sa faveur. Je présenterai le principal ici, afin simplement de souligner la plausibilité initiale de la thèse de l'instrumentalisme de la croyance. Cet argument porte sur le fait que nous ne semblons contraints d'acquérir des croyances que sur des sujets qui nous intéressent minimalement.

#### 2.1.2.1 L'argument par nos intérêts épistémiques:

Cet argument porte sur la façon dont nos devoirs épistémiques se modulent en vertu de nos objectifs épistémiques. Nous avons accès constamment à une quantité très large d'information nous permettant d'inférer une très large quantité de croyance sur des sujets qui nous semblent triviaux. Or, ce sont nos objectifs non-épistémiques qui déterminent sur lesquelles des données probantes je vais porter mon attention et former une croyance. Si je m'intéresse à une certaine information  $p$ , les autres informations qui me sont immédiatement accessibles et qui ne servent pas mes objectifs épistémiques ne provoqueront pas de croyance chez moi et personne ne viendra me reprocher de ne pas avoir formé de croyance sur la base de ces données probantes. Supposons, pour reprendre un exemple familier de Thomas Kelly,<sup>28</sup> que toutes les émeraudes que vous et moi avons observées jusqu'à maintenant sont vertes. N'avons-nous pas tous les deux des raisons de croire que toutes les émeraudes sont vertes, compte tenu des données probantes qui sont à notre disposition? Certains auteurs, tel Adam Leite, avancent que nous devrions acquérir une croyance en vertu de ces données uniquement si nous possédons l'objectif épistémique approprié. Imaginons que je n'ai aucun intérêt pour la couleur des émeraudes, m'occupant scrupuleusement d'examiner leur taille. Il semble que je n'ai pas d'obligation d'acquérir la croyance que la prochaine émeraude sera verte. De même, si j'attends à la porte d'un bâtiment, et que je remarque sans grand intérêt que tous les individus qui y entrent sont accompagnés d'un chien, il ne s'ensuit pas que je devrais posséder la croyance que le prochain visiteur sera lui-même accompagné d'un chien. Comme Leite le résume, « More generally, as I go through my day, I gain all sorts of evidence supporting all sorts of beliefs. But I don't form

---

<sup>28</sup> Kelly, Thomas. (2003). « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique ». *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). p. 621.

most of them, and it hardly seems plausible that I have any reason to do so, given that they are about matters of complete indifference to me. »<sup>29</sup> Il apparaît que les raisons pour lesquelles je devrais acquérir certaines croyances sont conditionnelles à la valeur informative qu'elles possèdent. Si je n'ai pas l'objectif d'acquérir une croyance vraie quant à la question de savoir si le prochain individu qui entrera dans le bâtiment sera accompagné d'un chien ou non, alors il semble que les données probantes indiquant ce fait ne constituent pas des raisons pour moi d'acquérir la croyance que le prochain individu qui entrera sera accompagné d'un chien.

Mais ne pourrions-nous pas répondre à cette objection de Leite en faisant intervenir ici certaines analyses de la croyance comme pouvant être une croyance dispositionnelle ou implicite, tel qu'envisagé à la section 1.1.1? Quelqu'un d'insatisfait avec la réponse de Leite pourrait avancer que nous n'avons peut-être pas l'obligation d'acquérir, suite au fait de voir chaque individu entrant dans le bâtiment être accompagné d'un chien, une croyance occurrente telle que « le prochain individu qui entrera dans ce bâtiment sera accompagné d'un chien ». Mais serait-il possible que nous devions acquérir une croyance dispositionnelle possédant ce même contenu propositionnel? Il semble que non. Une croyance dispositionnelle, rappelons-le, est une croyance qui est stockée dans la mémoire de l'agent, prête à devenir une croyance occurrente si l'agent en question a besoin de faire appel à elle. Dans le cas présent, la seule croyance que je pourrais avoir en mémoire, c'est la croyance que « tous les individus qui sont entrés dans le bâtiment étaient accompagnés de chiens. » Je n'ai jamais acquis la croyance (que je devrais avoir, selon certains auteurs comme Kelly) que « le prochain individu qui entrera dans le bâtiment sera accompagné d'un chien » et, conséquemment, je ne peux pas l'avoir déjà stockée en mémoire sous forme de croyance dispositionnelle. Maintenant, peut-être qu'il pourrait être exigé de nous d'avoir la croyance que « le prochain individu qui entrera dans le bâtiment sera accompagné d'un chien » sous forme de croyance implicite. Il semble que nous ne soyons certainement pas obligés d'avoir une croyance explicite sur la question de savoir si la prochaine personne qui entrera dans le bâtiment sera accompagnée ou non d'un chien. Toutefois, n'avons-nous pas recueilli les croyances nécessaires (à savoir, « que chaque individu qui est entré dans le bâtiment était accompagné d'un chien ») pour être capables d'inférer *rapidement* que le prochain individu à entrer dans le bâtiment sera accompagné d'un chien? Peut-être. Ceci dépend certainement du

---

<sup>29</sup> Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 458.

niveau d'attention qui est portée sur les données probantes. Si j'ai porté peu attention aux individus qui entraient dans le bâtiment, il est possible que cette information soit bien éloignée dans ma mémoire. Si bien, en fait, que seul un effort honnête et soutenu de ma part me permettrait de me rappeler le fait que chaque individu entrant dans le bâtiment était accompagné d'un chien. Dans une telle circonstance, il est clair que je ne peux pas *rapidement* dériver des croyances que je possède la croyance que « le prochain individu qui entrera dans le bâtiment sera accompagné d'un chien. »

## 2. 2. Quels sont nos objectifs en ce qui a trait aux croyances?

Un premier défi que rencontrent ceux qui abordent le débat de l'instrumentalisme de la croyance touche la question de déterminer quels sont nos objectifs et comment articuler cette notion d'objectif en ce qui a trait au fait que la formation de nos croyances ne semble pas immédiatement volontaire. Nous avons vu que nos croyances sont, sauf cas exceptionnels (comme des cas d'hypnose), directement causées par les données probantes. S'il est vrai que nous avons un certain contrôle sur comment nous menons notre façon d'accumuler des données probantes et vers quelles données probantes nous dirigeons notre attention, la force des données probantes sur notre formation de croyance est incontestable. Un tenant de la position instrumentaliste doit alors expliquer pourquoi les données probantes semblent avoir préséance sur les avantages pratiques d'avoir une certaine croyance. Dans la prochaine section, nous évaluerons quelques options disponibles au tenant de l'instrumentalisme de la croyance. Généralement, ces stratégies tournent toutes autour du fait de nous attribuer certains objectifs cognitifs, comme celui de croire le vrai. Si nous pouvions attribuer aux agents l'objectif cognitif de croire le vrai, nous serions capables d'expliquer la force des données probantes par le fait que suivre les données probantes permet généralement aux agents de satisfaire leur objectif cognitif.

### 2.2.1 La vérité comme cible de la croyance:

Une première option disponible à l'instrumentaliste de la croyance est d'avancer que viser la vérité est constitutif de la notion de croyance et que, conséquemment, un agent qui possède

une croyance possède indirectement l'objectif d'avoir des croyances vraies. Il est parfois avancé que ce qui fait le caractère « correct » d'une croyance est le fait que son contenu propositionnel soit vrai.<sup>30</sup> Dans les prochaines sections, nous évaluerons quelles sont les raisons pour lesquelles la vérité devrait être la cible de la croyance avant d'examiner quelles sont les raisons que nous avons de penser que le fait de posséder des croyances nous amène à posséder l'objectif de n'avoir que des croyances vraies.

Bien sûr, parler de la vérité comme *cible* de la croyance est une métaphore. Plusieurs interprétations de cet énoncé sont possibles. La plus commune est d'offrir une interprétation normative de cette expression en déclarant que les croyances correctes sont les croyances vraies.<sup>31</sup> À partir de là, plusieurs arguments peuvent être déployés en faveur de la notion de croyance correcte comme étant la croyance vraie. L'un des plus communs, et que je tâcherai de défendre dans les prochaines pages, est de soutenir que notre capacité de former des croyances a comme fonction principale de produire des croyances vraies. La croyance est, pour reprendre une analogie présente dans la littérature, comme un organe. De la même façon que le cœur a pour fonction de pomper le sang, de même notre capacité de former des croyances a pour objectif de produire des croyances vraies. Défendre l'idée que la croyance vise la vérité cherche à mettre en lumière le fait que la possession de croyance est intimement liée au fait de posséder une croyance vraie. Nous avons des croyances *pour* avoir des croyances vraies de la même façon que nous avons un cœur *pour* pomper du sang.

Plusieurs arguments peuvent être avancés en faveur de l'idée que la vérité est la cible de la croyance. Nous en présenterons trois en particulier. Le premier consiste à montrer que cette idée peut rendre compte du fait que nos croyances sont soumises à ce qu'indiquent les données probantes. Si elle permet d'expliquer ce fait, elle possèdera une plausibilité initiale. Deux autres arguments seront présentés en faveur de cette maxime, à savoir, l'argument de la psychologie évolutionniste et l'argument du principe de charité interprétatif. Le premier argument cherche à établir le lien entre la notion de croyance et la vérité en avançant qu'un tel lien est nécessaire dans le développement d'états mentaux pertinents conférant des avantages adaptatifs. Le deuxième argument en faveur de la vérité comme cible de la croyance fait appel au fait que le

---

<sup>30</sup> Thomson, Judith J. (2008). *Normativity*. Open Court. p. 110.

<sup>31</sup> Wedgwood, Ralph (2002). « The aim of belief ». *Philosophical Perspectives* 16. p. 267.

principe de charité davidsonien gouverne certains de nos concepts épistémiques, dont celui de croyance. Ce principe de charité avance qu'on attribue à autrui des croyances fidèles aux contraintes que nous acceptons nous-mêmes quant à la formation de nos propres croyances. Il s'en suit que, en vertu du fait que les contraintes sur nos propres croyances sont d'ordre épistémique, nous attribuons à autrui des croyances soumises à des contraintes épistémiques. Il s'ensuit naturellement qu'au sein d'une communauté, la façon dont les agents appréhendent les croyances des autres membres de la communauté est façonnée par l'idée que la croyance vise systématiquement la vérité. Nous y reviendrons sous peu.

#### 2.2.1.1 L'argument par la préséance des données probantes:

Ce débat sur la cible de la croyance touche parfois les questions qui entourent la relation entre la croyance, la vérité et, suivant cela, les données probantes. Plus particulièrement, cette maxime est mise en relation avec le fait que les croyances semblent soumises aux données probantes. Pourquoi est-ce que les raisons épistémiques semblent être la cause immédiate de l'acquisition d'une croyance plutôt que les raisons pragmatiques? Masahiro Yamada avance que le fait que nos croyances soient soumises aux données probantes est un fait qui donne crédence à l'idée que la vérité est la cible de la croyance. Yamada avance que la vérité de la maxime « la vérité est la cible de la croyance » permet d'expliquer pourquoi nos croyances ne sont pas sous notre contrôle volontaire immédiat. Dans son article *Taking Aim at the Truth*, Yamada avance qu'un agent ne forme une croyance que dans les conditions suivantes:

« S forms the belief that p only if S forms a propositional attitude that p such that the processes constituting the formation of the propositional attitude are responsive to what facilitates the formation of a propositional attitude whose content is true. »<sup>32</sup>

Cette position avance que nous formons des croyances uniquement en vertu d'un processus de formation de croyance qui est sensible à ce qui rend le contenu de la croyance vraie, à savoir, les faits indiqués par les données probantes. Notons, au passage, que cette proposition de Yamada

---

<sup>32</sup> Yamada, Masahiro. (2012). « Taking aim at the truth ». *Philosophical Studies* 157 (1). p. 58.

est trop forte. Si cette position était juste, nous devrions pouvoir acquérir des croyances provoquant des prophéties auto-réalisatrices sur la seule base du fait qu'elles peuvent provoquer, par elles-mêmes le fait d'avoir un contenu vrai. Nous pourrions imaginer une situation de prophétie auto-réalisatrice où le fait d'acquérir une certaine croyance  $p$  rend le contenu propositionnel de  $p$  vrai. Or, nous n'acquérons habituellement pas des croyances en vertu du fait que leur possession pourrait rendre leur contenu propositionnel vrai: nous acquérons des croyances en vertu d'un processus qui est sensible aux données probantes. Supposons alors que la position de Yamada exclut les cas inusités de prophéties auto-réalisatrices pour se concentrer sur les cas de données probantes. Nous acquérons des croyances uniquement en vertu d'un processus sensible à ce qui produit chez nous une attitude propositionnelle dont le contenu propositionnel est vrai (à savoir, les données probantes). Si la maxime « la cible de la croyance est la vérité » est vraie, nous sommes capables d'expliquer pourquoi nous ne pouvons former des croyances qu'au contact des données probantes. Si la vérité est la cible de la croyance, alors nous ne pouvons pas former des croyances sur la base de facteurs qui ne sont pas indicatifs de la vérité. Le fait, donc, que nous ne pouvons pas former de croyance sur la base d'autre chose que des données probantes (sauf cas étranges négligeables) serait indicatif du fait que la maxime « la vérité est la cible de la croyance » est vraie.

Cet argument n'est naturellement pas entièrement concluant. Yamada lui-même est très prudent sur la portée de cet argument. Son argument, avance-t-il, reste une inférence à la meilleure explication.<sup>33</sup> Le fait que nous ne pouvons pas former des croyances à volonté s'explique très bien si nous considérons que les croyances ont pour cible la vérité. Pour notre part, nous prendrons la valeur explicative de la maxime en ce qui concerne notre incapacité à produire des croyances à volonté comme une preuve de la plausibilité initiale du fait que la vérité est la cible de la croyance.<sup>34</sup>

#### 2.2.1.2 L'argument de la psychologie évolutionniste:

---

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>34</sup> Cette position est également partagée par Bernard Williams dans: Williams, Bernard. (1973). « Deciding to Believe ». *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 136-151.



Le second argument que j'aimerais avancer ici en faveur de l'idée selon laquelle la cible de la croyance est la vérité est le suivant. L'idée est d'essayer d'évaluer à quoi servent nos croyances dans une perspective de darwinisme philosophique et comment la notion de vérité vient s'articuler à cette fonction. Dans le cas du cœur, par exemple, sa fonction est de pomper du sang. Cette fonction a, bien évidemment, l'avantage de nous permettre de survivre et donc, de transmettre nos gènes. La fonction du cœur, en vertu de l'évolution, est de permettre la transmission des gènes en maintenant l'hôte de ces gènes en vie via le pompage du sang. Un argument similaire peut être avancé en ce qui concerne les croyances.<sup>35</sup> À quoi nous servent les croyances? Quelles sont leurs fonctions? Du moment qu'elles sont accompagnées d'états mentaux (tels que les désirs), nos croyances sont les états mentaux qui sont, la plupart du temps, la cause de nos intentions qui, elles, motivent nos actions. Naturellement, d'autres états mentaux, tels que l'acceptation, peuvent aussi causer des intentions. Mais de façon générale, nous menons des actions en fonction de nos croyances et sur le présupposé que nos croyances sont vraies. De façon générale, les croyances nous guident dans le quotidien et le fait de posséder un maximum de croyances vraies et un minimum de croyances fausses nous permet de mener à bien nos projets. Si vous avez des croyances vraies concernant la façon dont vous pouvez atteindre un certain objectif ou accomplir un projet, vos chances de succès sont bien plus élevées que si vous n'aviez pas ces croyances vraies. Ceci, bien sûr, n'est pas un hasard. Plusieurs auteurs considèrent que le rôle de nos croyances s'inscrit dans un développement évolutionniste de notre psychologie. Le fait de posséder des croyances nous permet de faire des choix et de répondre à notre environnement rapidement et de nous adapter rapidement à divers types de situations. Dans ces circonstances, il est clair qu'il est préférable d'avoir des croyances vraies afin de s'adapter le plus rapidement et le plus efficacement à aux circonstances changeantes. C'est en ce sens que nous pouvons dire que la vérité est la cible de la croyance: nos croyances remplissent leur fonction adaptative lorsqu'elles sont vraies. Cette fonction adaptative, bien sûr, ne se limite pas à notre capacité à nous adapter dans une perspective de transmission de nos gènes. La très vaste majorité de nos activités sont le fruit de l'interaction de plusieurs de nos états mentaux, tout particulièrement la croyance et dans cette perspective, la justesse de nos croyances est essentielle pour mener à bien nos activités et mener une vie pleine et satisfaisante.

---

<sup>35</sup> Cet argument est d'ailleurs avancé par Jerry Fodor dans son chapitre « Philosophical Darwinism ». Voir: Fodor, Jerry. (2000). *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. MIT Press.

Toutefois, il est possible qu'un individu ne s'intéresse qu'à acquérir des croyances et qu'il se soucie peu de leur valeur de vérité. Prenons le cas du pyrrhonien. Un pyrrhonien ne s'intéresse pas à la question de savoir si ses croyances sont justes ou non, la seule question qui importe est de posséder des croyances tout simplement. Le pyrrhonien va se laisser guider par ses impressions (ses croyances) au cours de sa vie. Pour un tenant du pyrrhonisme, il apparaît qu'il ne tient pas plus qu'il ne le faut au fait que ses croyances soient vraies. Pour lui, la fonction première de la croyance est de le guider au quotidien. Malheureusement, je ne pense pas que cette réponse soit adéquate. Il serait surprenant qu'il existe encore (s'il y en a jamais réellement eu) des individus qui considèrent que ce qui est important dans le cas des croyances n'est pas d'avoir des croyances vraies, mais seulement d'en avoir peu importe leur véracité. Supposons néanmoins que ce soit le cas. Le fait qu'un individu ne souhaite que posséder des croyances (et non pas des croyances vraies en particulier) ne signifie pas que ses croyances n'ont pas la vérité pour cible. Ses croyances sont toujours soumises au pouvoir des données probantes et c'est en vertu du fait que ses croyances ont pour fonction d'atteindre la vérité (et donc, sont généralement vraies) qu'elles sont d'aussi bons guides. Le pyrrhonien qui ne suit pas ce que lui indiquent les données probantes risque de tomber dans un puits (littéralement)<sup>36</sup>. Par analogie, le fait que je possède un cœur et qu'il ne m'importe pas s'il pompe du sang ou non n'affecte en rien le fait que la fonction du cœur est tout de même de pomper du sang. Que le pyrrhonien n'accorde pas d'importance à la question de savoir si ses croyances sont vraies ou non n'affecte pas le fait que la fonction de la croyance est de guider efficacement son détenteur dans le quotidien, ce qui requiert d'elle, le plus souvent, d'être une croyance vraie.

