

LE PURISME DE P. ENGEL : RAISON DE CROIRE ET RAISON DE FORMER DES CROYANCES

Jacques-Henri Vollet
(Université de Genève)

Résumé :

Pascal Engel défend explicitement le purisme (ou l'intellectualisme). Selon la version générale de cette thèse, les facteurs qui déterminent si une croyance est justifiée, ou si elle est une connaissance, ne concernent que la vérité. Ils sont totalement indépendants des désirs ou des préférences du sujet, ainsi que des conséquences pratiques potentielles du fait de posséder ces croyances. Dans son article « Pragmatic Encroachment and Epistemic Value » (2009), P. Engel concède que des facteurs pratiques peuvent déterminer la quantité de données (ou la justification) dont on a besoin pour savoir ou croire, tout en maintenant que cela n'affecte pas le purisme épistémique (dans sa version évidentialiste) sur les notions de donnée ou de degré de justification. Mais cela ne revient-il pas tout simplement à concéder l'impurisme épistémique au moins à propos de la connaissance ou de la justification simplifier des croyances ? Dans cet article, j'examine en détail la position de P. Engel. Je montre que, correctement comprise, elle est intégralement puriste. En considérant le principe connaissance-action, je soulève néanmoins un dilemme pour son approche, jetant ainsi un doute sur le potentiel qu'elle aurait à fournir une réponse puriste satisfaisante à l'argument fondamental motivant l'impurisme épistémique.

I. Introduction

Dans plusieurs de ses travaux, Pascal Engel défend explicitement le purisme (dans sa version évidentialiste)¹. Selon la version la plus générale du purisme, les facteurs qui déterminent si une croyance est justifiée, ou si elle est une connaissance, ne concernent que (directement ou indirectement) la vérité de cette croyance. Ces facteurs sont totalement indépendants des désirs ou des préférences du sujet, ainsi que des conséquences (potentielles) du fait de posséder cette croyance.

1 Voir, par exemple, Engel (2007 ; 2008 ; 2009).

Le purisme entendu en ce sens le plus général s'oppose au pragmatisme, aussi bien dans sa version forte, selon laquelle nos raisons épistémiques de croire se réduisent toujours à des raisons pratiques, que dans sa version plus faible, selon laquelle la justification de nos croyances *peut* être pratique. Mais il s'oppose également à l'impurisme entendu au sens strict, à savoir l'impurisme épistémique, également appelé « empiètement pragmatique »². Comme nous l'expliquerons, l'impurisme épistémique est pleinement compatible avec le rejet du pragmatisme (fort ou faible).

C'est la position de P. Engel à l'égard de l'impurisme épistémique, plus précisément dans son article « Pragmatic Encroachment and Epistemic Value » (2009), et non son rejet du pragmatisme, qui sera l'objet principal de cet essai. Nous verrons en effet qu'à certains égards la position qu'il y défend peut paraître extrêmement concessive à l'égard de l'impurisme épistémique. Mon but est de montrer que, en dépit des apparences, son approche est sans concession, et donc intégralement puriste. Pour le dire rapidement, P. Engel admet que la dimension pragmatique est pertinente pour la dimension épistémique (i.e., la connaissance et ses attributions) au sens où il y a des raisons pratiques impliquées dans la *formation* des croyances et des connaissances. Il rejette néanmoins toutes les formes d'impurisme épistémique en niant que des considérations pratiques puissent être impliquées dans les notions mêmes de connaissance ou de raison suffisante ou décisive de croire. La question qu'il nous faudra alors examiner sera celle de savoir si adopter la thèse de la pertinence du pragmatique pour l'épistémique suffit réellement à contourner l'argument principal en faveur de l'empiètement pragmatique.

Afin d'examiner ces questions, j'adopterai le plan suivant. Dans la section II, je clarifierai la distinction entre les différentes versions principales de purisme, pragmatisme et impurisme. Dans la section III, j'exposerai l'argument principal en faveur de l'impurisme épistémique, et une première interprétation de l'approche de P. Engel selon laquelle il concéderait l'essentiel à l'impuriste. Dans la section IV, je proposerai une interprétation différente, intégralement puriste, de son approche, reposant sur la distinction entre raison de croire et raison de former des croyances. Dans la section V, je justifierai le bien-fondé de cette distinction en proposant et défendant une certaine conception de la nature des normes de la croyance. Finalement, dans la section VI, je considérerai le principe connaissance-action et j'articulerai un dilemme pour l'approche de P. Engel, jetant