Certains auteurs avancent que la cible de la croyance est la justification ou la connaissance. Il est vrai que ces autres objectifs possibles possèdent les mêmes avantages que la croyance vraie en ce qui concerne notre capacité à nous adapter aux événements et accomplir nos projets au quotidien. Toutefois, plusieurs désavantages peuvent être présentés à la défaveur de ces notions. Prenons, pour débiter, la notion de connaissance. Supposons que la fonction des croyances est l'atteinte de connaissances. Est-ce que cette hypothèse permet de mieux mettre en relief un pouvoir adaptatif que notre précédente hypothèse sur l'évolution psychologique? Il m'apparaît que, dans le cadre de l'évolution psychologique, la cible de la croyance est encore et

---

<sup>36</sup> Voir: Diogène Laërce (2001). IX dans A.A. Long & D.N. Sedley. *Les philosophes hellénistiques I - Pyrrhon L'épicurisme*. trad. J. Brunschwig & P. Pellegrin. Flammarion. Paris. p. 37.

toujours la vérité et non pas la connaissance. La raison en est simplement que, même si la connaissance est certainement précieuse dans notre adaptation à l'environnement, elle s'acquiert bien moins souvent et bien moins aisément que des croyances vraies. Si notre adaptation à l'environnement devait dépendre de la connaissance, nous aurions bien moins souvent l'occasion de nous adapter aux changements dans notre environnement. Puisque la réussite de nos projets au quotidien ne requiert généralement que des croyances vraies, et puisque la fonction de la croyance est notamment de nous permettre de réussir nos projets, il s'ensuit qu'il n'y a pas de raison de privilégier la connaissance sur la vérité en tant que cible de la croyance. Au contraire, du simple fait que nous avons plus de croyances vraies que de connaissances, nous pouvons en déduire que les croyances vraies nous permettent de nous adapter plus souvent à l'environnement que le font les connaissances. Maintenant, qu'en est-il des croyances justifiées (épistémiquement)? Il est tout à fait possible que nous ayons autant, ou même plus de croyances justifiées que de croyances vraies (contrairement au cas de la connaissance, étant donné que toute connaissance est nécessairement une croyance vraie). Toutefois, toujours dans la perspective d'expliquer comment la fonction de la croyance peut être satisfaite, il apparaît que les croyances justifiées ne suffiront pas non plus. D'une part, il est généralement plus avantageux pour un agent qui désire accomplir une certaine action d'avoir des croyances vraies plutôt que des croyances justifiées, mais fausses. De plus, il ne faut pas perdre de vue la raison pour laquelle nous accordons de la valeur aux croyances justifiées: la valeur de la justification est que nous considérons que la justification a un lien avec la vérité.<sup>37</sup> Une croyance justifiée a plus de chance d'être une croyance vraie que fausse. L'idée même d'offrir des justifications (épistémiques) à la défense de nos croyances est d'offrir des arguments qui augmentent la plausibilité de nos croyances. Nous chérissons les croyances justifiées parce qu'elles sont généralement des croyances vraies. Si les croyances justifiées nous permettent de mener avec succès nos projets, c'est parce qu'elles sont généralement des croyances vraies. La cible de la croyance ne peut donc vraisemblablement pas être la justification puisque la valeur des croyances justifiées se trouve dans le fait qu'elles s'apparentent généralement à des croyances vraies. Il apparaît donc que, en tant que la fonction de la croyance est de nous permettre de nous adapter rapidement à notre environnement et de nous permettre de mener nos entreprises avec

---

<sup>37</sup> Cette position est notamment celle de Marian David. Voir: David, Marian. (2001) « Truth as the epistemic goal ». dans M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

succès, la cible de la croyance est la vérité en vertu du fait que ce sont les croyances vraies qui remplissent le mieux cette précédente fonction.

### 2.2.1.3 L'argument davidsonien en faveur de la constitution de la croyance par la vérité:

Un dernier argument que j'aimerais présenter en faveur de la thèse selon laquelle la vérité est la cible de la croyance est un argument avancé par Hamid Vahid. Cette position s'inspire largement de la notion d'interprétation radicale de Donald Davidson. Au sein du thème de l'interprétation radicale se présente le problème de l'interdépendance de la croyance et de la signification. Lorsqu'un individu énonce une proposition à un autre qui ne possède pas de connaissance préalable sur le langage employé, le second individu se retrouve avec le fait qu'il doit attribuer des significations aux termes énoncés et des états mentaux au locuteur en question. Le problème, naturellement, est que l'attribution d'un sens aux termes et l'attribution d'états mentaux au locuteur en question doivent se faire simultanément. Nous ne pouvons pas attribuer de signification précise aux énoncés d'un locuteur sans avoir une idée de ce que le locuteur croit et, inversement, nous ne pouvons pas avoir d'idée de ce que le locuteur croit sans savoir ce que ses énoncés signifient.

Chez Davidson, ce problème est résolu par le principe de charité interprétatif. Afin d'échapper au problème de l'interdépendance entre l'attribution de signification aux énoncés employés et l'identification des états mentaux du locuteur, Davidson avance que nous pouvons considérer que les croyances de l'interlocuteur sont, dans les cas les plus simples, essentiellement les mêmes que les nôtres. Puisque nous considérons que nos croyances sont majoritairement vraies, nous considérerons que les croyances de notre interlocuteur sont également vraies et ceci nous servira de guide afin d'interpréter les termes de notre interlocuteur. L'interdépendance entre la croyance et la signification nous permet alors d'employer nos croyances afin de découvrir le sens des termes employés par autrui. Pour employer un exemple commun de ce thème, imaginez que vous et un interlocuteur qui ne parle pas le même langage que vous êtes en présence d'un lapin. Votre interlocuteur, chaque fois qu'il est en présence d'un lapin, utilise un certain terme. En vertu du principe de charité, vous attribuez à votre interlocuteur un certain nombre de croyances vraies portant sur le lapin (comme la croyance « il y a un lapin ici »). En vertu de ses croyances

vraies (qui sont les mêmes que les vôtres), vous assignez le terme employé par le locuteur au concept de lapin. Par la suite, vous pourrez tester votre hypothèse quant à l'assignation du terme au concept de lapin lors des prochaines fois où vous serez en présence d'un lapin. Cette application du principe de charité, comme nous l'avons vu, revient à attribuer des croyances vraies à votre interlocuteur (les mêmes que celles que vous possédez) et vous sert alors de guide pour assigner un sens aux termes qu'il emploie. Notons que ce principe de charité n'est pas qu'un outil heuristique qui nous permet de nous engager dans des actes d'interprétation, c'est une contrainte qui gouverne notre conception de certains états mentaux, comme la croyance.

Ce principe de charité, comme l'analyse Vahid, est composé de deux autres principes: le principe de cohérence et le principe de correspondance.<sup>38</sup> Sans surprise, le premier principe est celui de supposer, dans l'interprétation charitable, que les croyances d'autrui sont cohérentes entre elles et consistantes. Le principe de correspondance, lui, nous invite à attribuer à notre interlocuteur les mêmes croyances que nous en ce qui a trait à notre environnement immédiat. Il y a correspondance entre les croyances qu'il possède sur le monde extérieur et les croyances que nous avons sur le monde extérieur (et plus particulièrement sur notre environnement immédiat). Il est essentiel ici de comprendre que le principe de charité, en attribuant à autrui des croyances que nous possédons nous-mêmes, revient à attribuer à autrui les croyances que nous considérons qu'il *devrait* avoir en vertu des données probantes que nous considérons qu'il devrait posséder et en vertu des contraintes de rationalité que nous considérons qu'il devrait respecter. Bref, le principe de charité, tel que l'analyse Vahid, nous mène à attribuer à autrui des croyances qui sont gouvernées par les mêmes contraintes de rationalité et la même sensibilité aux données probantes que celles qui gouvernent notre propre acquisition de croyance. Bref, nous attribuons à autrui un principe que Davidson attribuait à Carnap et Hempel, celui de l'exigence des données probantes totales des raisonnements inductifs:

« Carnap and Hempel have argued that there is a principle...[that] is a directive the rational man will accept. It is the *requirement of total evidence for inductive reasoning*: give your credence to the hypothesis supported by all available relevant evidence. »<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Vahid, Hamid (2010). « Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons ». *Synthese* 176 (3). p. 456.

<sup>39</sup> Davidson, Donald. (1970). *How is weakness of the will possible?* Oxford: Oxford University Press. p. 41.

Puisque ce principe de Carnap et Hempel est également employé lorsque nous attribuons à autrui des croyances via le principe de charité, nous supposons chez autrui des croyances qui sont guidées par une rationalité épistémique. C'est justement en vertu du fait que nous supposons qu'autrui est guidé par cette rationalité épistémique que nous lui attribuons une majorité de croyances vraies similaire ou identique aux nôtres (plus particulièrement en ce qui a trait à notre environnement immédiat). Vahid avance que, considérant la fonction du principe de charité, les agents ne devraient pas interpréter les croyances d'autrui comme divergeant des normes de la rationalité épistémique.<sup>40</sup> Puisque ce principe de charité davidsonien gouverne la notion de croyance non pas en un sens méthodologique (comme ce serait le cas chez Quine), mais en un sens réellement constitutif, il s'ensuit que les normes de la rationalité épistémique gouvernent la notion de croyance de telle sorte que nous ne pourrions concevoir la croyance comme ne visant pas le vrai. Vahid insiste sur ce point en déclarant:

« What the constitutive role of charity in the process of belief ascription then highlights is that, in so far as we attribute beliefs to people, we must assume that only a particular set of logical and epistemic norms, and not just any set of norms of rationality, regulate their doxastic behavior. (We may thus describe the principle of charity as the “constitutive principle of rationality for belief”.) »<sup>41</sup>

Vahid entend donc élucider la métaphore « la vérité est la cible de la croyance » comme étant le fait que nous attribuons à autrui des croyances qui visent la vérité, en vertu du fait que nous attribuons à autrui les mêmes contraintes imposées par les données probantes et les exigences de rationalité épistémique que celles qui nous sont imposées.

Il est à noter que cet argument en faveur de la métaphore « la vérité est la cible de la croyance » ne possède pas le même sens normatif que celui que revendiquait Wedgwood lorsque ce dernier avançait qu'une croyance correcte était une croyance vraie. Vahid lui-même critique Wedgwood en ce qui concerne le fait d'associer la notion de croyance correcte à celle de croyance vraie.<sup>42</sup> En effet, il peut être tout à fait approprié de croire une proposition fautive, tout particulièrement si ce sont des raisons épistémiques qui nous ont conduits à cela. Le sens

---

<sup>40</sup> Vahid, Hamid (2010). « Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons ». *Synthese* 176 (3). p. 457.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 457.

<sup>42</sup> Vahid, Hamid (2006). « Aiming at truth: Doxastic vs. epistemic goals ». *Philosophical Studies* 131 (2). p. 304-305.

normatif de l'argument davidsonien est donc différent de celui de Wedgwood. L'argument n'est pas que la vérité est la cible de la croyance est vertu du fait que les croyances correctes sont celles qui sont vraies (et que nous sommes, *prima facie*, invité à posséder des croyances correctes plutôt que des croyances incorrectes). L'argument est que la vérité est la cible de la croyance parce que nous ne pouvons pas interpréter les croyances d'autrui comme n'étant pas soumises aux contraintes de la rationalité épistémique (comme les nôtres). Toutefois, il est tout à fait pertinent de noter que les interprétations de la métaphore que proposent Vahid et Wedgwood reposent toutes deux sur des conceptions de la croyance qui lient normativement la croyance à l'atteinte de la vérité. Une conception instrumentaliste de la croyance doit donc rendre compte de ces arguments. Si les croyances sont instrumentales à nos intérêts, comment rendre compte de ce lien normatif entre la croyance et l'atteinte de la vérité?

### 2.2.2 Sur nos intérêts et sur l'objectif de la croyance:

Les précédentes sections devraient avoir suffi à établir la plausibilité initiale de l'idée que la vérité est réellement la cible de la croyance. La portée de cette métaphore peut être, comme je l'ai dit, un réel défi dont les tenants de l'instrumentalisme de la croyance doivent tenir compte. Si nous avons des devoirs quant au fait d'avoir des croyances vraies, l'instrumentalisme de la croyance est certainement en danger. L'instrumentalisme de la croyance avance que nos croyances doivent servir nos intérêts ou nos objectifs. Toutefois, même si nous avons souvent comme objectif de croire le vrai, il peut parfois arriver que nos intérêts soient mieux servis par le fait d'avoir des croyances fausses (ou injustifiées) lorsque des raisons pragmatiques s'avèrent être de suffisants incitatifs. Si nous *devons* avoir des croyances vraies, en vertu du fait que la vérité est la cible de la croyance, alors on voit mal comment nous pouvons accepter la thèse de l'instrumentalisme de la croyance. Les prochaines sections traiteront de comment nous pouvons concilier l'instrumentalisme de la croyance avec la métaphore de la vérité comme cible de la croyance (plutôt que d'essayer de renverser cette thèse).

Une première option serait de déclarer que nous avons *toujours* l'objectif de croire le vrai. En assignant aux agents un objectif très large, nous préservons la thèse de l'instrumentalisme de la croyance. En effet, assigner aux agents l'objectif large de croire le vrai pourrait possiblement

éviter les frictions entre les exigences normatives imposées par la métaphore que la vérité est la cible de la croyance et les exigences normatives hypothétiques liées au fait d'avancer que les croyances sont instrumentales à nos objectifs. Toutefois, cette façon de concilier la métaphore de la cible de la croyance et l'instrumentalisme ne fonctionnera pas et ce, pour plusieurs raisons.

Mon intuition personnelle est qu'il y a des limites au fait d'attribuer aux agents des objectifs très larges. Supposons, néanmoins, que nous pouvons assigner aux agents le constant objectif de croire le vrai. Nous pouvons tout à fait imaginer des situations où les objectifs personnels d'un agent entrent en conflit avec cet objectif large. Imaginons une situation où un agent acquiert une croyance vraie triviale au détriment de la réalisation d'un objectif personnel beaucoup plus important. Il semblerait étrange de lui attribuer quelconque succès dans cette circonstance. Prenons un exemple familier. Imaginons qu'un fou dangereux menace de faire exploser ma maison à moins que je n'acquière une croyance fautive (comme la croyance que la lune est faite de fromage, par exemple). Dans une telle situation, (étant donné que je tiens à ma maison) il est clair que j'ai l'objectif de sauver ma maison. Cet objectif entre en conflit avec celui de croire le vrai, que l'on m'attribue. Il semble clair que, prenant conscience du conflit entre ces deux objectifs, je délaisse l'objectif de croire le vrai. Il serait curieux que quelqu'un me déclare que je devrais tout de même croire le vrai puisque j'ai un objectif de croire le vrai (et ce, même s'il m'apparaît totalement secondaire à celui de sauver ma maison). Et si d'aventure, je ne crois quand même pas que la lune est faite de fromage, il serait douteux que je me réjouisse d'avoir rempli mon objectif de croire le vrai (ou d'avoir évité de croire le faux, dans le présent cas), au milieu des ruines de ma maison. Par analogie, si j'ai l'objectif de me trouver un milkshake, mais que l'atteinte de cet objectif ne peut être accomplie qu'en mettant gravement ma vie en péril, il est clair que j'ai une meilleure raison *tout bien considéré* de ne pas me mettre à la recherche d'un milkshake. Il semble somme toute assez contre-intuitif de m'attribuer tout de même l'objectif de trouver le milkshake si je sais que ceci me place en situation de danger. De la même façon, il semble assez contre-intuitif de m'attribuer, envers et contre tous, l'objectif de croire le vrai si j'ai des objectifs cruciaux qui entrent en opposition avec cet objectif.

Mais au-delà du caractère peu plausible du fait d'attribuer à tous les agents le constant objectif de croire le vrai, il est à noter que cette option est tout simplement décevante pour l'instrumentalisme de la croyance. La particularité de l'instrumentalisme de la croyance est qu'il



fait de la rationalité de la croyance une rationalité d'ordre hypothétique où les croyances que nous devons posséder varient en fonction de nos objectifs. Dans la perspective où nous attribuons aux agents le constant objectif de croire le vrai afin de répondre correctement à la métaphore de la cible de la croyance, alors il semble que les agents aient toujours des raisons de croire le vrai et, qu'en ce sens, un agent qui croit le vrai alors que ceci nuit à d'autres de ses objectifs, possède une croyance justifiée par ses devoirs hypothétiques. Ceci enlève tout intérêt à l'instrumentalisme de la croyance dans le cadre du débat sur l'incommensurabilité des raisons de croire. L'objectif de faire intervenir l'instrumentalisme de la croyance est de nous permettre de mettre en opposition des raisons épistémiques et des raisons pragmatiques. Si nous attribuons l'objectif constant de croire le vrai aux agents, alors nous nous retrouvons de nouveau dans la problématique où les agents, dans certaines situations, peuvent à la fois devoir posséder une croyance vraie (afin de satisfaire leur objectif constant de croire le vrai) et devoir posséder une croyance fausse (afin de satisfaire un objectif qui requiert d'eux de croire le faux). Or, l'attrait initial de l'instrumentalisme était de nous permettre d'identifier des devoirs tout bien considéré concernant nos croyances, pas simplement attribuer aux agents des objectifs conflictuels (chose que nous pouvons très bien faire sans l'instrumentalisme de la croyance). Attribuer le constant objectif de croire le vrai aux agents est donc non seulement contre-intuitif lorsque nous nous représentons des situations où un agent possède un objectif crucial qui requiert de lui d'acquérir une croyance fausse, mais attribuer à tous le constant objectif de croire le vrai heurte l'utilité de l'instrumentalisme de la croyance quant à la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. Une option, toutefois, est d'attribuer aux agents l'objectif d'avoir une majorité de croyances vraies. Nous reviendrons à cette option plus tard, sous la rubrique de l'instrumentalisme de la règle.

Une deuxième option à laquelle le tenant de l'instrumentalisme de la croyance peut faire appel est de nier la force normative de la métaphore de la cible de la croyance. C'est une chose de réussir à élucider la métaphore de la cible de la croyance en identifiant la fonction de la croyance et la fonction de la vérité dans notre conception de la croyance, c'en est une autre de trouver une force normative liant vérité et croyance. Ce n'est pas parce nous avons réussi à expliquer quelle est la fonction de la croyance que nous avons systématiquement le devoir de posséder des croyances qui remplissent cet objectif. Prenons le cas de l'argument par la psychologie évolutionnaire. Selon cet argument, la cible de la croyance est la vérité puisque ceci nous permet

de bien mener nos activités dans le quotidien. Cet argument, même s'il permet d'élucider la métaphore, ne nous force pas à posséder constamment l'objectif de croire le vrai. Il peut arriver qu'occasionnellement, nos activités, nos intérêts et nos objectifs soient mieux servis par le fait de posséder une croyance fausse. Faisons une analogie avec la santé. Le fait que la fonction du cœur soit de pomper le sang n'implique pas que chaque individu qui possède un cœur possède constamment l'objectif d'avoir un cœur qui pompe le sang. Le bon fonctionnement des organes nous permet de nous maintenir en vie, d'accomplir nos objectifs, de bien mener nos activités et de survivre dans un environnement changeant. Toutefois, il peut arriver que posséder la santé puisse nuire à ces objectifs. Bref, le fait que la fonction habituelle d'un objet ou d'une capacité que nous possédions soit *p* n'implique pas que la simple possession de cet objet ou cette capacité nous transmet l'objectif d'avoir un objet ou une capacité qui pourra accomplir *p* en toute circonstance. Cette prise de conscience était déjà présente au sein de l'éthique stoïcienne. Comme nous le relate Sextus Empiricus dans *Contre les professeurs*:

« Ariston de Chios disait que la santé et toute chose de ce genre n'est pas un indifférent préféré. Car le fait de dire qu'elle est un indifférent préféré revient à estimer qu'elle est un bien [...] Si, en effet, il fallait à des gens bien portants de servir un tyran, et pour cela perdre la vie, alors que les malades seraient dispensés de cette servitude et échapperaient par là-même à la mort, le sage, dans une occasion de ce genre, choisirait bien plutôt d'être malade que d'être bien portant. »<sup>43</sup>

Venons-en à l'explication davidsonienne de la métaphore de la cible de la croyance. Encore une fois, l'explication davidsonienne du lien entre la vérité et la croyance ne nous force pas à attribuer à autrui l'objectif *constant* de posséder des croyances vraies. S'il est vrai que nous interprétons autrui comme étant également soumis à la même rationalité épistémique que nous en ce qui concerne les croyances, ceci n'implique pas qu'autrui doit *toujours* posséder l'objectif de croire le vrai. Une option est ici offerte aux tenants de l'instrumentalisme de la croyance pour concilier leur position et le principe de charité. Avant de l'aborder, il est crucial de comprendre que la plupart des objectifs pragmatiques que peut posséder un agent à l'endroit de ses croyances

---

<sup>43</sup> Sextus Empiricus. (2001). *Contre les professeurs VII* dans A.A. Long & D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques II - Les Stoïciens*. trad. J. Brunschwig & P. Pellegrin. Flammarion. Paris. p. 419-420.

reposent sur le fait même que nous considérons que la vaste majorité de nos croyances sont vraies. Prenons un cas fictif, mais réaliste. Imaginons qu'un agent est sous traitement médical. Son traitement médical a plus de chance de succès s'il possède la croyance que son traitement va être un succès (imaginons que ceci est dû au fait que la possession d'une telle croyance diminuerait son niveau de stress). Les bénéfices que cet agent retirerait de la possession d'une telle croyance sont intimement liés au fait que nous considérons que nos croyances sont vraies. C'est en vertu du fait que l'agent considère que le contenu de sa croyance est vrai (à savoir, que son traitement médical sera un succès) qu'il ne s'inquiète plus de l'issue de son traitement, conduisant alors à une diminution de son niveau de stress. Si nous mettons de côté les cas tout simplement bizarroïdes où un fou dangereux menace de faire exploser votre maison si vous n'acquiescez pas une croyance fautive ou qu'un excentrique millionnaire vous propose de vous offrir une somme faramineuse si vous formez une croyance fautive, les cas réels où un agent à des avantages pragmatiques d'acquiescer des croyances fautes sont souvent des situations de performance où le fait de posséder telle ou telle croyance modifie le comportement (ou le niveau de stress) de l'agent. Il faut bien comprendre que les avantages pragmatiques que nous pouvons tirer de nos croyances proviennent du fait que nos attentes sur des événements futurs sont modifiées par nos croyances. Le fait d'avoir majoritairement des croyances vraies est donc un élément nécessaire de l'obtention d'avantages pragmatiques de la part de nos croyances puisque c'est en vertu de ce fait que nous accordons confiance à nos croyances et pouvons dès lors récolter les avantages pragmatiques de ces dernières.

Revenons donc à l'explication davidsonienne de la métaphore de la cible de la croyance. J'ai avancé qu'il y a une façon dont l'instrumentaliste pourrait maintenir sa position tout en acceptant que nous sommes appelés à respecter les contraintes du principe de charité. En effet, l'instrumentaliste pourrait avancer que nous pouvons respecter les contraintes du principe de charité en stipulant qu'autrui respecte *généralement* les mêmes contraintes de rationalité épistémique que nous. Ceci ouvre la possibilité qu'autrui puisse occasionnellement posséder des croyances, injustifiées ou fautes, dont il pourrait retirer des bénéfices pragmatiques. Si, comme nous l'avons dit, un agent ne peut acquiescer des bénéfices pragmatiques de ses croyances que s'il considère que la vaste majorité de ses croyances sont vraies (et donc qu'il est normalement soumis aux contraintes de la rationalité épistémique), alors il est raisonnable de penser qu'autrui possède généralement des croyances qui ont été le résultat de raisons épistémiques. Si tel est le

cas, finalement, nous pouvons supposer que les croyances d'autrui sont généralement vraies. Cette façon d'arrimer la position de Davidson reprise par Vahid à l'instrumentalisme de la croyance m'apparaît d'ailleurs en parfaite continuité avec la position de Davidson lui-même. Au sein de l'interprétation radicale, il n'a jamais été question de supposer que *toutes* les croyances d'autrui soient vraies, seulement une *majorité* d'entre elles. Considérant d'ailleurs que, comme nous l'avons dit, les avantages pragmatiques que nous pouvons tirer des croyances fausses dépendent justement du fait que nous ayons une majorité de croyances vraies, cette façon de concilier l'instrumentalisme de la croyance et le principe de charité est tout à fait cohérente avec ce qui a été dit précédemment.

Les dernières sections devraient suffire à nous convaincre que l'explication de la métaphore de la cible de la croyance ne nous force pas à attribuer à tous les agents le constant objectif de croire le vrai. L'argument selon lequel nous avons universellement l'objectif de croire le vrai en vertu du fait que la vérité est la cible de la croyance semble donc échouer. L'instrumentalisme de la croyance, tel qu'il nous apparaît pertinent dans le cadre du débat sur la thèse de l'incommensurabilité, semble néanmoins encore debout. Ceci étant dit, nous nous tournerons vers d'autres arguments plus intéressants à l'encontre de l'instrumentalisme.

### 2.2.3 Sur nos objectifs cognitifs et sur la préséance des raisons épistémiques

D'autres arguments contre l'instrumentalisme peuvent être invoqués en attaquant directement le caractère instrumental de la rationalité épistémique. L'objectif de telles objections est de démontrer que notre rationalité épistémique n'est pas une rationalité instrumentale. Si ces objections réussissent à établir ce point, alors l'instrumentalisme de la croyance échouera à nous offrir une explication de comment nous pouvons envisager la comparaison entre raisons épistémiques et raisons pragmatiques de croire. En effet, si nous avons des raisons épistémiques de croire certaines propositions indépendamment de nos objectifs, alors nous risquons de nous retrouver de nouveau face à des situations où des raisons épistémiques nous conduisent à adopter une certaine croyance et les raisons pragmatiques nous invitent à en adopter une autre et ce, sans qu'il y ait possibilité de concilier les deux types de raisons. La thèse qui semble la plus prometteuse contre la thèse de l'incommensurabilité serait donc indéfendable. Mais venons-en à

l'objection contre le caractère instrumental de la rationalité épistémique. L'argument généralement considéré comme le plus efficace contre l'instrumentalisme de la croyance provient de Thomas Kelly et de son exemple du film gâché. Sans plus attendre, voici son contre-exemple. Je retranscris l'ensemble du passage qui, bien qu'un peu long, est très instructif sur la portée de son exemple.

« Not only are there (many) subjects with respect to which I have no preference for having true beliefs, there are also subjects with respect to which I would prefer to have no beliefs at all to having true beliefs. Thus, I tend to see newly-released movies after many of my friends. During the interval of time which is bounded on one side by my friends' viewing of the movie and bounded on the other side by my viewing the movie, I often make a conscious, deliberate effort to avoid finding out how the movie ends—since doing so might very well interfere with my enjoyment when I do see it.(When conversations about the movie begin in my presence, I either excuse myself or, reminding the discussants that I have yet to see the movie, implore them not to “give away” the ending, and so on.) That is, I quite deliberately take steps to avoid acquiring information about the movie. Sometimes these efforts are successful, sometimes they are not. When they are unsuccessful—as when someone inconsiderately blurts out the ending in my presence—it does not follow that I have no epistemic reasons to believe the propositions which he asserts. Indeed, with respect to the question of which epistemic reasons I possess, there is no difference between this case and a case in which I *ask* the individual to tell me the ending because I *do* have some goal which would be better achieved by my believing the relevant truths. The fact that in the one case I do have a goal which is better achieved by my believing the relevant truths, but in the other I have no such goal—indeed, I have goals which would be hindered or frustrated by my believing these truths—makes no difference to my epistemic reasons. »<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Kelly, Thomas. (2003). « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique ». *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). p. 626.

Quelle est la portée de cet exemple de Kelly? Premièrement, cet exemple illustre tout à fait que les données probantes, lorsque nous en prenons conscience, ont une force sur nous et nous contraignent à acquérir certaines croyances. Deuxièmement, cet exemple semble indiquer que nos raisons épistémiques peuvent être indépendantes de nos objectifs. Ce qu'il faut déterminer ici est si nous devrions (en un sens normatif) posséder des croyances qui nous permettent d'atteindre nos objectifs (que ces objectifs soient l'atteinte de la vérité ou non). L'exemple de Kelly tend à montrer que les raisons épistémiques sont des raisons pour nous de croire indépendamment des objectifs que nous possédons. Si nous ne pouvons pas déterminer ce que nous devons croire sur la base de nos objectifs (comme le voudrait l'instrumentalisme), alors il n'est pas clair en vertu de quoi nous devrions accorder priorité aux raisons pragmatiques ou épistémiques dans le cadre de la délibération concernant ce que nous devons croire. L'exemple de Kelly nous présente donc un parfait exemple où, d'un côté, les raisons pragmatiques (la satisfaction d'un objectif qui n'est pas l'atteinte de la vérité) de croire nous pousse à adopter une croyance (ou, dans ce cas-ci, à ne pas adopter une certaine croyance) et, de l'autre côté, des raisons épistémiques nous conduisent à adopter une croyance incompatible avec celle suggérée par les raisons pragmatiques. Le fait que nous n'arrivons pas à attribuer de blâme à celui qui forme une croyance sur la base des raisons épistémiques semble indiquer que la force normative des raisons épistémiques est indépendante de nos objectifs.

Il existe plusieurs façons dont nous pouvons essayer de résister à l'argument de Kelly. Une première option, sur laquelle nous reviendrons plus tard, est de tout simplement abandonner l'instrumentalisme de la croyance. Rappelons que nous cherchons seulement ici à réfuter la thèse de l'incommensurabilité. Si nous devions découvrir, par exemple, que nous avons un devoir catégorique de croire ce qu'indiquent les données probantes, nous pourrions tout de même réfuter la thèse de l'incommensurabilité. La fonction de surclassement, telle que décrite par Reisner, serait simplement telle que les raisons épistémiques surclasseraient systématiquement les raisons pragmatiques de croire (plutôt que le contraire). Au premier regard, notons que cette avenue ne semble pas particulièrement prometteuse. Si, par un puissant acte de déni, vous réussissiez à ignorer ce qu'indiquent les données probantes, vous préservant de former la croyance correcte que le film termine de telle ou telle façon, il semble que vous ne seriez pas blâmable non plus. Fort heureusement pour nous, nous ne sommes pas obligés d'abandonner immédiatement l'instrumentalisme de la croyance.

Une deuxième option, sur laquelle nous reviendrons également plus tard, est tout simplement de prendre le contrepied de l'exemple de Kelly en avançant que l'individu qui acquiert des données probantes en ce qui concerne le film n'a pas de raisons *normatives* pour l'acquisition de la croyance que le film se termine de telle ou telle façon. Le défi d'un tenant de cette option sera de réussir à faire la distinction entre raisons normatives et raisons non normatives et, suivant cela, réussir à montrer que les raisons épistémiques déployées dans l'exemple de Kelly ne sont pas des raisons normatives. Ce projet n'est pas sans espoir: nous pouvons d'ores et déjà être capables de distinguer entre des raisons normatives et des raisons explicatives qui ne sont pas normatives. L'objectif d'un tel argument sera alors d'assimiler les raisons épistémiques à des raisons explicatives dans le cadre de situations où l'agent ne possède pas l'objectif d'avoir une croyance vraie concernant un sujet particulier.

#### 2.2.3.1 L'instrumentalisme de la règle

Avant d'aborder le chapitre consacré à la normativité des raisons épistémiques, j'aimerais aborder une dernière option qui est offerte au tenant de l'instrumentalisme de la règle et qui ne requiert pas d'abandonner notre intuition quant à la force normative des raisons épistémiques présentées dans l'exemple de Kelly. Cette solution, un favori de plusieurs auteurs (dont Kelly lui-même),<sup>45</sup> est l'instrumentalisme de la règle quant aux croyances. Cette option fut initialement proposée par Adam Leite en réponse à l'exemple du film gâché de Kelly et se veut analogue à l'utilitarisme de la règle.

L'utilitarisme de la règle nous convie à accepter un système de règles en vertu desquelles la maximisation du bien-être est généralement atteinte. Il se peut que l'application de ces règles nous mène parfois à des situations où la maximisation du bien-être général n'est pas atteinte. Toutefois, de façon générale, accepter ces règles conduit à de bons résultats quant à la maximisation du bien-être. Si un individu a pour objectif (supposons pendant un instant que maximiser le bien-être est un devoir hypothétique chez un agent plutôt qu'un devoir catégorique)

---

<sup>45</sup> Voir: Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). pp. 456-464.

Kelly, Thomas. (2007). « Evidence and Normativity: Reply to Leite ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). pp. 465-474.

de maximiser le bien-être, alors il applique des règles qui lui permettent de satisfaire cet objectif la plupart du temps. Une conception analogue à l'utilitarisme de la règle quant aux raisons de croire serait d'attribuer aux individus l'objectif récurrent de croire le vrai et d'avancer que les individus adoptent un système de normes leur permettant d'atteindre généralement cet objectif. Bref, en adoptant un ensemble de normes - des normes de rationalité épistémique où un agent acquiert des croyances en vertu de ses raisons épistémiques -, un agent satisfait un objectif récurrent qu'il possède, à savoir, croire le vrai.

Cette réponse n'est pas sans intérêt. D'une part, il est clair que nous avons généralement l'objectif de croire le vrai. La métaphore de la cible de la croyance et les explications apportées pour l'élucider tournent toutes autour de l'idée que nos croyances ne nous sont utiles, plus souvent qu'autrement, que lorsqu'elles sont vraies et que notre conception de la croyance repose notamment sur le fait que nous possédons généralement des croyances vraies. La plupart du temps, d'ailleurs, les avantages que nous pouvons tirer de nos croyances reposent également sur le fait que nous possédons des croyances vraies. Il semble donc légitime d'avancer que nous avons généralement l'objectif de croire le vrai. Il peut donc être tentant d'accepter un système de normes qui nous permet de satisfaire généralement cet objectif, un système de normes épistémiques selon lequel un agent n'acquiert des croyances qu'en vertu de raisons épistémiques.

Comment l'instrumentalisme de la règle permet-il de répondre à l'exemple du film gâché de Kelly? Du point de vue d'un tenant de l'instrumentalisme de la règle, l'agent qui est informé de la fin du film acquiert des raisons épistémiques de croire que le film termine de telle et telle manière. Toutefois, même si cette situation présente un cas où le fait de suivre les données probantes provoque chez l'agent l'acquisition d'une croyance qu'il ne souhaiterait pas posséder, l'agent, en suivant ce que lui indique les données probantes, respecte le système de normes épistémiques qui satisfait généralement son objectif de croire le vrai. L'acceptation d'un système de normes est ce qui est exigé d'un agent qui souhaite satisfaire son objectif récurrent de croire le vrai. Toutefois, le fait que suivre les normes épistémiques entrave son objectif de ne rien croire quant au dénouement du film n'implique pas qu'il était irrationnel d'acquérir une certaine croyance quant au fait que le film se terminerait d'une telle manière: il n'a fait que suivre un système de normes qui lui permet généralement de satisfaire ses objectifs quant à ses croyances. De la même manière qu'un individu, en suivant une règle maximisant généralement le bonheur



du plus grand nombre, n'est pas à taxer d'immoral lorsque l'application de cette règle échoue exceptionnellement à maximiser le bonheur du plus grand nombre (ou va à l'encontre de son propre bien-être). L'instrumentalisme de la règle permet donc de maintenir que les données épistémiques ont une force sur nous en vertu de nos objectifs tout en évitant de taxer l'agent dont le visionnement du film est gâché d'irrationnel.

### 2.2.3.2 Objections à l'instrumentalisme de la règle.

Si l'instrumentalisme de la règle permet d'éviter les écueils de l'exemple du film gâché, il est loin d'être clair que cette option ne possède pas également des failles sévères. Adam Leite, qui avait introduit l'instrumentalisme de la règle comme réponse appropriée à l'exemple du film gâché avançait lui-même que l'instrumentalisme de la règle était peu plausible.<sup>46</sup> L'instrumentalisme de la règle avance qu'un agent va adopter un système de normes qui lui permet de satisfaire généralement des objectifs récurrents qu'il possède (notamment, celui de croire le vrai). Or, souligne Leite, il apparaît que les normes épistémiques gouvernent l'acquisition de nos croyances peu importe quels sont nos objectifs, cognitifs ou autre. Comme l'avance Leite dans un passage très éclairant:

« Or, to put it in the idiom of epistemic reasons, overwhelming evidence that not-p is decisive epistemic reason not to believe that p—regardless of any instrumental considerations at all. So even if one could provide these norms with an instrumental justification, doing so would miss something important: they have authority over us in a way that does not depend upon our goals. Rather, we are subject to them merely as believers. »<sup>47</sup>

Cette objection, toutefois, m'apparaît particulièrement faible pour plusieurs raisons. Je discuterai de certaines d'entre elles au prochain chapitre, mais j'aimerais avancer d'ores et déjà une première remarque au sujet de cette objection. L'objection de Leite mise sur le fait qu'un agent sera soumis aux normes épistémiques peu importe quels sont ses objectifs. Un agent, donc,

---

<sup>46</sup> Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 464.