2 L'expression « empiètement pragmatique » (*pragmatic encroachment*) a été utilisée la première fois par Kvanvig sur son blog « Certain Doubts » le 12/06/2004. Stanley (2005) utilise l'expression « anti-intellectualisme », Hawthorne (2004) parle d'« invariantisme sensible modéré » et DeRose (2009) d'« invariantisme sensible au sujet ». Le terme « impurisme » est utilisé par Fantl et McGrath (2009).

ainsi un doute sur le potentiel de cette approche à contourner l'argument principal en faveur de l'impurisme.

II. Purisme, pragmatisme et impurisme

La conception puriste de la connaissance et de la justification de nos croyances repose essentiellement sur l'idée commune que nos croyances visent uniquement la vérité, et non l'utilité, en ce sens que la vérité constitue la norme fondamentale, la valeur ou l'idéal, à l'aune duquel nous devons les évaluer³. Les seuls facteurs pertinents pour justifier une croyance et ainsi constituer une connaissance seraient donc des facteurs susceptibles d'indiquer si cette croyance est vraie ou fausse, ou des facteurs susceptibles d'affecter la probabilité que cette croyance soit vraie⁴, par exemple, des données affectant la probabilité de la proposition, la fiabilité du processus sur la base duquel la croyance est formée, les relations contrefactuelles entre la croyance et la vérité, etc.

Si on appelle « position épistémique du sujet à l'égard de p » la situation du sujet relativement à tous ces facteurs qui connectent de manière pertinente le sujet à la vérité ou fausseté de la croyance, on peut formuler le purisme à propos de la justification des croyances de la manière suivante :

Purisme-JC. Si S1 et S2 ont la même position épistémique à l'égard de p, S1 est justifié à croire que p si et seulement si S2 est justifié à croire que p⁵.

Selon le purisme de la justification des croyances, cette dernière survient uniquement sur la position épistémique du sujet, laquelle étant constituée uniquement de facteurs qui sont en relation à la vérité ou fausseté de la croyance. Cette thèse est neutre sur la quantité, la force, ou la nature exacte de ces facteurs. Elle est compatible avec un très grand nombre de théories de la justification, qu'elles soient de type internaliste ou externaliste. Selon les évidentialistes, par exemple, les seuls facteurs pertinents pour justifier une croyance sont les données dont dispose le sujet :

Evidentialisme-JC. Si S1 et S2 ont les mêmes données, S1 est justifié à croire que p si et seulement si S2 est justifié à croire que p⁶.

3 Voir Engel (2004 ; 2013a,b) et Fassio (2015). Engel (2013b) développe l'idée que la vérité est la norme fondamentale de nos croyances (ou leur condition de correction) de manière originale, en défendant l'idée qu'avoir des croyances vraies constitue un idéal de la raison.

4 Voir Stanley (2005 : 1), DeRose (2009 : 24).

5 Voir Fantl et McGrath (2007 ; 2009).

6 Voir Conee and Feldman (2004).

Selon l'évidentialisme, la justification des croyances survient seulement sur les données du sujet. La fiabilité du processus de formation ou de production de la croyance, par exemple, ne doit pas être prise en compte. Il y aura bien sûr différentes conceptions évidentialistes de la justification, selon les différentes conceptions que l'on peut avoir de la notion de « donnée ».

On pourrait être tenté de penser que si le purisme sur la justification des croyances (Purisme-JC) est faux, alors le purisme en général est faux. Cependant, comme nous allons le voir, il est fondamental de distinguer le purisme sur la justification des croyances (Purisme-JC) et le purisme sur la justification *épistémique* des croyances. En outre, si la connaissance ne requiert que la justification *épistémique* de la croyance, il faut également distinguer le purisme sur la justification des croyances et le purisme sur la connaissance. En d'autres termes, on peut en principe rejeter Purisme-JC tout en maintenant le purisme sur la justification *épistémique* des croyances et le purisme sur la connaissance.