<sup>47</sup>*Ibid.* p. 464.

qui déclarerait ne pas posséder l'objectif récurrent de croire le vrai et déclarerait alors ne pas adopter le système de normes épistémiques qui lui permettrait d'atteindre généralement le vrai, serait tout de même soumis à ce système de normes épistémiques. Peut-être. Toutefois, il est à remarquer que nous possédons tous l'objectif récurrent de croire le vrai. Ceci n'est naturellement pas une coïncidence: comme nous l'avons vu, posséder des croyances vraies nous permet de mener avec succès toutes sortes de projets dans notre quotidien. La métaphore de la cible de la croyance a largement exploré le lien que nous entretenons avec les croyances vraies. Nous avons donc tous l'objectif récurrent de croire le vrai (même si, ponctuellement, comme dans l'exemple de Kelly, nous préférierions n'avoir aucune croyance sur un sujet précis). Le fait que nous ayons l'objectif récurrent de croire le vrai est une raison d'adopter un système de normes épistémiques. Le fait que nous sommes systématiquement gouvernés par ce système de normes épistémiques, comme l'avance Leite, n'est pas un argument contre l'instrumentalisme de la règle à moins que nous soyons capables d'imaginer un cas où un agent serait soumis à ce système de normes épistémiques sans qu'il possède l'objectif récurrent de croire le vrai. Or, ceci me semble tout à fait absurde. Si Leite déclare que nous sommes systématiquement soumis aux normes épistémiques, le tenant de l'instrumentalisme de la règle pourrait tout à fait lui répondre que nous possédons, en vertu même du fait que nous dépendons au quotidien de nos croyances, l'objectif récurrent de croire le vrai en vertu duquel nous sommes systématiquement soumis aux normes épistémiques.

D'autres objections, toutefois, peuvent être avancées contre l'instrumentalisme de la règle. Revenons, un instant, à l'utilitarisme de la règle. L'objection la plus récurrente faite à l'utilitarisme de la règle est qu'elle ne nous permet pas d'enfreindre les règles et ce, même lorsque nous sommes conscients que les enfreindre maximiserait le bonheur du plus grand nombre. C'est, en somme, le problème des exceptions. Le même problème se présente également dans le cas de l'instrumentalisme de la règle. Puisque nous adoptons un ensemble de normes épistémiques qui nous permettent d'atteindre notre objectif récurrent de croire le vrai, dans quelles circonstances pouvons-nous faire exception à ces normes? Imaginons qu'il existe de telles circonstances (et il y a tout lieu de croire que de telles circonstances ne sont pas inimaginables: le cas fictif où un fou menace de détruire votre domicile sauf si acquérez une croyance fausse est un exemple manifeste de situation où il vous serait acceptable de faire exception aux normes épistémiques). Si nous acceptons qu'il puisse exister des cas où il convient de faire exception, alors il revient à nous

d'examiner toute situation pour vérifier si elle n'exigerait pas de faire exception. Toutefois, une telle procédure revient à mettre de côté le fait de suivre des règles: si vous examinez chaque situation pour vérifier s'il ne faudrait pas faire exception aux normes épistémiques, alors vous n'avez pas adopté l'instrumentalisme de la règle. Les normes que vous suivez sont toujours conditionnelles au fait que vous ne vous trouvez pas devant une situation où il serait plus avantageux de ne pas suivre ces règles. Peut-être que l'option, alors, est de ne pas admettre d'exceptions? Peut-être devrions-nous adopter un ensemble de normes qui nous permettent d'atteindre l'objectif qui nous est le plus récurrent, celui de croire le vrai? Cette option est plausible et pourrait peut-être sauver l'instrumentalisme de la règle. Malheureusement, en ce qui nous concerne, l'adoption d'un instrumentalisme de la règle sans clause d'exception compromet le projet que nous réservions à l'instrumentalisme eu égard à la thèse de l'incommensurabilité. En effet, si nous devons toujours suivre les normes épistémiques, alors il n'y a plus lieu d'accorder de force normative aux raisons pragmatiques quant à l'acquisition de croyances. Ceci peut certainement être repris dans un projet à la Clifford où nous ne devrions acquérir des croyances que lorsqu'elles nous sont indiquées par des données probantes. En ce sens, les raisons épistémiques primeraient toujours sur les raisons pragmatiques. Je pense que ceci contrevient à certaines de nos intuitions quant à la force des raisons pragmatiques. Il m'apparaît clair que, si vous deviez croire une chose pour laquelle vous ne possédez pas de données probantes en vertu du fait que la possession d'une telle croyance sauverait la vie de quelqu'un, vous devriez posséder cette croyance. Bref, tout en gardant en tête que l'instrumentalisme de la règle peut être employé dans le cadre du débat sur la thèse de l'incommensurabilité (au prix de quelques situations contre-intuitives), nous pouvons poursuivre.

Le dernier chapitre tentera de jeter quelques lumières sur la force normative des raisons épistémiques. Je pense que nous pouvons sauver l'instrumentalisme de la croyance sans adopter un instrumentalisme de la règle. Si nous pouvons sauver l'instrumentalisme de la croyance sans contrevenir aux intuitions soulevées par Kelly, alors nous pourrions employer les fonctions de surclassement de Reisner afin de combiner, contre la thèse de l'incommensurabilité, raisons épistémiques et raisons pragmatiques. L'objectif du prochain chapitre sera donc de faire une évaluation de la normativité des raisons épistémiques qui nous permettra de répondre à l'exemple du film gâché de Kelly sans que nous soyons poussés à adopter un instrumentalisme de la règle.

## Chapitre 3

### 3.1 Le champ normatif de l'éthique de la croyance:

Dans ce dernier chapitre, je m'attarderai à défendre, *contra* Kelly, l'instrumentalisme de la croyance. Il m'apparaît que le contre-exemple de Kelly n'est pas entièrement convaincant et qu'il est tout à fait possible de contourner ses arguments. Après avoir envisagé plusieurs arguments qui auraient pu mettre à mal la thèse de l'incommensurabilité au chapitre 1 (et avoir reconnu que ces arguments échouaient à ce projet), il semble que la voie la plus prometteuse pour contrer la thèse de l'incommensurabilité est de défendre l'instrumentalisme de la croyance.

J'aborderai dans ce chapitre quelques questions préalables qui me permettront de répondre à Kelly et ses contre-exemples à l'instrumentalisme de la croyance. Je débiterai en abordant brièvement la thématique du caractère intrinsèquement normatif des données probantes. Par la suite, je ferai appel au débat entre volontarisme et involontarisme doxastique pour articuler une utilisation crédible de certains concepts normatifs (particulièrement ceux liés au blâme et à la responsabilité) autour des croyances acquises pour des raisons pragmatiques. Finalement, je ferai un retour sur l'instrumentalisme de la croyance en montrant pourquoi le contre-exemple de Kelly échoue à discréditer cette position. Je tenterai, finalement, d'offrir quelques arguments positifs en faveur de l'instrumentalisme de la croyance. Si cette entreprise devait être un succès, la thèse de l'incommensurabilité sera à mettre de côté puisque, rappelons-le, elle est incompatible avec l'instrumentalisme de la croyance.

#### 3.1.1 Sur la normativité des données probantes:

Une part centrale du débat sur la normativité de la croyance concerne l'aspect normatif des données probantes et de son lien avec nos raisons de croire. Si d'aventure le concept de données probantes devait être un concept normatif tel qu'il impose à ceux et celles qui entrent en contact avec les données probantes un devoir catégorique d'acquiescer la croyance suggérée par les données probantes, alors l'instrumentalisme de la croyance tombe à l'eau. En effet, si les données

probantes produisent le devoir catégorique de croire certaines propositions, alors vous devez croire ce qu'elles indiquent, peu importe quels sont vos objectifs. L'exploration de cette voie peut toutefois s'avérer être très utile pour un tenant de l'instrumentalisme de la croyance. Il est possible de soutenir, comme le suggérait Leite, qu'il faut distinguer avec beaucoup de soin ce qui est, d'une part, *soutenu par les données probantes* et, d'autre part, *ce qu'un agent a le plus de raisons de croire*.<sup>48</sup>

La plausibilité de cette suggestion rencontre toutefois un certain nombre d'objections. Mon objectif dans la présente section est de répondre à ces objections afin d'établir la plausibilité initiale de la suggestion de Leite, avant de me tourner vers des arguments plus positifs, en faveur de cette suggestion. Notons avant d'aller de l'avant que cette suggestion de Leite entre en tension avec la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. S'il faut faire la distinction entre ce qui est soutenu par les données probantes et ce que l'agent a le plus de raison de croire, il est tout à fait plausible de défendre en vertu de cette suggestion l'une des deux options suivantes: soit les données probantes ne constituent pas des raisons de croire, soit elles le sont, mais un agent peut avoir plus de raisons de croire quelque chose d'autre que ce qui est suggéré par les données probantes. Si tel est le cas, il est plausible que ces raisons qui l'emportent sur les données probantes sont de nature pragmatique. Notons que dans les deux cas, la suggestion de Leite contrevient à la thèse de l'incommensurabilité. Soit il n'y a pas de raisons constituées par les données probantes (auquel cas il ne peut y avoir d'incommensurabilité puisqu'il n'existe pas plusieurs types de raisons), soit les raisons pragmatiques peuvent l'emporter, tout bien considéré, sur les raisons épistémiques, ce qui implique nécessairement une commensurabilité entre ces types de raisons.

#### 3.1.1.1 Objection par notre rôle de croyant:

Une première objection à la suggestion de Leite serait d'avancer qu'une telle suggestion nie les obligations épistémiques que nous avons en tant qu'entités possédant des croyances. Pour certains auteurs, tel que Feldman, nous possédons des obligations qui découlent des rôles que

---

<sup>48</sup> Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 458-461.

nous endossons.<sup>49</sup> Un individu qui endosse le rôle d'enseignant acquiert certaines obligations liées à ce rôle, tel que celui d'expliquer le contenu de son enseignement de façon claire. Ces obligations sont liées à ce que nous attendons d'une bonne performance de la part d'un individu endossant ledit rôle. Pour Feldman, les obligations épistémiques fonctionnent de la même manière que ces obligations de rôle. Le simple fait que nous endossons le rôle d'individus formant des croyances nous impose une obligation de mener une bonne performance quant à la formation de nos croyances. Dans le contexte plus large de la théorie évidentialiste de Feldman, il est largement sous-entendu qu'une bonne performance quant à la formation de nos croyances est la formation d'une croyance vraie, ou, à tout de moins, soutenue par les données probantes.

Ce genre d'argument, typique des positions évidentialistes, pourrait être employé contre la suggestion de Leite. Toutefois, il semble avoir plusieurs failles qu'il m'apparaît important de souligner. La plus évidente est qu'il est d'entrée de jeu présumé qu'une bonne performance quant à notre rôle de croyant consiste à former des croyances qui s'accordent avec nos données probantes. Dans le cadre du présent débat, attaquer la suggestion de Leite en avançant qu'une bonne performance (à laquelle nous sommes contraints en vertu de nos rôles de croyants) consiste nécessairement à former une croyance s'accordant avec nos données probantes donne sérieusement l'impression d'être une pétition de principe.

L'hypothèse comme quoi une bonne performance quant à la formation de nos croyances consiste nécessairement à former une croyance qui s'accorde avec nos données probantes pourrait toutefois être défendue en invoquant le débat sur la cible de la croyance que nous avons discuté dans le chapitre précédent. La cible de la croyance est la vérité, et, puisque les obligations de rôle se définissent par ce qu'on attend d'une bonne performance de la part de quelqu'un qui assume un certain rôle, il pourrait être avancé qu'une bonne performance de la part d'un individu qui a un rôle de croyant est de "bien performer" dans l'acte de former une croyance qui cible la vérité. Une telle défense demanderait à être plus étoffée (du moins, bien plus que ne le fait Richard Feldman). Le débat concernant la cible de croyance est, comme nous l'avons vu, extrêmement bigarrée et il pourrait tout à fait être défendu qu'une bonne performance quant à notre rôle de croyant est constituée par le fait d'acquérir des croyances qui nous guide efficacement au travers de notre vie (ce qui n'implique pas systématiquement de ne posséder que

---

<sup>49</sup> Feldman, Richard (2000). « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p. 678.

des croyances vraies, mais plutôt des croyances qui nous sont utiles). Il apparaît néanmoins pertinent de souligner que les obligations doxastiques cadrent mal avec la notion de rôle que veut proposer Feldman. Comme le souligne Matthew Chrisman, le fait que nous soyons contraints à certains types de rôle n'explique pas nécessairement le fait que nous ayons des devoirs catégoriques de croire ou de faire certaines choses.<sup>50</sup> Imaginons, comme semble le supposer Feldman, que le fait de croire ce qui est indiqué par les données probantes constitue un devoir catégorique. Il n'est pas clair que le fait que nous soyons contraints au rôle de croyant constitue la base d'une explication du caractère catégorique de ce devoir doxastique. Chrisman souligne à titre d'exemple que le kleptomane est contraint de voler autrui, toutefois, ceci ne fait pas de l'action de voler un devoir catégorique en ce qui le concerne (au contraire, il pourrait être avancé qu'il possède malgré sa condition un devoir catégorique de ne pas voler). Il apparaît que le simple fait que nous soyons contraints à certains rôles n'explique pas nécessairement le caractère catégorique des devoirs que nous accomplissons dans le cadre des rôles en question. Cette remarque de Chrisman semble enjoindre les tenants de la notion de rôle doxastique à expliquer davantage le lien explicatif entre le fait d'être contraint à un rôle et le caractère catégorique de certains types de devoirs.

Le dernier reproche qu'il m'apparaît important de noter à l'endroit de la notion d'obligation de rôle en ce qui concerne les croyances est qu'une telle conception de nos devoirs épistémiques s'agence bizarrement avec nos autres obligations de rôle. Il est tout à fait concevable que d'autres rôles exigent de posséder certaines croyances et ce, indépendamment de la question de savoir si ces croyances s'accordent ou non avec les données probantes. Prenons le cas du prêtre. Un individu qui endosse le rôle de prêtre endosse un certain nombre d'obligations liées à ce rôle. L'une d'entre elles, selon toute vraisemblance, est de posséder la foi. Or, la foi est une croyance qui n'a pas à être soutenue par des données probantes concluantes qui sont possédées par le prêtre. L'individu qui endosse donc le rôle de prêtre et celui d'individu formant des croyances se retrouve forcément en situation de conflit au sein de ses obligations de rôle. À partir d'ici, un tenant des obligations de rôle peut avancer qu'il s'agit simplement d'un conflit standard lié au fait d'endosser plusieurs rôles en même temps et répondre que l'agent résout le conflit en privilégiant l'un des deux rôles en fonction de divers facteurs. Notons qu'une telle

---

<sup>50</sup> Chrisman, Matthew (2008). « Ought to Believe ». *Journal of Philosophy* 105 (7). p. 355-356.

réponse satisferait certainement quelqu'un qui veut adopter la suggestion de Leite: en cas de conflit entre vos obligations, ce ne sont pas les données probantes qui déterminent ce que vous devriez croire, mais plutôt le rôle que vous décidez d'endosser. La décision d'endosser tel rôle plutôt qu'un autre (par exemple, le rôle de croyant religieux plutôt que celui de croyant) fait appel à des raisons qui ne sont, vraisemblablement, pas des données probantes. Une autre réponse que peut offrir un tenant des obligations de rôle face à la question des conflits est de nier tout simplement qu'il existe une solution tout bien considérée et que l'agent se retrouve devant une pluralité de prescriptions normatives. Il en sélectionnera une et sera objet de blâmes et de louanges selon la nature du rôle relativement auquel nous évaluons la situation. Bref, le tenant des obligations de rôles peut opter pour la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire (comme c'est justement le cas de Feldman). Puisque ce mémoire traite justement de la justesse de cette thèse, affirmer que la suggestion de Leite est fautive en vertu de la thèse de l'incommensurabilité reviendrait encore une fois à faire pétition de principe. Il suffit pour notre propos de noter cette incompatibilité entre la suggestion de Leite et la thèse de l'incommensurabilité sur laquelle doit s'appuyer la notion d'obligation de rôle (si elle veut s'opposer à la suggestion de Leite).

### 3.1.1.2 La réplique de Kelly:

Dans sa réponse à Leite, Kelly observe que faire la distinction entre d'une part, la croyance qui est la plus soutenue par des données probantes et, d'autre part, la croyance qu'un agent a des raisons de posséder, devrait nous pousser à admettre que des énoncés comme le suivant n'ont pas une once de paradoxe:<sup>51</sup>

« J'ai des données probantes écrasantes indiquant que  $p$  est le cas. Toutefois, je n'ai aucune raison de croire que  $p$  est le cas. »

Manifestement, un tel énoncé semble indiquer une incohérence entre les deux propositions qui le compose, un peu de la même manière que les paradoxes de Moore. Ceci semble éveiller en nous des intuitions quant au fait qu'il semble paradoxal que des données probantes que  $p$  ne puissent

---

<sup>51</sup> Kelly, Thomas. (2007). « Evidence and Normativity: Reply to Leite ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). p. 469.



pas être des raisons de croire que  $p$ . Kelly ne se repose pas uniquement sur cet argument pour répondre à Leite, mais l'emploie comme argument non décisif pour défendre sa thèse.

Je pense que ne pas se reposer uniquement sur cet énoncé construit est effectivement prudent. La raison en est qu'il est très loin d'être clair que l'argument ici est efficace. Premièrement, il est intéressant de noter que, si d'aventure cette construction est réellement efficace à l'endroit de l'instrumentalisme, il n'est pas clair qu'elle peut s'étendre à d'autres aspects du débat sur la pluralité des raisons de croire. Plus spécifiquement, il n'est pas clair que cette locution peut être efficacement employée contre un individu soutenant que nous devrions croire, tout bien considéré, ce qui est pragmatiquement avantageux.<sup>52</sup> Prenons deux variantes de la suggestion de Leite.

(1) Il faut distinguer avec beaucoup de soin ce qui est, d'une part, soutenu par les données probantes et, d'autre part, ce qu'un agent a *le plus* de raison de croire.

(2) Il faut distinguer avec beaucoup de soin ce qui est, d'une part, soutenu par les données probantes et, d'autre part, ce qu'un agent a des raisons de croire.

Mon sentiment ici est que l'utilisation de l'énoncé construit par Thomas Kelly, tel qu'il le présente, ne fonctionne que contre la variante (2) de la suggestion de Leite. La variante (1) de la suggestion de Leite ne propose pas que les données probantes ne soient pas des raisons de croire. Cette variante avance seulement que la croyance indiquée par les données probantes n'est pas nécessairement celle que l'agent a le plus de raisons de croire. Par exemple, une version de la fonction de surclassement à la Reisner permettrait d'avancer que les données probantes constituent *toujours* des raisons de croire ce qu'elles indiquent, mais sont toujours surclassées par des raisons pragmatiques de croire. Dans un tel cas de figure, un tenant de la fonction de surclassement ne serait pas vulnérable à l'objection de Kelly: il acquiescerait qu'il est contradictoire qu'un individu qui possède des données probantes pour  $p$  mais ne possède *aucune* raison de croire que  $p$ . Toutefois, ajouterait-il, ceci ne veut pas dire que les raisons pragmatiques n'ont pas parfois préséance sur les raisons épistémiques.

---

<sup>52</sup> Notons, ce n'est pas explicitement la prétention de Kelly de montrer que les raisons pragmatiques ne peuvent pas constituer des raisons de croire. Son adversaire, rappelons-le, est la thèse que les raisons épistémiques se ramènent à des raisons pragmatiques de croire (bref, la thèse instrumentaliste). Si la thèse instrumentaliste implique que les raisons pragmatiques sont des raisons de croire, la position comme quoi les raisons pragmatiques sont des raisons de croire n'implique pas nécessairement la thèse instrumentaliste.

Une deuxième réponse peut être faite à l'endroit de cet emploi de l'énoncé de Kelly qui concorde aussi avec une réponse à une future objection. Afin de faire d'une pierre deux coups, je commencerai par présenter la deuxième objection à la suggestion de Leite afin de répondre à ces deux objections simultanément.

### 3.1.1.3 Le pouvoir motivationnel des données probantes:

S'il existe un argument qui est constamment repris dans la littérature sur l'éthique de la croyance, il s'agit certainement de l'argument selon lequel seules les données probantes ont un pouvoir motivationnel sur nous. Il est impossible de former directement des croyances pour un avantage pratique. *A contrario*, les données probantes sont les seules sur la base desquelles nous pouvons former directement des croyances. Beaucoup d'auteurs considèrent que ce fait psychologique constitue la raison pour laquelle les données probantes devraient être les seuls candidats pour le titre des raisons de croire. Après tout, lorsque vous justifiez la possession d'une certaine croyance, votre justification comportera un étalage des données probantes indiquant que le contenu de votre croyance est vrai. Le fait que vous citiez à la défense de votre croyance des avantages pragmatiques que vous tirez du fait de posséder votre croyance ne semble pas rendre la possession de cette croyance plus rationnelle. Si l'argument motivationnel est bon, il apparaît que seules les données probantes sont des raisons de croire puisque seules les données probantes peuvent vous convaincre directement d'adopter ou non une croyance.

Mon avis sur cet argument, qui pourtant fleurit dans le domaine de l'éthique de la croyance, est qu'il est dramatiquement mauvais. Il m'apparaît aussi que répondre à l'argument motivationnel permet de répondre également au contre-exemple de Kelly à l'instrumentalisme et de préserver ce dernier du meilleur contre-argument à son endroit. Ma réponse à l'argument motivationnel se fera en deux temps. Premièrement, je présenterai un argument dont le but est de montrer que, dans les circonstances où seules les données probantes ont un pouvoir motivationnel sur nous, nous nous retrouvons dans un champ assez périphérique à celui de la normativité en général et assez bizarre. Deuxièmement, je présenterai l'argument de McHugh suggérant que l'argument motivationnel soit faux à certaines occasions, réhabilitant, avec d'autres

situations, la possibilité d'une normativité de la croyance plus intuitive et plus proche de la normativité de l'action.

Commençons donc par la question de la normativité des données probantes. Nos croyances sont presque invariablement causées par notre contact avec les données probantes. Lorsque vous avez suffisamment de données probantes en faveur de  $p$ , vous acquérez naturellement et automatiquement la croyance que  $p$ . Ceci est tout particulièrement évident dans le cas des croyances issues de nos perceptions. Avoir la perception d'une tasse de café sur la table produit en moi automatiquement la croyance qu'il y a une tasse de café sur la table. Une fois que je tombe sur la donnée probante en question, la formation de la croyance en question échappe totalement à mon contrôle. Au contraire de cette situation, les actions que je pose semblent être sous mon contrôle volontaire. En concordance avec mon désir et ma volonté, je peux accomplir un ensemble d'actions physiques. Je peux courir, sauter, aller éteindre la lumière, écrire mon mémoire. Je peux également entreprendre des actions mentales: résoudre des problèmes logiques, visualiser une situation ou un trajet, porter ou retirer mon attention de moments douloureux ou heureux de ma vie. Je peux délibérer préalablement sur les raisons pour et contre le fait de poser ces gestes physiques ou mentaux. Dans le cas des croyances perceptuelles, la croyance apparaît en moi malgré moi. Laissons de côté les cas de croyances résultant de réflexions plus complexes un instant pour nous concentrer sur les croyances perceptuelles provoquées par ma rencontre avec une donnée probante pertinente. Il y a lieu de se demander quelle est la place de la normativité au sein d'opérations mentales sur lesquelles je n'ai aucun contrôle. Il existe d'autres opérations que « j'accomplis » sur lesquelles je n'ai pas vraiment de contrôle (la digestion, une fois la nourriture ingérée) et au sujet desquelles il ne semble pas y avoir de normativité. Il existe aussi même des processus mentaux sur lesquels je n'ai aucun contrôle (la panique, une fois que j'ai rencontré l'objet de ma phobie). Il semble curieux que les croyances perceptuelles, qui sont totalement hors de mon contrôle, soient l'objet de jugements normatifs. Ce que l'argument motivationnel démontre, c'est que les données probantes ont un pouvoir coercitif sur notre psychologie en ce qui a trait à la formation de nos croyances (et sont les seules à pouvoir le faire). Toutefois, ceci n'indique pas que les données probantes sont des raisons normatives pour posséder telles ou telles croyances. Ceci indique uniquement que la

formation de croyance perceptuelle ne nous appartient pas.<sup>53</sup> Si cela est le cas, il apparaît étrange qu'elle puisse être l'objet de jugements normatifs ou l'objet de raisons normatives.

Certains auteurs, tel que Feldman, ne seraient pas impressionnés par ma remarque. Il écrit dans « Ethics of Belief »:

« It seems to me reasonable to say that when only one attitude is permitted, then one has an epistemic obligation to have that attitude. It may be that some terms, especially those associated with praise and blame, are to be reserved for voluntary behavior. Even here, the case is less than perfectly clear, since we do praise and blame people for attributes, such as beauty, that they are unable to control. »<sup>54</sup>

Je remarquerai d'abord que les termes associés à la louange ou au blâme, lorsqu'appliqués à la beauté, sont loin d'être employés dans un sens normatif. Le cas où ces termes le sont concerne les attraits physiques qui sont sous notre contrôle (le poids dans une certaine mesure, la façon dont on s'habille, etc). Il m'apparaît important de reconnaître que les termes associés à la louange ou au blâme sont parfois normatifs et parfois non. Il ne semble pas que Feldman saisisse cette distinction dans le présent paragraphe, ce qui rend son argument un peu bizarre. Lorsque je complimente quelqu'un sur la couleur de ses yeux, je ne sous-entends pas que cette personne devrait faire quoi que ce soit à cet effet. J'énonce simplement que ses yeux sont beaux, ce qui est autant empreint de contenu normatif que lorsque je fais les louanges de la statue de Michel-Ange pour sa beauté.

Est bien plus intéressante la première phrase de son paragraphe. Si une seule attitude est permise, alors elle est obligatoire. Ceci me semble tout à fait raisonnable dans certains contextes. Par exemple, si je dois choisir entre accomplir l'action A et l'action B, mais que B est hautement immoral, il semble naturel de penser que la seule action permise, A, est celle que j'ai l'obligation d'accomplir. Toutefois, il est important de noter que le cas des croyances perceptuelles est très différent de celui de poser un acte moral. Dans le cas des croyances perceptuelles, la notion de «

---

<sup>53</sup> Je mets explicitement de côté le contrôle indirect que nous avons sur nos croyances perceptuelles liées à nos actions (par exemple, je ne veux pas croire que la vaisselle de mon appartement n'est pas faite alors je n'allume pas la lumière dans ma cuisine). Je reviendrai sous peu sur la question de notre contrôle sur les croyances via nos actions. Je me concentre pour l'instant sur les situations où je fais déjà face aux données probantes et acquiers automatiquement la croyance qui m'est indiquée par elles.

<sup>54</sup> Feldman, Richard (2000). « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). p. 678.

permission » est étrange à employer puisque l'agent ne choisit pas ce qu'il croit. Restons sur le terrain familier des actes moraux pour illustrer mon propos à l'aide d'une analogie. Supposons comme précédemment que j'évalue la possibilité de faire A ou B et que faire B est encore un acte hautement immoral. Supposons toutefois qu'il m'est physiquement impossible de faire B. Par exemple, étant à Montréal, A pourrait être de rester chez moi à Montréal et B pourrait être de voler de l'argent dans le coffre-fort d'une banque de New York. Le fait qu'il m'est impossible de faire B ne fait pas que j'agis bien en faisant A. Il serait étrange qu'on se mette à faire les louanges de ma retenue et de mon sens moral pour ne pas avoir commis un acte que je ne pouvais pas commettre de toute façon. L'utilisation de concepts comme ceux de la permission et de l'interdiction semble un peu farfelue lorsqu'ils sont appliqués à des situations où il est impossible qu'un agent puisse faire des choix.

Il pourrait m'être objecté que nous pouvons imaginer plusieurs situations où un agent est contraint de commettre une action spécifique mais reste néanmoins responsable de l'acte qu'il a posé. De tels exemples ont fait tradition sous la bannière des expériences de pensées à la Frankfurt.<sup>55</sup> Imaginons que John est dans une fureur noire à l'endroit de Jacques. Si bien qu'il s'équipe d'une arme de poing et s'engage à aller descendre Jacques. Or, Simone, une neurologue de haut calibre, apprend le plan de John. Simone souhaite également la mort de Jacques, mais sait que John est souvent pris de doutes. Elle réussit donc à implanter un appareil dans la boîte crânienne de John à son insu. Cet appareil reste inactivé jusqu'à la fatidique rencontre entre John et Jacques. Si John décide de mener son plan à bien et tire sur Jacques, alors l'appareil reste inactivé. Si d'aventure John a un cas de conscience et abandonne son sinistre projet, alors l'appareil de Simone s'active et provoque chez John le désir incontrôlable de tirer sur Jacques. Alors que John s'approche de Jacques, il réfléchit à la situation et décide de descendre Jacques. L'appareil ne s'est pas activé et John tire de son propre chef sur Jacques. Dans le cas présent, John ne pouvait que tirer sur Jacques peu importe la situation. Néanmoins, malgré son impossibilité d'agir autrement, nous jugeons qu'il est moralement responsable d'avoir tiré sur Jacques.

---

<sup>55</sup> Frankfurt, Harry G. (1969). « Alternate possibilities and moral responsibility ». *Journal of Philosophy* 66 (3). pp. 829-839.

J'ai quelques sympathies pour ce genre de cas, néanmoins, je pense que mon argument peut contourner l'exemple de Frankfurt. Il est bien moins clair que John serait tenu responsable d'avoir tiré sur Jacques si, abandonnant son projet, il tombe sous le coup de l'appareil de Simone et tire bien malgré lui sur Jacques (c'est d'ailleurs ce que Frankfurt lui-même pensait). Le point est que, la notion d'intention m'apparaît jouer un rôle décisif dans l'exemple de Frankfurt. Il s'agit ici d'un lieu commun classique des débats sur la qualité morale des agents. Kant avançait lui-même que l'acte moral était celui qui est accompli en accord avec la loi morale par respect pour la loi morale. Les actes moraux ne sont pas le résultat d'accidents, ils sont ceux qui sont accomplis par désir de faire le bien. Dans le cas où je dois choisir entre rester chez moi à regarder la télé ou dérober de l'argent dans le coffre-fort de la banque de New York, il est clair que, sachant très bien que je ne peux pas accomplir cette action, je ne peux pas avoir l'intention de la commettre. Toutefois, ne pas avoir l'intention de commettre ce vol de banque n'est pas le témoignage de mes vertus morales, mais simplement des contingences matérielles auxquelles je suis soumis. Bref, non seulement je n'ai pas le choix de ne pas voler la banque de New York, mais je n'ai même pas l'opportunité de choisir d'avoir ou non l'intention de procéder à ce vol. Encore une fois, il semble que cette impossibilité de choisir entre plusieurs intentions rend quelque peu bizarre l'utilisation de concepts comme ceux de la permission, l'interdiction et l'obligation (et encore plus des concepts comme celui de blâmer ou de louer). Ces considérations semblent s'appliquer assez directement au cas de la croyance perceptuelle. Sans défaiseur en vue, les données probantes que nous percevons ont un effet sur nous tel que nous n'avons pas la possibilité de choisir de leur accorder créance ou non: elles provoquent en nous l'acquisition involontaire de la croyance appropriée, indépendamment de nos intentions.

J'espère avoir montré qu'il semble douteux que les données probantes puissent constituer des raisons normatives dans le cas des croyances perceptuelles. Il m'apparaît que l'argument ici s'applique également à d'autres types de croyances, du moment qu'elles ont été acquises d'une façon telle que l'agent en question n'a pas choisi de posséder, ou non, ladite croyance. Le point, pour le répéter, est donc le suivant: la formation de croyance se fait souvent de façon involontaire. Ces caractéristiques sont typiques de situations où les jugements normatifs ne s'appliquent pas. Il semble donc douteux que les données probantes, qui provoquent la formation involontaire des croyances, puissent constituer des raisons *normatives* de posséder ces croyances. L'argument motivationnel ne semble pas militer en faveur d'une position évidentialiste au sein de

l'éthique de la croyance, mais semble plutôt indiquer que les évidentialistes nous doivent des éclaircissements sur l'articulation des concepts normatifs au sein de leurs prises de position.

### 3.1.2 Sur l'intersection entre responsabilité des actes et responsabilité des croyances:

Les arguments précédemment développés sont typiques du débat entre volontaristes et involontaristes doxastiques et montrent, à mon avis, les intersections de ce débat avec le nôtre. Il est toutefois de mon avis qu'il existe encore un très large éventail de situations où l'emploi de jugements normatifs et de concepts normatifs (comme celui des raisons normatives de croire) est tout à fait normal. C'est ce que je présenterai dans les prochains paragraphes en même temps que les arguments de McHugh contre l'argument motivationnel.

La lecture de notre dernière section pourrait laisser sous-entendre que je considère que le domaine de l'éthique de la croyance est vide de contenu normatif. Les données probantes ont un effet sur notre psychologie de telle sorte qu'elles provoquent involontairement chez nous des croyances. Ceci pourrait laisser croire que nos jugements normatifs (du moins lorsqu'il s'agit de jugements déontiques, par opposition à des jugements axiologiques) sur nos croyances sont tous mal venus. Or, il n'en est rien et je veux montrer qu'il y a encore place pour la normativité au sein de ce débat.

Il nous arrive parfois d'être l'objet de jugements normatifs concernant autre chose que des actes. Nous sommes fréquemment tenus responsables d'états de fait dans le monde qui résultent de nos actes. John Martin Fischer et Mark Ravizza traitent largement de la « responsabilité pour les conséquences » dans *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*.<sup>56</sup> Non seulement nous pouvons être tenus responsables des actions que nous accomplissons, mais également des conséquences de ces actions. Si vous accomplissez l'acte de donner un coup de volant alors que vous êtes sur la route, vous n'êtes pas seulement responsable d'avoir tourné le volant, vous êtes également responsable du carambolage qui en résulte. Naturellement, l'application correcte du concept de responsabilité à l'endroit des conséquences de vos actions implique une utilisation correcte d'un éventail assez large de concepts normatifs, notamment le

---

<sup>56</sup> Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press. p. 93.

blâme. Il peut être important de noter les limites de la responsabilité pour les conséquences. Nous ne sommes vraisemblablement pas responsables de tous les états de fait qui résultent de nos actions, tout particulièrement ceux qui sont totalement inattendus parce que trop éloignés dans la chaîne causale amorcée par notre action. Toutefois, dans le cadre de la présente discussion, il suffit pour mon propos d'admettre que nous pouvons être responsables de certaines conséquences de nos actions (à tout le moins celles qui sont prévisibles).

Il m'apparaît que la responsabilité pour les conséquences s'applique tout à fait au débat sur la responsabilité que nous avons à l'endroit de nos croyances. Si vous accomplissez certaines actions (ou si vous vous abstenez d'accomplir certaines actions), il est tout à fait possible que vous puissiez être tenu responsable de la croyance que vous acquérez. Ceci peut mener à des utilisations tout à fait justes de termes associés au blâme et à la louange. Par exemple, si j'entreprends des recherches diligentes pour mener à bien un projet de maîtrise, il semble tout à fait correct qu'on me félicite d'avoir atteint les conclusions auxquelles je suis arrivé. *A contrario*, si j'ai été très négligent dans la recherche que j'ai menée, il semble tout à fait correct que je sois blâmé pour la croyance que j'ai acquise à la fin de cette entreprise. Il semble donc que, malgré ce que pourrait laisser croire ma dernière section, nous pouvons tout à fait être jugés responsables des croyances que nous possédons, en ce sens que nous sommes responsables de nos actes et responsables des états de fait qu'ils engendrent, incluant le fait d'acquérir certaines croyances. Je pense qu'il est crucial de distinguer ce que cette responsabilité pour les conséquences implique. Nos croyances peuvent être l'objet de jugements normatifs lorsqu'elles découlent d'actions que nous avons préalablement posées. Cependant, il est important de noter que les actions dont découle l'acquisition de nos croyances ne sont pas soumises à l'argument motivationnel. Nous pouvons tout à fait motiver nos actions pour des raisons pragmatiques. C'est d'ailleurs, comme le suggéraient mes exemples, ce que nous faisons lorsque nous voulons mener une recherche: nous cherchons à acquérir une croyance sur un certain sujet par le truchement de nos actions qui sont motivées par des raisons pragmatiques. Nous acquérons alors des croyances qui peuvent être sujets de blâme ou de louange selon que nos actions ont manifesté ou non certaines vertus intellectuelles comme l'esprit critique, la prudence, la diligence, etc.

Il est important d'ajouter que, si on accorde une place à la normativité au sein du débat sur les croyances, elle ne se limite pas nécessairement 'aux actions physiques qui nous



conduisent à acquérir des croyances, mais inclut également ce qu'on pourrait appeler des actions mentales. Porter son attention sur les données pertinentes ou s'engager dans un acte de réflexion sont des « gestes » que nous posons qui nous amènent à acquérir certaines croyances. Bref, ces gestes mentaux agissent sur l'efficacité de notre délibération. Quelqu'un qui possède un esprit très critique et est capable d'articuler les données qu'il possède afin d'acquérir une croyance juste à laquelle peu arrivent est le sujet de louange de certains. *A contrario*, quelqu'un qui ne fait pas attention aux données qu'il a observées peut, selon la situation, être le sujet de blâme de la part d'autrui. Il m'apparaît important de noter que ces gestes mentaux qui modulent notre capacité à atteindre une croyance juste ne sont pas sujets à l'argument motivationnel. Très souvent, des raisons pragmatiques peuvent parfois nous pousser à mettre tous nos efforts mentaux dans la question « est-ce que *p*? » et parfois nous pousser à ne pas nous engager dans un processus de délibération sérieux. Prenons quelques cas:

(1) Geneviève est face à son examen de mathématique. Le succès de sa session dépend du résultat de cet examen. Elle met donc tous les efforts mentaux pour délibérer prudemment sur chaque question afin d'arriver à la croyance la plus juste.

(2) Sébastien fume à l'extérieur d'un bâtiment en attendant une amie. Chaque personne qui passe devant lui pour rentrer dans le bâtiment durant l'heure où il attend son amie est accompagnée d'un chien. Sébastien possède toutes les données probantes indiquant que la prochaine personne à sortir du bâtiment sera accompagnée d'un chien, il ne suffit que de prendre le temps de se poser la question. Or, il n'a que faire de qui accompagnera la prochaine personne qui sortira du bâtiment. Puisqu'il n'a aucun intérêt sur cette question, il ne forme pas la croyance en question malgré les données probantes qu'il possède.