Nous avons dit que le purisme sur la justification des croyances admet que seuls des facteurs connectant le sujet à la vérité ou fausseté de la croyance sont pertinents pour la justification de nos croyances. Mais il y a deux manières de nier cette thèse. Premièrement, on peut admettre une forme de pragmatisme faible à propos des raisons de croire. Selon cette approche, il faut admettre qu'à côté des *raisons épistémiques* de croire (comme les données) il y a également des *raisons pratiques* de croire qui peuvent justifier nos croyances. Selon Blaise Pascal, par exemple, nous avons une raison décisive de croire en Dieu si le fait de posséder cette croyance a une utilité espérée plus élevée que le fait de ne pas posséder cette croyance, et ceci peu importe la force des données en faveur de la vérité de cette croyance⁷. De manière similaire, selon Williams James, nous pouvons avoir une raison décisive de croire, par exemple, que nous allons guérir, même si les données sont insuffisantes pour montrer que nous guérirons, pourvu qu'il soit utile de le croire (si par exemple cette croyance augmente nos chances de guérison ou nous rend plus heureux)⁸.

S'il y a des raisons pratiques de croire qui peuvent justifier nos croyances, Purisme-JC est faux. S1 et S2 peuvent avoir la même position épistémique à l'égard de p même si la croyance de S1 est justifiée et la croyance de S2 n'est pas justifiée, parce que S1, mais pas S2, a une raison pratique qui justifie sa croyance.

7 Voir Pascal (1670 : § 233).

8 Voir James (1897).

Cependant, il est important de bien réaliser que, en tant que tel, le pragmatisme faible sur les raisons de croire ne menace ni le purisme sur la justification *épistémique* de la croyance ni le purisme sur la connaissance. Il préserve en principe la distinction entre les raisons *épistémiques* de croire – les considérations qui connectent d’une manière ou d’une autre le sujet ou sa croyance à la vérité – et les raisons *pratiques* de croire – les considérations qui indiquent ou déterminent qu’il y a une certaine utilité (pour le sujet) à posséder la croyance⁹. Partant, la distinction entre justification épistémique et justification pratique des croyances est, dans ce cadre, préservée par principe. Cette version faible de pragmatisme est donc bien incompatible avec Purisme-JC, mais elle est compatible avec :

Purisme-JEC. Si S1 et S2 sont dans la même position épistémique à l’égard de p, S1 est *épistémiquement* justifié à croire que p si et seulement si S2 est *épistémiquement* justifié à croire que p.

Si on accorde par ailleurs la thèse largement admise que la connaissance ne requiert pas la justification pratique de la croyance, mais seulement la justification épistémique de la croyance, cette version faible de pragmatisme est également compatible avec :

Purisme-Connaissance. Si S1 et S2 sont dans la même position épistémique à l’égard de p, S1 a la justification requise pour la connaissance que p si et seulement si S2 a la justification requise pour la connaissance que p.

Comme un grand nombre d’autres philosophes, P. Engel rejette toutes les formes de pragmatisme sur les raisons de croire¹⁰. En effet, les raisons pratiques semblent être le mauvais genre de raisons pour les croyances. Ce sont des raisons d’agir, et les croyances ne sont pas des actions. On ne peut pas nier qu’il y a des croyances, à l’évidence fausses, qui sont plus utiles que d’autres, et qu’il est en un sens meilleur de les avoir. Mais si on rejette le pragmatisme sur les raisons de croire, on peut rendre compte de cela en disant que, même s’il y a des raisons pratiques de *former* ces croyances, ces raisons ne sont pas des raisons de croire, car elles ne rendent pas la croyance *elle-même* rationnelle ou justifiée¹¹. En d’autres termes, s’il est bénéfique de croire que p, mais rien ne montre que p est vrai, nous pouvons avoir une raison de *former* ou *nous causer* la croyance que p,

9 Précisons que dans la mesure où la version forte de pragmatisme défendue par James identifie la vérité et l’utilité, elle ne peut plus distinguer les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire.

10 Voir, par exemple, Engel (2014).

11 Voir, par exemple, Thomson (2008) ; Parfit (2011) ; Skorupski (2010) ; Gibbons (2013) ; Engel (2014).

mais cela n'implique pas que l'on a une raison de croire que p. On a simplement une raison pratique de former une croyance irrationnelle ou injustifiée.

En somme, on peut tout d'abord rejeter Purisme-JC en adoptant une conception pragmatiste faible de la justification des croyances, tout en préservant par ailleurs le purisme épistémique sur la connaissance et la justification *épistémique* (nous verrons plus bas que Foley peut être interprété comme adoptant une position de ce type).