(3) Roxanne est partie en voyage dans le Sud. Sur la plage, elle a soudain un horrible pressentiment: a-t-elle fait ses demandes de bourses avant de partir? Flegmatique, elle comprend que peu importe la réponse à cette question, elle ne peut rien y faire. Pourtant, sachant très bien qu'une réponse négative à cette question ruinerait son voyage, elle décide de porter son attention sur ses souvenirs de quand elle a quitté son appartement. Malgré que ses amies lui conseillent de ne pas réfléchir à ça, elle

s'engage dans son acte de délibération et arrive à la croyance qu'elle n'a pas fait ses demandes, ce qui, en effet, ruine son voyage.

(4) Une terrible calamité s'est abattue sur Renaud. L'un des avions de la ligne aérienne que devait prendre son frère s'est écrasé dans les montagnes. Écrasé par l'immensité de la situation, Renaud est frappé de stupéfaction. Il doute qu'il s'agisse de l'avion où se trouvait son frère. Cependant, s'il prenait le temps d'y réfléchir un peu, il se souviendrait que son frère lui a dit qu'il était dans ledit avion au décollage et que l'heure et la destination dudit avion concordent avec celui dans lequel son frère s'est embarqué. Redoutant le pire, Renaud décide de ne pas réfléchir à cette situation et évite à tout prix de s'étendre sur les données qu'il possède très bien.

Ces quatre cas représentent des situations où l'acte de délibération est amorcé, prévenu ou abandonné pour des raisons pragmatiques, à l'exception du cas de Roxanne. Ces raisons pragmatiques motivent le fait de s'engager ou non dans un acte de délibération et déterminent également à quel point cet acte de délibération est mené avec sérieux. Comme pour les actions posées qui expliquent notre responsabilité pour nos croyances, ces actions mentales modulent les jugements normatifs qu'on peut nous adresser. Dans les cas présentés, les agents se retiennent ou s'engagent dans des délibérations menant à certaines croyances en fonction de raisons pragmatiques. La seule exception étant Roxanne qui pourrait être le sujet de blâme pour s'être engagée dans une réflexion akratique qui ne pouvait que lui être désavantageuse. Notons, le fait que nous soyons capables d'accomplir des actes mentaux pour fuir le pouvoir des données probantes sur notre psychologie appelle à une variation de la formule « les données probantes nous contraignent psychologiquement à former certaines croyances ». Il serait plus juste de dire que ce sont les données probantes qui tombent sous notre attention qui nous contraignent psychologiquement à former certaines croyances.

J'espère avoir montré dans les paragraphes précédents que, tout comme nous pouvons être jugés responsables de nos croyances à l'aune de nos actes physiques, nous pouvons également être jugés responsables de nos croyances à l'aune de nos actes mentaux. Il m'apparaît crucial de répéter que ces actes mentaux ne consistent pas en le fait d'acquiescer ou non à des données probantes, mais plutôt de s'engager ou non dans des actes de délibération en fonction de nos raisons pragmatiques, et de le faire avec sérieux ou non toujours en fonction de nos raisons

pragmatiques. Je soupçonne grandement que lorsque nous reprochons à un individu de ne pas avoir une croyance correcte, nous lui reprochons en fait de ne pas s'être engagé dans un acte de délibération suffisamment sérieux qui mettrait en œuvre des vertus intellectuelles que nous attendrions de la part de quelqu'un qui décide de se faire une opinion sur un certain sujet. Toutefois, il est intéressant de noter que peu d'individus reprocheraient à Sébastien ou à Renaud de ne pas avoir les croyances correctes suggérées par leurs situations respectives. Peut-être s'agit-il justement du fait qu'on ne considère pas qu'ils sont tenus, étant donné leurs situations, de s'engager à une réflexion sérieuse et exhaustive afin d'acquérir une croyance vraie.

### 3.1.3 Rationalité, irrationalité et le pouvoir des données probantes:

On voit mieux à partir d'ici comment se dessine la normativité de la croyance. Selon la présentation que j'en ai faite, les données probantes ne semblent pas avoir un rôle proprement normatif dans le fait de former ou non une certaine croyance. J'accepte tout à fait la partie de l'argument motivationnel qui stipule qu'une croyance ne peut être formée que par le contact d'un agent avec ce qui lui semble être une donnée probante. Toutefois, je résiste à la conclusion que les données probantes ont quoi que ce soit de normatif. Maintenant que ceci est clairement établi, j'aimerais me concentrer sur un argument assez commun au sein de la littérature qui est le plus clairement évoqué par Engel:

« The rationality of evidential reasons seems to be of a different sort from the rationality of pragmatic reasons. [...] The fact that one accepts a belief for a pragmatic reason does not seem to make it more rational. »<sup>57</sup>

Cette formule varie légèrement d'un auteur à l'autre. Essentiellement, la maxime que cette formule véhicule est qu'une croyance adoptée pour des raisons pragmatiques est irrationnelle (ou, plus faiblement comme le présente Engel, une croyance adoptée pour une raison pragmatique n'est pas plus rationnelle).

---

<sup>57</sup> Engel, Pascal (2013). « Belief and the right kind of reason ». *Teorema: International Journal of Philosophy* 32 (3). p. 26.

Cette maxime, et les arguments qui tendent à en découler, m'apparaissent mal réfléchis. Une croyance ne peut pas être adoptée directement sur la base d'une raison pragmatique. Une croyance acceptée sur la base d'une raison pragmatique n'est pas irrationnelle ou rationnelle: il ne s'agit vraisemblablement pas d'une croyance. Notre définition de la croyance est celle discutée largement sous la rubrique de la cible de la croyance. Une croyance vise la vérité, elle ne peut donc pas, par définition être adoptée sur la base d'une raison pragmatique. Ajouter qu'une croyance qui serait basée sur une raison pragmatique serait irrationnelle (ou ne serait pas plus rationnelle) revient à ajouter des caractéristiques superflues à un concept contradictoire en soi. Une croyance adoptée pour une raison pragmatique n'est ni rationnelle ni irrationnelle, ce n'est tout simplement pas une croyance (peut-être s'agit-il d'un cas d'acceptation plutôt que de croyance). J'ajouterais, de plus, que si un individu était capable d'acquérir des « croyances » (peu importe à quoi de telles choses ressembleraient) sur la base de raisons pragmatiques, je ne vois pas pourquoi un individu serait irrationnel de le faire et en quoi cette sorte de « croyance » devrait également être irrationnelle.

#### 3.1.4 Sur le pouvoir occasionnellement motivationnel des raisons pragmatiques:

J'aimerais offrir un argument complémentaire concernant la question du rôle des raisons pragmatiques dans la formation de certaines de nos croyances. Nous avons déjà discuté du fait que les raisons pragmatiques avaient un rôle à jouer dans la formation de nos croyances en ce sens qu'elles peuvent motiver nos actes physiques et nos actes mentaux. Toutefois, il semble que nous puissions aussi en certaines circonstances, former (ou s'empêcher de former) des croyances directement en vertu de raisons pragmatiques. Certains de ces cas sont présentés par McHugh dans son article *The Illusion of Exclusivity*. Mon objectif ici est de discuter des exemples de McHugh et évaluer comment s'articule notre critique de l'argument motivationnel à l'aune de ces exemples.

Il est important de noter en premier lieu que McHugh ne considère pas que nous pouvons former des croyances directement opposées à ce qu'indiquent les données probantes. Il arrive parfois que les données à notre disposition suggèrent une certaine croyance, mais ne sont pas

entièrement concluantes. Dans de telles circonstances, des considérations pragmatiques peuvent venir colorer notre adoption d'une certaine croyance. Examinons certains cas qu'il présente.<sup>58</sup>

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

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

Selon McHugh, les considérations pragmatiques qui sont présentes dans les deux situations causent l'adoption où le rejet d'une croyance qui est soutenue par des données non décisives.<sup>59</sup> Dans le premier cas, des considérations prudentielles vous amènent à croire que la banque sera fermée samedi et, dans le deuxième, l'importance de l'amitié que vous entretenez à l'endroit de votre ami vous amène à croire qu'il est innocent. Si ces situations visent juste, nous avons lieu de croire qu'il existe des cas où les considérations pragmatiques peuvent motiver, en combinaison avec des données probantes, l'acquisition d'une certaine croyance.

Mais les cas présentés par McHugh ne sont pas à l'abri de la critique. Le premier cas, celui de la banque, est particulièrement sensible à la distinction entre le fait de croire une certaine proposition et le fait d'*accepter* une certaine proposition. Accepter une proposition, tout comme *croire* une proposition, revient à coordonner ses actions et ses déductions à partir de la

---

<sup>58</sup> McHugh, Conor (2013). « The Illusion of Exclusivity ». *European Journal of Philosophy* 23 (1). p. 8-9.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 9.

proposition acceptée. Toutefois, accepter une proposition ne demande pas de la part de l'agent de considérer que les données probantes à sa disposition sont suffisantes pour établir la vérité de ladite proposition. En somme, un agent qui accepte une proposition peut l'abandonner à tout moment. Il est aussi important de noter que croire et accepter une proposition sont des états totalement indépendants. Dans le cadre d'un débat, je peux accepter les prémisses de mon adversaire aux fins de la discussion même si je crois qu'elles sont fausses. Également, dans le cadre d'une recherche scientifique je peux ne pas accepter certaines propositions ayant un contenu scientifique, même si je suis convaincu de la vérité de leur contenu. Si tel est le cas, mon objectif en tant que chercheur sera de trouver des données probantes en faveur de ces propositions afin de convaincre le reste de la communauté scientifique. Si nous retournons au cas de la banque, il pourrait être défendu que je puisse continuer de croire que la banque sera ouverte le samedi, mais que je n'accepte pas cette proposition pour des considérations pragmatiques. Appuyant mes prises de décisions sur les propositions que j'accepte et non sur celles que je crois, je vais porter mon chèque à la banque le vendredi. Je peux toujours croire que la banque sera ouverte le samedi, mais j'admets la possibilité que je me trompe. Sans pour autant changer ma croyance, j'adopte une attitude prudente en basant mes décisions sur ce que j'accepte plutôt que sur ce que je crois.

Si d'aventure cet argument est convaincant à l'endroit du premier exemple de McHugh, il est bien moins clair qu'il est efficace dans le cas de la deuxième expérience de pensée. Dans la première expérience de pensée, ce qui est en jeu est le fait de déposer un chèque à la banque: une action qui est évaluée à l'aune de considérations prudentielles. Le fait de croire que la banque sera ouverte samedi n'empêche pas l'agent d'agir de façon prudente en allant porter le chèque vendredi. Dans le cas de l'ami accusé d'un crime horrible, c'est très certainement la croyance de l'agent en tant que telle qui est l'objet de considérations prudentielles. Si vous deviez échouer à croire que votre ami est innocent, alors vous perdriez votre sentiment d'amitié à son égard. Contrairement au cas de la banque où vous pouvez croire que la banque sera ouverte samedi et décider quand même d'aller porter le chèque le vendredi, vous ne pouvez pas croire que votre ami est coupable et décider de conserver votre sentiment d'amitié à son égard. Votre sentiment d'amitié est immédiatement tributaire de la question de savoir si vous croyez ou non que votre ami est innocent. Bien sûr, vous pouvez *agir comme* s'il était votre ami même en pensant qu'il est

coupable, mais prétendre que cette personne est votre ami et posséder réellement un sentiment d'amitié à son égard sont deux choses très différentes.

#### 3.1.4.1 L'argument de McHugh et l'argument motivationnel:

L'objectif de McHugh est de montrer qu'il existe certains cas où un agent peut décider de croire certaines propositions en vertu de considérations pragmatiques et qu'il n'est pas nécessairement irrationnel en le faisant. Notons que la présentation que McHugh fait de ces deux expériences de pensées dépend largement de ce qu'il appelle la « supposition de la discrétion ».<sup>60</sup> Cette supposition est la suivante: les données probantes peuvent vous *permettre* de croire une certaine proposition sans vous *contraindre* psychologiquement à le faire. Quelques remarques s'imposent concernant cette supposition. La première consiste à bien souligner le fait que les données probantes *peuvent* vous permettre de décider si vous adoptez une certaine croyance ou non. On entend par là que ce n'est pas systématiquement le cas. Si vous êtes confronté à de très fortes données probantes (par exemple, dans le cas d'une croyance perceptuelle), vous êtes dans une situation où vous n'avez pas de discrétion sur ce que vous croyez. Ce que le supposé avance, c'est qu'il existe des cas où les données probantes vous permettent de croire ou non une certaine proposition sans vous contraindre psychologiquement à l'une des options.

Suivant cette remarque, j'aimerais explorer la portée de cet argument à l'aune de l'argument motivationnel et de ma propre réponse à ce dernier argument. L'argument motivationnel consiste à dire que la normativité de la croyance doit se concevoir comme découlant des données probantes en vertu du fait que seules ces dernières peuvent motiver la formation d'une croyance. Ma réponse était qu'il ne pouvait y avoir de normativité là où les agents étaient contraints psychologiquement par les données probantes et qu'il fallait donc centrer la normativité de la croyance autour des actions qui conduisent au fait d'être exposé à des données probantes. À supposer qu'il est convaincant, comment s'articule l'argument de McHugh au sein de cette discussion autour de l'argument motivationnel? Premièrement, il est clair qu'il contrevient directement à l'argument motivationnel en démontrant qu'il existe des cas où des considérations pragmatiques viennent également servir de motivation à l'adoption d'une croyance

---

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 6.

permise par les données probantes. Les cas présentés font aussi état d'agents qui semblent faire une gestion tout à fait rationnelle des données probantes à leur disposition. À tout le moins, un individu qui souhaiterait montrer que la normativité de la croyance est quelque chose qui ne concerne que les données probantes ne peut pas invoquer ici l'argument motivationnel pour défendre sa position.

Mais est-ce que cet argument de McHugh n'est pas une arme à double tranchant? Il semble que son argument, en montrant que les prémisses de l'argument motivationnel sont fausses (à savoir, que seules les données probantes peuvent constituer une motivation pour nos croyances), heurte également ma propre réponse à l'argument motivationnel. Si nous ne sommes pas psychologiquement contraints par les données probantes, alors il existe un espace pour la normativité de la croyance qui ne se limite pas aux actions que nous pouvons poser qui nous mèneraient à être soumis à certaines données probantes. Fort heureusement pour moi, je ne m'inquiète pas énormément de la portée de l'argument de McHugh. Pour débiter, il est important de noter que l'argument de McHugh ne porte que sur un sous-ensemble (relativement restreint à mon avis) de cas de formation de croyance. Pour une très grande majorité, nous sommes encore psychologiquement contraints de suivre ce qui est indiqué par les données probantes. Pour ces cas, je suppose que ma réponse à l'argument motivationnel tient toujours. Les cas qui ne sont pas couverts par l'argument de McHugh sont encore des cas où les agents n'ont pas de choix concernant la manière dont ils vont réagir aux données probantes et donc, toujours pour ces cas, la normativité de la croyance doit être centrée ailleurs qu'autour de comment les agents vont (invariablement) réagir aux données probantes. Maintenant, que faire des cas couverts par l'argument de McHugh? Ces cas m'apparaissent en effet échapper à ma réponse à l'argument motivationnel. Toutefois les cas couverts par l'argument de McHugh sont des cas parfaitement encadrés par l'instrumentalisme de la croyance. Les agents dans les cas proposés par McHugh sont capables d'adopter ou rejeter une croyance suggérée par les données probantes et adopte l'une des options en vertu de leurs objectifs. L'instrumentalisme de la croyance avance que nous devrions adopter les croyances qui sont instrumentalement bénéfiques à la satisfaction de nos objectifs. L'argument de McHugh présente des cas où la maxime de l'instrumentalisme de la croyance est tout à fait respectée. Ainsi, l'argument de McHugh m'oppose à une situation qui m'apparaît tout à fait acceptable: les cas de formation de croyance sont soit couverts par l'argument de McHugh, auquel cas ils coïncident avec la thèse de l'instrumentalisme de la



croyance, soit ils ne sont pas couverts par l'argument de McHugh auquel cas ils sont soumis à ma réponse à l'argument motivationnel en ce sens que la normativité qui concerne ces croyances est centrée sur les actions (physiques et psychologiques) que l'agent devrait accomplir pour être exposé aux données probantes appropriées.

Néanmoins, il m'apparaît important de reconnaître que l'argument de McHugh heurte l'argument motivationnel et, par ricochet, ma propre réponse à l'argument motivationnel. Fort heureusement, l'argument de McHugh ne montre seulement que l'argument motivationnel n'est pas applicable à toutes les circonstances (et que, conséquemment, ma propre réponse à l'argument motivationnel ne s'applique pas à tous les cas de formation de croyance). Comme je l'ai écrit, il n'est pas difficile de s'accommoder de ce bémol: soit une certaine situation de formation de croyance est couverte par les exemples de McHugh, soit il n'est pas couvert. Si c'est le cas, alors l'argument motivationnel ne s'y applique pas et l'instrumentalisme de la croyance peut être employé pour l'analyser. Si l'argument de McHugh ne s'applique pas à la situation en question, alors l'argument motivationnel ne s'applique pas en vertu de la réponse que j'ai offerte plus haut.

### 3.1.5 Raisons épistémiques et justification:

Après avoir présenté ma réponse à l'argument motivationnel, avoir répondu aux contre-arguments et avoir ménagé un espace pour les cas à la McHugh, il m'apparaît important de traiter de l'éléphant dans la pièce: quel rôle normatif jouent les concepts épistémiques comme ceux de devoir épistémique, raison épistémique et de justification. Notre langage courant laisse largement penser que ces concepts sont des concepts normatifs. L'argument que j'ai exposé plus haut devrait faire présager de ma réponse: les raisons épistémiques (en tant qu'elles s'identifient aux données probantes qui agissent sur un agent) ne sont normatives que lorsqu'un agent n'est pas psychologiquement contraint par les données probantes d'adopter une croyance. Si un agent est bel et bien psychologiquement contraint d'adopter une croyance, comment comprendre la notion de raison normative? Mon intuition ici est de porter notre regard sur la distinction entre raisons normatives et raisons explicatives, telle que présentée par Judith Thomson. Prenons les deux énoncés suivants:

« Le fait que nager a de bons effets sur la santé est une raison de s'adonner à cette activité physique. »

« Le fait que le Titanic ait heurté un iceberg est la raison pour laquelle le navire a coulé. »

Ici, le terme « raison » est employé dans les deux énoncés. Toutefois, son sens diffère d'un cas à l'autre. Dans le premier cas, il s'agit d'une raison normative. Il s'agit d'un état de fait en vertu duquel nous nous attendons à qu'un agent considère accomplir l'action de nager. L'agent peut, toutefois, agir à l'encontre de cette raison et ne pas se mettre à nager. Dans le deuxième énoncé, la notion de raison n'a pas cette « saveur » normative. Il s'agit plutôt d'une raison explicative. Il s'agit de l'état de fait que nous considérons être la cause d'un autre état de fait subséquent. Lorsque nous décrivons l'agir d'un agent (ou d'un bateau) en fonction de raisons explicatives, nous citons les états de fait qui ont causé son comportement. Très souvent même, ledit comportement n'était pas sous le contrôle de l'agent lorsque nous décrivons son comportement avec des raisons explicatives. Le fait que Claude n'ait pas mangé depuis longtemps est la raison pour laquelle son ventre fait des gargouillis. Il est important de noter que les raisons normatives peuvent également devenir des raisons explicatives (quand, par exemple, Claude se met à faire de la natation en raison du fait que ceci est bon pour sa santé).

Une façon d'expliquer l'emploi du terme « raison épistémique » dans notre langage courant serait de faire appel à cette dichotomie. Les raisons épistémiques ne seraient que des raisons explicatives. Ce sont des raisons qui causent chez nous l'acquisition de croyance, indépendamment de notre volonté. Notons, pour qu'elles soient des raisons normatives, il faudrait qu'elles soient des raisons à la lumière desquelles l'agent puisse *considérer* agir (ou croire quelque chose) sur leur base. La plupart du temps (comme dans le cas des croyances perceptuelles), nous n'avons pas le luxe de choisir si nous suivons ou non ce qui est indiqué par les données probantes: nous formons spontanément une croyance. Toutefois, il peut se faire, comme dans les cas de McHugh, que nous puissions suivre certaines données probantes plutôt que d'autres. Je me sens enclin à admettre que les raisons épistémiques puissent être considérées parfois comme des raisons explicatives parfois comme des raisons normatives selon que l'agent est soumis ou non à une contrainte psychologique de la part des données probantes.

J'aimerais maintenant m'attarder brièvement à quelques remarques concernant l'acte de justification. Lorsque nous offrons notre justification pour l'une de nos croyances, nous présentons ce qui nous apparaît être des raisons épistémiques qui devraient amener quiconque dans notre situation à adopter la croyance que nous avons adoptée. Le concept de justification est souvent présenté comme étant un concept normatif dans le langage courant. Justifier ma croyance revient à présenter des raisons en vertu desquelles je considère que vous devriez également posséder ma croyance particulière. J'aimerais ici faire une courte analyse de l'acte de justification et de sa réception auprès de l'interlocuteur pour faire ressortir quels sont les éléments qui m'apparaissent être réellement normatifs.

Lorsqu'on vous demande de citer les raisons pour lesquelles vous avez une certaine croyance, votre interlocuteur est souvent intéressé par la question de savoir si le contenu de votre croyance est vrai ou non. Il cherche tout simplement à s'informer auprès de vous afin de posséder votre avis quant à la vérité d'une certaine proposition. Il peut également se faire que votre interlocuteur soit déjà au courant de la réponse à sa question (ou possède une assez bonne idée de la réponse) mais soit, en fait, intéressé par la question de savoir si vous avez été raisonnable dans la formation de votre croyance, au vu des raisons que vous avez de posséder ladite croyance. Dans de telles situations, qu'est-ce que votre interlocuteur évalue exactement chez vous? Il m'apparaît que, généralement, il ne cherche pas à déterminer si votre appareil cognitif fonctionne normalement en examinant si votre appareil psychologique se soumet correctement aux données probantes qui lui sont présentées. Il me semble plutôt que, lorsqu'on examine votre acte de justification, on essaie plutôt de déterminer si vous avez posé les bons actes mentaux et physiques. Avez-vous bien mené votre enquête avant de vous former une opinion sur un certain sujet? Lorsqu'on vous reproche que les données que vous invoquez ne soutiennent pas votre croyance, ne vous reproche-t-on pas en fait de ne pas avoir mené un raisonnement satisfaisant? Prenons le cas suivant:

Thomas est un étudiant au cours d'histoire romaine. Le professeur lui pose alors la question qui était empereur le premier: Tibère ou Néron? Thomas a un vague souvenir qu'il s'agit de Néron. Toutefois, avec un peu d'efforts, il se souviendrait assez bien d'autres indices sur cette question (par exemple, que Tacite traite du règne de Tibère avant de celui de Néron dans son historiographie). Se fiant sur son

souvenir et ne poussant pas la réflexion plus loin, Thomas déclare que Néron précéda Tibère, ce qui est faux.

Que peut-on reprocher à Thomas? Au moment où Thomas énonce sa réponse, la donnée la plus forte qu'il possède est son vague souvenir qui place Néron comme précédant Tibère. Il m'apparaît étrange de dire que Thomas, au moment d'énoncer sa réponse, ne suit pas les données probantes qui sont présentes à son esprit. Il m'apparaît plus juste de reprocher à Thomas sa paresse quant au fait de mener une réflexion plus exhaustive qui inclurait les autres indices qu'il possède. Et si d'aventure nous demandons à Thomas de justifier sa réponse et qu'il répond qu'il a un vague souvenir que Néron est la bonne réponse à la question, nous pourrions reprocher à sa justification qu'elle ne tient pas compte d'autres raisons épistémiques de croire que c'est, en fait, Tibère qui a précédé Néron (notamment l'ordre dans lequel ces empereurs sont présentés dans l'œuvre de Tacite). Notons qu'il serait étrange de blâmer le pauvre Thomas s'il n'avait jamais été en contact avec cette information concernant l'historiographie de Tacite. La légitimité du blâme que nous portons à la justification de Thomas (et à sa croyance) tient au fait que Thomas a été paresseux lorsqu'est venu le temps de réfléchir à quelle était la bonne réponse.

Il m'apparaît ici qu'il y a certains éléments normatifs dans la question de la justification qui sont parallèles à ceux que j'ai présentés dans ma réponse à l'argument motivationnel. Lorsqu'on entend une justification incorrecte qui soutient maladroitement une croyance fautive, nous pouvons parfois attribuer un blâme à celui qui possède une croyance fautive. Lorsque c'est le cas, nous jugeons que l'agent possédant cette croyance aurait pu avoir à l'esprit, ménageant quelques efforts (tant au niveau de l'enquête qui précéda la formation de sa croyance, qu'au niveau de l'exercice de ses vertus intellectuelles), les données qui auraient correctement soutenu la bonne croyance. Il arrive aussi que nous rencontrons des agents avec des croyances fautes à qui nous n'avons rien à reprocher. L'enseignant au primaire corrige les erreurs de ses étudiants sans, selon la nature de la croyance fautive, nécessairement leur reprocher de ne pas s'être adonnés à des enquêtes sérieuses ou à des réflexions exhaustives sur le sujet. Il m'apparaît encore une fois que la normativité entourant la justification se centre, comme pour la normativité de la croyance, autour des actions que les agents peuvent entreprendre plutôt qu'autour de la réaction incontrôlable de l'appareil psychologique des agents ou de leur ignorance de données qu'ils n'auraient pu posséder.

### 3.2 Retour à l'instrumentalisme de la croyance:

L'objectif de ce chapitre était de défendre l'instrumentalisme de la croyance et je pense avoir placé ici les pièces nécessaires pour permettre d'établir la viabilité de cette position. La position que j'ai défendue devrait donner un sens plus plausible à la suggestion de Leite selon laquelle il faut distinguer la croyance que les données probantes soutiennent et ce que nous avons le plus de raisons de croire. Si, dans cette locution, les raisons de croire sont à prendre en un sens normatif, elles excluront les situations où l'agent n'a pas de contrôle sur la formation de sa croyance (ce qui inclut les situations où l'agent est directement confronté aux données probantes). Cette façon de comprendre la suggestion de Leite permet également de répondre à l'argument de Kelly sur lequel nous avons promis de revenir. Rappelons la formule énoncée par Kelly. Si la suggestion de Leite est sensée, dit-il, nous ne devrions pas sentir de paradoxe à la lecture de cet énoncé:

J'ai des données probantes écrasantes indiquant que  $p$  est le cas. Toutefois, je n'ai aucune raison de croire que  $p$  est le cas.

Notre précédente discussion sur l'emploi du terme « raison épistémique » nous offre une façon dont nous pouvons décortiquer cet énoncé pour qu'il n'impose pas de sentiment de paradoxe. Il est important de distinguer nettement entre les raisons normatives et explicatives dans cette situation. Les deux types de raisons sont présentés dans cet énoncé. En affirmant qu'il ne possède aucune raison de croire que  $p$ , un locuteur déclarant l'énoncé de Kelly peut simplement signifier qu'il ne possède pas de raison normative de croire que  $p$  (peut-être que  $p$  est une proposition pour laquelle l'agent n'a aucun intérêt), mais possède des raisons explicatives concernant le fait qu'il croit que  $p$ . En effet, s'il reconnaît posséder des données écrasantes en ce qui concerne  $p$ , il possède vraisemblablement la croyance que  $p$ . Les données probantes, lui imposant la croyance que  $p$ , constituent vraisemblablement des raisons explicatives pour sa croyance. Il apparaît donc qu'une fois que la confusion concernant les divers types de raisons est levée, le sentiment de paradoxe lié à l'énoncé de Kelly disparaît également. L'ambiguïté sur laquelle se base Kelly dans la construction de son énoncé est basée à la fois sur une confusion entre les types raisons et sur le fait que, puisque nous avons généralement l'objectif de posséder des croyances vraies, nous avons l'habitude de considérer que les données probantes sont automatiquement des raisons normatives de croire (alors qu'il serait plus approprié de dire que

nous avons généralement des raisons normatives de porter attention aux données probantes appropriées).

Il pourrait être avancé que l'air de paradoxe subsiste même si on remplace la formule de Kelly par « J'ai des données probantes écrasantes en faveur de  $p$ , mais je n'ai aucune raison normative de le croire ». Je soupçonne que ceci est le cas en vertu du fait qu'invoquer la notion de raison normative au sein d'un tel énoncé pourrait donner l'impression que vous avez la possibilité de contrôler ce que vous pouvez croire concernant  $p$  à ce moment. Or, ceci est vraisemblablement impossible puisque si vous reconnaissez vous-même que vous possédez des données écrasantes en faveur de  $p$ , vous êtes psychologiquement contraint de croire que  $p$ . Notez, vous pouvez tout à fait ne pas posséder de raisons normatives pour croire  $p$  même si vous croyez que  $p$ . Si tel est effectivement le cas, cette variation de l'énoncé de Kelly n'est pas réellement contradictoire ou paradoxale, mais possède simplement un parfum de contradiction en vertu du fait qu'il invoque des concepts normatifs (ce qui pourrait suggérer, au premier regard, qu'il existe un espace normatif pour l'agent dans la situation en question) au sein d'une situation où l'agent n'a pas de contrôle sur ce qu'il croit ou non.

Nous en venons donc au contre-exemple de Thomas Kelly qui semble avoir suffi à certains pour enterrer l'instrumentalisme de la croyance. Rappelons une dernière fois le détail du contre-exemple.<sup>61</sup> Vous comptez aller voir un film qui est sorti depuis quelque temps au cinéma. Vous faites tout en votre pouvoir pour éviter de connaître la fin du film avant de le voir à l'écran. Toutefois, lors d'une conversation avec un ami ayant déjà vu le film, ce dernier vous révèle accidentellement comment le film se termine. Selon la position de l'instrumentalisme de la croyance, le fait de croire que le film se termine d'une certaine façon contrevient à votre objectif de profiter pleinement de votre expérience. Kelly avance donc que selon l'instrumentalisme de la croyance, vous devriez ne pas croire ce que votre ami déclare. Or, selon Kelly, vous devriez croire ce que votre ami déclare si vous voulez être rationnel.<sup>62</sup>

À la lumière de notre discussion autour de l'argument motivationnel, ma réponse à l'argument de Kelly est largement prévisible. La thèse de l'instrumentalisme de la croyance est

---

<sup>61</sup>Kelly, T. (2003). "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique". *Philosophy and Phenomenological Research*.vol.66, no. 5. p. 626

<sup>62</sup>*Ibid.* p. 626.

une thèse sur la normativité de la croyance, pas une explication de comment fonctionne notre psychologie. Or, le contre-exemple de Thomas Kelly est une situation où l'agent est psychologiquement contraint de croire ce qui est indiqué par les données probantes. Je ne vois pas quelles sont les prescriptions normatives que nous pouvons attribuer à l'agent dans une telle situation. Si d'aventure l'agent avait la possibilité d'entreprendre des démarches pour abandonner sa croyance avant son visionnement, il m'apparaît qu'il y aurait alors un espace pour des prescriptions normatives (par exemple, si l'agent avait une pilule miracle lui permettant d'oublier sa dernière conversation). Prenons quelques variations sur le contre-exemple de Kelly. Dans le premier cas, vous êtes extrêmement négligent dans le fait de vous maintenir ignorant de la fin du film: vous lisez sans prudence des articles sur le film, vous engagez la conversation sur le film avec vos amis sans préciser que vous voulez vous réserver la surprise de la fin du film. Dans le deuxième cas, vous agissez avec une extrême prudence, mais apprenez la fin du film bien malgré vous. Il m'apparaît que vous êtes sujet de blâme seulement dans la première situation. Dans la deuxième, vous êtes largement excusé d'avoir formé la croyance que le film se termine d'une certaine façon, même si cela contrevient à vos objectifs.

Notons aussi que Kelly suggère que, si vous voulez être rationnel, vous devriez croire ce que votre ami vous apprend. Encore une fois, je crois qu'il y a ici une confusion entre ce qui est possible à l'agent et impossible, ce qui relève du normatif et ce qui n'en relève pas. L'agent n'a pas d'emprise sur sa formation d'une croyance face à des données probantes qu'il juge convaincantes. Il n'a donc pas le choix d'être un agent rationnel ici, à supposer que son ami a la réputation d'être une source fiable d'informations. Lorsque Kelly dit que l'agent devrait croire ce que son ami lui indique, il ne s'agit pas d'une prescription normative, mais d'une *prédiction* sur le comportement psychologique attendu de l'agent. Il m'apparaît donc que l'instrumentalisme de la croyance peut tout à fait contourner le contre-exemple de Kelly. Le cas que présente Kelly ne comporte rien de normatif lorsqu'on se pose la question de ce que devrait croire l'agent apprenant la fin du film. En conséquence, la situation que décrit Kelly ne concerne pas l'instrumentalisme de la croyance qui porte sur les situations où il existe une normativité de la croyance.

Avant de conclure avec un dernier commentaire, j'aimerais mentionner que j'admets la possibilité que les raisons épistémiques puissent être des raisons normatives, du moment où elles ne contraignent pas psychologiquement l'agent de les suivre. Les cas présentés par McHugh, par

exemple, donnent un espace normatif pour les raisons épistémiques. Si les raisons épistémiques peuvent alors constituer des raisons normatives de croire, c'est parce qu'on peut les mettre en contexte avec les objectifs de l'agent. Si vous avez l'objectif d'acquérir des croyances vraies, alors les raisons épistémiques sont vraisemblablement des raisons normatives pour vous de croire ce qu'elles indiquent (du moment, toujours, où vous avez un certain contrôle sur ce que vous pouvez croire. Si ces données probantes vous contraignent psychologiquement à adopter une certaine croyance, ces raisons épistémiques ne sont vraisemblablement pas des raisons normatives).

### 3.3 Retour à la thèse de l'incommensurabilité:

Quel est donc l'espace normatif de l'éthique de la croyance et quelle est la place de l'instrumentalisme de la croyance au sein de celle-ci? À la lumière des arguments que j'ai présentés, je considère que l'instrumentalisme de la croyance est encore une position tout à fait défendable au sein de l'éthique de la croyance. Son domaine d'application étant celui de la normativité de la croyance, il m'apparaît que les prescriptions qu'un instrumentaliste peut faire à des agents concernent les actes physiques et mentaux qu'ils peuvent accomplir. Rappelons que les agents peuvent être tenus responsables des croyances qu'ils possèdent dans la mesure où ils sont responsables des actes volontaires qui ont mené à l'acquisition des croyances qu'ils possèdent. Ces actes incluent les enquêtes qu'ils ont menées pour acquérir des informations et l'exercice rigoureux de vertus intellectuelles telles que la perspicacité, l'initiative et l'acte d'être exhaustif dans ses raisonnements. Lorsque l'instrumentaliste prescrit que les agents croient ce qui sert leurs objectifs (que ces objectifs soient de connaître la vérité ou de posséder des avantages pragmatiques liés au fait de posséder une certaine attitude doxastique), il avance que les agents devraient faire en sorte de posséder les croyances qui sont favorables à la satisfaction de leurs objectifs. Ce « faire en sorte » ne passe pas par le contrôle des réactions incontrôlables de notre psychologie, mais plutôt par le contrôle sur nos actes physiques et mentaux conduisant à l'acquisition de croyances.

Le fait de centrer la normativité de la croyance autour des actes que les agents peuvent accomplir permet de soumettre les adversaires de l'instrumentalisme de la croyance à d'autres



questions auxquelles ils sont raisonnablement tenus de répondre. Rappelons qu'un individu qui rejette l'instrumentalisme de la croyance ne pense pas que nous devrions posséder les croyances qui satisfont nos objectifs (ou nos devoirs moraux, si nous nous retrouvons dans une situation où la possession d'une certaine croyance engendre des effets à teneur morale). Si l'argument motivationnel doit être rejeté, celui qui rejette l'instrumentalisme de la croyance se retrouve à devoir expliquer certaines choses. La plus importante m'apparaît être la suivante: si les agents peuvent avoir un contrôle sur les croyances qu'ils acquièrent, pourquoi ne devraient-ils pas tenter d'acquérir des croyances qui leur sont les plus profitables ou qui sont les meilleures au plan moral? Pourquoi la normativité de la croyance devrait-elle faire exception à notre intuition qu'en ce qui concerne le domaine de la normativité, nous devrions faire ce qui nous permet d'atteindre le mieux? Mon impression est que les seules réponses que pourrait offrir un adversaire de l'instrumentalisme de la croyance devraient s'appuyer soit sur l'argument motivationnel, soit sur « la cible de la croyance », soit sur la distinction entre raisons de bons et mauvais types, options sur lesquelles nous nous sommes penchés tout au long de ce mémoire.