La seconde manière de nier Purisme-JC consiste à nier seulement Purisme-JEC et Purisme-Connaissance. Comme nous allons le voir, cette approche est tout à fait compatible avec la négation du pragmatisme faible (et fort). Ainsi, contre la thèse selon laquelle seuls des facteurs connectant le sujet ou sa croyance à la vérité ou fausseté sont pertinents pour la justification de ses croyances, certains philosophes ont récemment maintenu que les facteurs de ce type sont insuffisants pour déterminer si une croyance est *épistémiquement* justifiée ou constitue une connaissance. C'est la thèse de l'empiètement pragmatique ou de l'impurisme *épistémique* (sur la justification épistémique ou sur la connaissance)¹².

Il est important d'insister sur le fait que cette thèse est complètement indépendante du pragmatisme sur les raisons de croire. Le pragmatisme sur les raisons de croire est une thèse qui affirme seulement la fausseté de Purisme-JC sur la base de l'existence supposée de raisons pratiques de croire, sans se prononcer pour autant sur Purisme-JEC et Purisme-Connaissance. Au contraire, la thèse de l'empiètement pragmatique affirme la fausseté de Purisme-JC *sur la base de la fausseté de Purisme-JEC et Purisme-Connaissance*. La thèse de l'empiètement pragmatique (ou impurisme épistémique) n'a pas besoin de supposer qu'il existe des raisons pratiques de croire¹³. Autrement dit, ce que montre la thèse de l'empiètement pragmatique, c'est que même s'il n'y a pas de raisons pratiques de croire, ou que toutes les raisons de croire sont de nature épistémique, il ne s'ensuit pas que le domaine épistémique est totalement autonome à l'égard du domaine pratique. Pascal Engel rejette indéniablement le pragmatisme sur les raisons de croire. Néanmoins, rejette-t-il réellement l'impurisme épistémique sous toutes ses formes ?

12 Voir Owens (2000) ; Hawthorne (2004) ; Stanley (2005) ; Fantl and McGrath (2002 ; 2007 ; 2009 ; 2011 ; 2014).

13 Un certain nombre de philosophes défendant la thèse de l'empiètement pragmatique rejettent d'ailleurs explicitement le pragmatisme. Voir par exemple Owens (2000) et Fantl et McGrath (2002). Pour une présentation plus approfondie des rapports entre pragmatisme et empiètement pragmatique, voir Marušić (2011).

III. L'argument principal en faveur de l'impurisme épistémique et l'interprétation concessive de la réponse de P. Engel

III.1 L'argument principal en faveur de l'impurisme épistémique

P. Engel (2009) considère l'argument principal en faveur de l'impurisme épistémique. Cet argument fait appel à nos intuitions portant sur des pairs de cas qui font varier la situation pratique du sujet tout en maintenant sa position épistémique. Considérons, à la suite de P. Engel, les cas proposés par Fantl et McGrath¹⁴ :

Cas du train : faible enjeu. Vous êtes à la gare de Back Bay à Boston afin de prendre un train de banlieue pour Providence. Vous allez vous détendre quelques jours chez des amis. Vous avez une conversation plutôt ennuyeuse avec un type qui se tient à côté de vous. Il va lui aussi rendre visite à des amis à Providence. Alors qu'un train arrive à quai, vous lui demandez : Est-ce que ce train s'arrête à toutes les petites stations, Foxboro, Attleboro, etc. ? Ce n'est pas très important pour vous que le train soit un « Express » ou non, bien que vous préféreriez un peu qu'il le soit. L'homme vous répond : « Oui, celui-ci s'arrête partout. Ils me l'ont dit quand j'ai acheté le ticket. » Rien chez lui ne semble particulièrement suspect. Vous croyez ce qu'il vous dit.

Cas du train : fort enjeu. Vous devez à tout prix être à Foxboro. Votre carrière en dépend. Vous avez un ticket pour un train qui part dans deux heures et arrivera à Foxboro presque trop tard. Vous entendez la conversation du cas précédent à propos du train qui vient juste d'arriver à quai et qui part dans 15 minutes. Vous pensez : « Ce type pourrait être mal informé. Il s'en fiche que le train s'arrête à Foxboro. Peut-être que la personne au guichet a mal compris la question. Peut-être qu'il a mal compris la réponse. Et qui sait s'il a même acheté un ticket ? Il est hors de question que je me trompe là-dessus. Je ferais mieux d'aller vérifier par moi-même. »

La grande majorité des philosophes admettent que dans les deux cas le sujet est dans la même position épistémique à l'égard de la proposition « Le train s'arrête à Foxboro »¹⁵.