Je conclurai donc ce chapitre en revenant sur les points qui m'apparaissent être essentiels. J'ai discuté de l'argument motivationnel, soutenant que les présupposés de cet argument étaient fort communs dans les débats au sein de l'éthique de la croyance. Ces présupposés étaient notamment présents dans le contre-exemple employé par Thomas Kelly dans sa réponse à l'instrumentalisme de la croyance. Après avoir répondu à l'argument motivationnel, j'ai tenté de cerner un espace crédible pour la normativité de la croyance. Cet espace redonne une plausibilité à la thèse de l'instrumentalisme de la croyance. Comme nous l'avons vu plus tôt dans ce mémoire, la viabilité de l'instrumentalisme de la croyance met à mal la thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire. Il n'est pas difficile de voir pourquoi, étant donné ce qui a été discuté dans le présent chapitre. La thèse de l'incommensurabilité des raisons de croire avance que les raisons épistémiques ne peuvent pas être évaluées en même temps que les raisons pragmatiques lorsque nous nous posons la question de ce que devrait croire un agent. Notons que si notre attaque sur la thèse de l'incommensurabilité est basée sur une critique de la normativité des données probantes, il est important de noter qu'il n'y a pas non plus de commensurabilité puisqu'il n'existe vraisemblablement pas plusieurs types de raisons de croire que nous pourrions comparer. Si l'instrumentalisme tient debout, alors nous devrions croire (en un sens normatif) ce que nous avons le plus de raisons pragmatiques de croire. La force incommensurable des raisons

épistémiques vient alors probablement du fait qu'elles agissent sur nous indépendamment de notre volonté et, ce faisant, sont à considérer comme hors du champ normatif concernant le présent débat.

## Conclusion

Alors que nous approchons de la fin de ce mémoire, il m'apparaît pertinent de revenir sur les points saillants de notre enquête afin de mettre en relief les conséquences du dernier chapitre à l'aune de notre progression.

L'objectif de ce mémoire était d'évaluer la viabilité de la thèse de l'incommensurabilité telle que présentée initialement par Richard Feldman. Après quelques approches, il est devenu clair que l'une des options les plus prometteuses pour s'opposer à la thèse de l'incommensurabilité se trouvait dans l'instrumentalisme de la croyance. Ces deux positions étant essentiellement incompatibles entre elles, le fait d'établir l'instrumentalisme de la croyance comme une position crédible diminuait d'autant la plausibilité de la thèse de l'incommensurabilité. Rappelons que ce débat n'est pas sans importance: si la thèse de l'incommensurabilité est correcte, alors aucun jugement normatif tout bien considéré concernant ce que les agents devraient ou ne devraient pas croire ne peut être vrai. En cas de divergence entre les raisons épistémiques et pragmatiques, il est impossible d'attribuer un blâme crédible aux agents qui adoptent une croyance plutôt qu'une autre: il avait des raisons tout à fait valables de croire n'importe laquelle des options qui lui étaient présentées et ces raisons n'étaient pas supplantées par d'autres types de raisons. Si on vous menace de faire exploser Chicago si vous n'acquiescez pas une croyance manifestement fautive, un tenant de la thèse de l'incommensurabilité avancera que, si vous adoptez la croyance fautive, on peut vous blâmer épistémiquement, mais on ne peut pas faire un jugement tout bien considéré sur votre croyance.

L'instrumentalisme de la croyance s'avérerait être une option très intéressante pour contrer la thèse de l'incommensurabilité. Pour récapituler, l'instrumentalisme de la croyance avance que la normativité de la croyance est une normativité entièrement instrumentale. En ce sens, vous devriez ne croire une certaine proposition que si croire cette proposition sert vos objectifs, que cet objectif soit de croire le vrai, de retirer un avantage pragmatique de la possession de ladite croyance ou de remplir un certain devoir moral.

Nous avons vu au cours du deuxième chapitre que cette position rencontrait plusieurs difficultés. D'une part, il semble que nous ayons des croyances surtout pour avoir des croyances

vraies. Ceci semble être indiqué par plusieurs arguments tirant leurs forces de domaines philosophiques distincts, que ce soit en faisant appel à des questions de psychologie évolutionniste ou d'analyse de la croyance à l'aune des concepts présents dans l'interprétation radicale de Davidson. Fort heureusement, le fait que nous ayons des croyances surtout pour avoir des croyances vraies n'implique pas que nous ne devrions nécessairement avoir que des croyances vraies. Il est parfois tout à fait raisonnable d'user d'un certain objet ou un certain organe en dehors de sa fonction normale afin de satisfaire nos objectifs plus personnels.

Le deuxième argument, plus important, porte sur le pouvoir catégorique des données probantes sur la formation de nos croyances. Contrairement aux raisons pragmatiques, les raisons épistémiques sont les seules qui semblent nous permettre de former une croyance. Il arrive parfois même que les raisons épistémiques provoquent en nous la formation de croyances qui vont directement à l'encontre de nos objectifs les plus importants. Dans ce genre de circonstance, il apparaît qu'il est non seulement pardonnable d'acquiescer à une croyance au détriment de ses propres objectifs, mais qu'il est parfois même attendu que ce soit effectivement le cas. Ce dernier argument est définitivement le plus important à l'endroit de l'instrumentalisme de la croyance et, comme nous l'avons vu, tenter de le contourner en attribuant aux agents le constant objectif de croire le vrai ou en retraitant vers l'instrumentalisme de la règle comporte son lot de problèmes. Ce deuxième argument contre l'instrumentalisme de la croyance reflète naturellement le débat sur les raisons de bons et mauvais types que nous avons mentionné au premier chapitre.

Notre dernier chapitre fut l'occasion de répondre de front à ce dernier argument contre l'instrumentalisme de la croyance. Il m'apparaissait qu'il y avait une énorme confusion au sein de l'éthique de la croyance en ce qui a trait à ce qui tombe dans le domaine du normatif et de l'explicatif. Ce n'est pas exactement surprenant. Notre langage quotidien fait souvent usage d'un bon nombre de termes à saveur normative lorsque nous décrivons les croyances d'autrui et les nôtres. Qui plus est, il est clair que nos croyances sont parfois sous notre contrôle et parfois hors de notre contrôle. Ajoutons à cela que des termes comme « devoir » et « raison » sont parfois employés dans une perspective normative, parfois dans une perspective « explicative » et, parfois, les deux en même temps. C'est dans cet horizon qu'évolue l'éthique de la croyance, et, sans surprise, il peut tout à fait arriver que nous confondions ce qui mérite d'être un objet normatif et ce qui n'appartient pas au domaine du normatif. Mon argument dans le troisième

chapitre a été donc de tracer la distinction entre ce qui appartenait au domaine du normatif et ce qui n'y appartenait pas en distinguant entre ce qu'un agent pouvait accomplir volontairement ou non. Cette section reflétait donc un débat parallèle en éthique de la croyance portant sur l'involontarisme doxastique et ses conséquences en ce qui a trait à notre responsabilité eu égard à nos croyances.

La conclusion de ce chapitre fut donc qu'il est nécessaire de distinguer entre les situations où les agents forment naturellement des croyances indépendamment de leurs efforts et les situations où les agents forment une croyance (ou se retiennent d'en former) par l'entremise de leurs actions. Les croyances perceptuelles sont de bons exemples de croyances produites par la première catégorie, mais cette catégorie ne se limite pas aux seules croyances perceptuelles. Les données probantes, présentées sous la désignation de raisons épistémiques, provoquent généralement des croyances chez les agents indépendamment de leur volonté. Les raisons épistémiques donc, ne sont pas des raisons sur lesquelles les agents délibèrent habituellement. Normalement, les raisons épistémiques agissent sur notre psychologie indépendamment de notre volonté.

Le problème d'une telle prise de position est naturellement celle-ci: si les raisons épistémiques ne sont pas des raisons normatives d'acquérir des croyances, à quoi ressemble le champ normatif dans le domaine de l'éthique de la croyance? Fort heureusement, il est encore très présent. Il est simplement à chercher dans ce que les agents peuvent accomplir volontairement. Dans cette catégorie se trouve les actes physiques que les agents peuvent entreprendre lors d'une enquête, mais également des actes mentaux, comme le fait de porter attention, de s'investir dans une réflexion exhaustive, etc. Ces actes mentaux et physiques peuvent conduire l'agent à acquérir certaines croyances et l'agent se trouve donc souvent responsable de ses croyances en vertu des actes qu'il a accomplis ou qu'il n'a pas accomplis. Notons également que ces actes sont tous sous le contrôle volontaire de l'agent, laissant un espace à la normativité de la croyance qui cerne comment les agents mènent leurs enquêtes, mais également comment ils mettent en œuvre leurs vertus intellectuelles. Finalement, la pertinence de centrer la normativité de la croyance sur les actes que les agents peuvent accomplir est qu'elle donne une meilleure compréhension de comment les raisons pragmatiques doivent être comprises dans le présent débat. Si les raisons épistémiques sont les raisons en vertu desquelles

nous formons immédiatement une croyance, les raisons pragmatiques sont les raisons sur la base desquelles nous entreprenons les démarches nécessaires pour nous exposer (ou nous soustraire) à des raisons épistémiques.

Il me semble que cette façon d'articuler le champ normatif de l'éthique de la croyance permet de répondre à l'argument de Kelly contre l'instrumentalisme de la croyance. Les raisons épistémiques nous poussent, en effet, à former des croyances qui vont (parfois) à l'encontre de nos intérêts. Toutefois, le fait que ceci arrive ne signifie pas que les agents devraient, en un sens normatif, suivre ce qui est présenté par les données probantes. Ils y sont contraints et présenter cette situation un cas où il y a une normativité à l'œuvre ne fait que brouiller les cartes. Si mon argument se tient - et c'est mon humble prétention -, alors l'instrumentalisme de la croyance résiste à cet argument de Kelly qui est pourtant considéré comme le plus pertinent dans la littérature.

Comment ces derniers développements se répercutent-ils sur la thèse de l'incommensurabilité? Comme nous l'avons dit, la viabilité de l'instrumentalisme de la croyance menace la thèse de l'incommensurabilité. Si les raisons s'évaluent à l'aune des objectifs des agents, alors il n'y aura pas plus d'incommensurabilité entre les types de raisons de croire qu'il n'en existe entre les raisons hypothétiques. L'accroc, toutefois, est que notre précédente défense de l'instrumentalisme de la croyance face à l'argument de Kelly ne permet pas d'établir de commensurabilité entre les types de raisons. Au contraire, elle reconnaît que les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques ne sont pas comparables. Il y a donc effectivement un sens tenu dans lequel nous pourrions dire que la thèse de l'incommensurabilité est maintenue: les raisons épistémiques et pragmatiques ne sont effectivement pas comparables puisque les premières ne sont pas des raisons normatives et les secondes le sont. Il n'y a donc autant d'incommensurabilité entre les raisons épistémiques et pragmatiques qu'il y en a entre des raisons explicatives et les raisons normatives.

Fort heureusement pour nous, c'est une conclusion qui n'est pas très inquiétante. S'il s'agit bien d'une position sur l'incommensurabilité des types de raisons, il ne s'agit vraisemblablement pas de la thèse de l'incommensurabilité que présentait Feldman et qui nous a intéressée tout au long de ce mémoire. La thèse de l'incommensurabilité de Feldman est une position sur les raisons normatives dont nous pouvons disposer en ce qui concerne la formation de nos

croyances. La conclusion est donc que, puisque seules les raisons pragmatiques peuvent constituer des raisons normatives de croire, il s'ensuit qu'il n'existe pas de commensurabilité ou d'incommensurabilité entre les types de raisons de croire puisqu'il n'existe pas plusieurs types de raisons normatives à tenter de comparer. Dans le domaine normatif, mon argument est qu'il n'existe que des raisons pragmatiques. Nul besoin de tenter de les comparer à des raisons épistémiques qui, elles, de toute façon, ne sont pas des raisons normatives. L'évaluation des raisons de croire se limitant aux raisons pragmatiques, il est clair qu'il y a une commensurabilité des raisons normatives de croire... puisqu'elles sont toutes du même type.

Lorsque nous avons débuté ce mémoire, nous avons commencé en présentant le cas de Laurence. Retournant à cet exemple, nous sommes capables de répondre à la question « Que devrait croire Laurence? ». D'un côté, les raisons épistémiques suggèrent qu'elle a échoué son examen de mathématique, de l'autre, les raisons pragmatiques invitent à ne pas croire qu'elle a échoué son examen. Aux vues de notre conclusion, nous pouvons facilement décortiquer le cas de Laurence. D'un point de vue explicatif, nous pouvons prédire que si les raisons épistémiques qui lui sont présentées sont très fortes, alors elle formera la croyance qu'elle a échoué son examen. Toutefois, d'un point de vue normatif, elle devrait ne pas croire qu'elle a échoué. Ceci devrait l'enjoindre à éviter de poser des actes qui pourrait l'amener à croire qu'elle a échoué (peut-être devrait-elle ne pas vérifier l'information de son ami, ou simplement essayer d'éviter de penser à son examen de mathématique). La délimitation du champ normatif que nous avons proposé au courant de ce mémoire permet de résoudre très simplement les questions de ce genre.

Les conséquences de la position que j'ai défendue sont multiples. Elles appellent à une meilleure sensibilité à ce qui est sous le contrôle volontaire des agents en ce qui a trait aux croyances qu'ils possèdent. Il m'apparaît que ceci pourrait s'avérer pertinent pour quiconque cherche à traiter des questions de biais cognitifs, d'effets placebo, de résolution de dissonance cognitive ou d'aveuglements volontaires (pour ne nommer qu'eux) dans une perspective éthique. Bien sûr, le domaine de l'éthique de la croyance est jeune, malgré qu'il ait été formellement introduit par Clifford il y plus de cent ans. Mon étude ici n'est qu'une modeste addition à la littérature considérable sur le sujet.

## Bibliographie

Adler, J. (2002). *Belief's Own Ethics*. MIT Press.

Adler, Jonathan E. (1999). « The ethics of belief: Off the wrong track ». *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1). pp. 267–285.

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. pp. 3-27.

Booth, Anthony Robert (2014). « Epistemic Ought is a Commensurable Ought ». *European Journal of Philosophy* 22 (4). pp. 529-539.

Anthony Robert Booth (2012). « All things considered duties to believe ». *Synthese* 187 (2). pp. 509-517.

Anthony Robert Booth (2012). « Epistemic Ought is a Commensurable Ought ». *European Journal of Philosophy* 21 (2). pp. 1-10.

Chrisman, Matthew (2008). « Ought to Believe ». *Journal of Philosophy* 105 (7). pp. 346-370.

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

David, Marian. (2001) « Truth as the epistemic goal ». dans M. Steup (ed.), *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. Oxford: Oxford University Press.

Davidson, Donald. (1970). *How is weakness of the will possible?* Oxford: Oxford University Press.

Dennett, Daniel C., (1996). *The Intentional Stance*. Massachusetts. MIT Press.

Diogène Laërce (2001). IX dans A.A. Long & D.N. Sedley. *Les philosophes hellénistiques I - Pyrrhon L'épicurisme*. trad. J. Brunschwig & P. Pellegrin. Flammarion. Paris.



- Engel, Pascal (2013). « Belief and the right kind of reason ». *Teorema: International Journal of Philosophy* 32 (3). pp. 19-34.
- Feldman, Richard (2000). « The ethics of belief ». *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (3). pp. 667-695.
- Fischer, John Martin & Ravizza, Mark (1998). *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.
- Fodor, Jerry. (2000). *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. MIT Press.
- Frankfurt, Harry G. (1969). « Alternate possibilities and moral responsibility ». *Journal of Philosophy* 66 (3). pp. 829-839.
- Fumerton, Richard. (2010), « Fencing Out Pragmatic Encroachment », *Philosophical Perspective* 24. pp. 243-253.
- Gibbard, Allan (2005). « Truth and correct belief ». *Philosophical Issues* 15 (1). pp. 338–350.
- Hieronymi, Pamela (2006). « Controlling attitudes ». *Pacific Philosophical Quarterly* 87 (1). pp. 45-74
- Hieronymi, Pamela (2013). « The Use of Reasons in Thought » (and the Use of Earmarks in Arguments). *Ethics* (1). pp. 114-127.
- Hubbs, Graham (2013). « How Reasons Bear on Intentions ». *Ethics* 124 (1). pp. 84-100.
- Huss, Brian (2009). « Three challenges (and three replies) to the ethics of belief ». *Synthese* 168 (2). pp. 249-271.
- Kelly, Thomas. (2003). « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique ». *Philosophy and Phenomenological Research* 66 (5). pp. 612-640.
- Kelly, Thomas. (2007). « Evidence and Normativity: Reply to Leite ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). pp. 465-474.
- Kvanvig, Jonathan L. (2005). « Truth and the Epistemic Goal ». In Matthias Steup & Ernest Sosa (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden, Ma: Blackwell.

Leite, Adam. (2007). « Epistemic Instrumentalism and Reasons for Belief: A Reply to Tom Kelly's "Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique" ». *Philosophy and Phenomenological Research* 75 (2). pp. 456-464.

Littlejohn, Clayton (2011). « Reasons and belief's justification ». dans Andrew Reisner & Asbjørn Steglich-Petersen (eds.), *Reasons for Belief*. Cambridge University Press

Lockard, Matthew (2013). « Epistemic instrumentalism ». *Synthese* 190 (9). pp. 1701-1718.

Locke, John. (1996). *An Essay Concerning Human Understanding*. Cambridge. Hackett Publishing Compagny.

McHugh, Conor (2013). « The Illusion of Exclusivity ». *European Journal of Philosophy* 23 (1). pp. 1-13.

Owens, David J. (2003). « Does belief have an aim? ». *Philosophical Studies* 115 (3). pp. 283-305.

Pascal, Blaise (2010). *Pensées*. Paris. Samizdat.

Reisner, Andrew. (2009), « The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons problem », *Philosophical Studies* 145 (2). pp. 257-272.

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

Schroeder, Mark (2013). « State-Given Reasons: Prevalent, If Not Ubiquitous ». *Ethics* 124 (1). pp. 128-140.

Schroeder, Mark (2012). « The Ubiquity of State-Given Reasons ». *Ethics* 122 (3). pp. 457-488.

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

Shah, Nishi & Silverstein, Matthew (2013). « Reasoning in Stages ». *Ethics* 124 (1). pp. 101-113.

Steglich-Petersen, Asbjørn (2009). « Weighing the aim of belief ». *Philosophical Studies* 145 (3). pp. 395-405.

Thomson, Judith J. (2008). *Normativity*. Open Court.

Vahid, Hamid (2006). « Aiming at truth: Doxastic vs. epistemic goals ». *Philosophical Studies* 131 (2). pp. 303-335.

Vahid, Hamid (2010). « Rationalizing beliefs: evidential vs. pragmatic reasons ». *Synthese* 176 (3). pp. 447-462.

Velleman, David. (2000). *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Wedgwood, Ralph (2002). « The aim of belief ». *Philosophical Perspectives* 16. pp. 267-297.

Whiting, Daniel (2012). « Does belief aim (only) at the truth? » *Pacific Philosophical Quarterly* 93 (2). pp. 279-300.

Whiting, Daniel (2010). « Should I Believe the Truth? » *Dialectica* 64 (2). pp. 213-224.

Williams, Bernard. (1973). « Deciding to Believe ». *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 136-151.

Wrenn, Chase (2004). « Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity ». *Southern Journal of Philosophy* 42 (2). pp. 273-290.

Yamada, Masahiro. (2012). « Taking aim at the truth ». *Philosophical Studies* 157 (1). pp. 47-59.