14 Voir Fantl and McGrath (2002 : 67). La traduction est de Dutant (2009 : 13-14). Pour un autre cas célèbre de ce genre, impliquant un sujet qui doit déposer un chèque à la banque, voir DeRose (1992 : 913).

15 Les philosophes qui pensent que les enjeux affectent les données (par exemple parce qu'ils pensent que les enjeux affectent la connaissance et que les données ne sont rien d'autre que des connaissances) n'admettent pas que le sujet a les mêmes données dans les deux cas (voir par exemple Stanley 2005). Si on définit la notion de position épistémique en termes de données, ces philosophes n'admettront donc pas que la position épistémique du sujet est la même dans les deux cas. Cependant, rien ne nous oblige à définir la

Pourtant, alors que dans le cas à faible enjeu le sujet peut rationnellement croire cette proposition sans la vérifier, et en avoir une connaissance, dans le cas à fort enjeu il doit vérifier si elle est vraie.

Une explication directe et simple de nos intuitions consiste à admettre l'impurisme épistémique. Selon cette approche, alors que le témoignage est suffisant pour justifier la croyance en question dans le cas à faible enjeu, il est insuffisant pour justifier la croyance en question dans le cas à fort enjeu. S'il est vrai que le train s'arrête à Foxboro, le sujet dans le cas à faible enjeu est en position de savoir, grâce à ce témoignage, que le train s'arrête à Foxboro, alors que le sujet dans le cas à fort enjeu n'est pas en position de savoir, par ce témoignage, que le train s'arrête à Foxboro. En somme, ces cas suggèrent que Purisme-JEC et Purisme-Connaissance sont faux : la justification épistémique de nos croyances et la justification requise pour la connaissance varient avec des facteurs pratiques comme le coût de l'erreur.

Lorsqu'il considère ces cas, P. Engel écrit :

« Ma réponse intuitive au cas des trains est que l'individu dans le Cas 1 et dans le Cas 2 a exactement la même justification parce qu'il a les mêmes données (le témoignage d'un autre voyageur, dans la gare, du fait que le train s'arrête à Foxboro). Le fait qu'il y a davantage en jeu dans le second cas ne me semble pas montrer que l'individu est moins justifié d'un point de vue épistémique dans le second cas que dans le premier. » (2009 : 193)

Pascal Engel maintient donc que les données du sujet sont les mêmes dans les deux cas. En ce sens, il admet qu'il n'y a pas d'empiètement pragmatique sur les données. Par ailleurs, il admet que la justification épistémique survient sur les données (c'est la position évidentialiste). Cela implique que les sujets ont la même justification épistémique dans les deux cas. La difficulté à laquelle cette approche se confronte est donc celle d'expliquer pourquoi, dans le second cas, mais pas dans le premier, le sujet devrait vérifier si la proposition est vraie pour la croire, et donc, pour posséder une connaissance.

De même, lorsqu'il aborde la question en termes de degrés de justification, P. Engel écrit :

notion de position épistémique en termes de données. La notion de position épistémique est une notion technique qui désigne ce qui est supposé être invariable d'un cas à l'autre. Par exemple, dans les deux cas le sujet entend le témoin affirmer que le train s'arrête à Foxboro, dans les deux cas il n'a pas de raison de douter de la validité de ce témoignage en particulier, etc. On peut donc maintenir que la position épistémique du sujet est la même dans les deux cas même si le contenu du témoignage constitue une donnée pour le sujet seulement dans le cas à faible enjeu et qu'en ce sens, les sujets n'ont pas les mêmes données.

« Si nous supposons que les degrés de croyance renvoient au degré de confiance qu'on peut avoir envers une proposition, étant donné une certaine quantité de données, par hypothèse dans les cas du train 1 et 2 il n'y a pas de raison de supposer que l'individu a un degré de croyance différent dans la situation 2 que celui qu'il a dans la situation 1. Par définition, il a les mêmes données, et il devrait par conséquent croire exactement au même degré que le train s'arrête à Foxboro. » (2009 : 194)

En d'autres termes, selon P. Engel, nous pouvons maintenir que le sujet a la même justification épistémique dans les deux cas et qu'il doit donc avoir le même degré de croyance. À nouveau, la difficulté est alors d'expliquer pourquoi le sujet dans le second cas, et pas dans le premier cas, devrait vérifier si la proposition est vraie et pourquoi nous avons tendance à n'attribuer la connaissance qu'au sujet à faible enjeu.

III.2 L'interprétation concessive de la réponse de P. Engel

Pour expliquer pourquoi, malgré le fait que dans les deux cas les sujets ont les mêmes données et la même (quantité de) justification épistémique, nous sommes enclins à attribuer la connaissance seulement au sujet qui est dans le premier cas (à faible enjeu), et jugeons que seul le sujet qui est dans le second cas (à fort enjeu) devrait vérifier la proposition en question, P. Engel propose de distinguer deux notions de justification. Selon la première notion de justification, qui est la notion puriste évidentialiste traditionnelle de justification épistémique, la justification est fonction des données uniquement. Elle ne varie donc pas d'un cas sur l'autre. C'est dans ce sens de « justification » que les deux sujets que nous considérons sont également justifiés. Cette notion de justification se distingue néanmoins d'une seconde notion de justification, la justification*. La justification* détermine la quantité de données dont un sujet a besoin « pour croire » ou « pour savoir ». La justification* peut varier avec les enjeux. C'est en ce sens de « justification » que les deux sujets que nous considérons ne sont pas également justifiés. En somme, P. Engel maintient que dans les deux cas les sujets sont également justifiés épistémiquement, mais il accorde qu'ils ne le sont pas également « au sens requis pour leur connaissance », c'est-à-dire au sens de la justification* :

« [Le] poids imposé par les enjeux augmente la quantité de justification épistémique qui est requise pour leur connaissance. La justification en ce sens ne repose pas seulement sur les données que l'on a à un moment donné, mais aussi sur les données qu'on *pourrait* avoir plus tard, si les enjeux étaient plus

élevés et si on avait à reconsidérer les données préalables. Appelons ce genre de justification *justification** – ou justification *élargie* – et appelons *données contrefactuelles* ou *données** les données dont on *aurait* besoin si les enjeux étaient plus élevés. » (2009 : 193)

À la lecture de ces passages, on pourrait penser que puisque P. Engel adopte finalement une conception impuriste de la justification requise pour la connaissance et la croyance (i.e., une conception impuriste de la notion de justification*), il adopte par là même une conception impuriste de la connaissance et de la justification de la croyance. Car même s'il maintient clairement que les données et la quantité de justification épistémique sont insensibles aux facteurs pratiques¹⁶, il accorde explicitement que les facteurs pratiques jouent un rôle pour déterminer la quantité des données, ou la quantité de justification épistémique, dont un sujet a besoin pour croire ou savoir¹⁷. Cette thèse ne semble être rien d'autre que la thèse de l'impurisme sur la connaissance et sur la justification *simplificiter* de nos croyances.

Vu sous cet angle, le purisme (évidentialiste) de P. Engel est bien plus limité qu'il n'y paraît. Il se réduit au rejet du pragmatisme (fort et faible) et de l'impurisme sur les notions de donnée (*evidence*) et de degré de justification épistémique. Mais il n'implique aucunement la négation d'autres formes d'impurisme, notamment sur la justification *simpliciter* des croyances et sur la connaissance, auxquels P. Engel paraît souscrire. C'est cette interprétation que retient Dutant lorsqu'il écrit :

« Engel (2009) est pragmatiste [i.e. il rejette le purisme épistémique] au sens où il admet que la différence des enjeux fait qu'un sujet sait et l'autre non. Mais il précise que les enjeux n'affectent que le seuil de justification requis pour la connaissance ; le degré de justification que possèdent les deux sujets est le même, et dépend des données seules. » (Dutant 2009 : 17)

Ou encore :

« Engel nie explicitement l'empiètement pragmatique, mais il entend par là la thèse selon laquelle le degré de justification d'une croyance dépend de facteurs pratiques. Il admet par contre que le degré de justification requis pour avoir de la connaissance (et aussi pour être justifié à croire) dépend de facteurs pratiques. » (Dutant 2009 : 17n14)

16 Voir (2009 : 194, 198).

17 Voir (2009 : 193, 194, 195, 198).

Si c'est la thèse de P. Engel, alors bien qu'elle s'oppose à l'impurisme évidentiel de Stanley, elle ne se distingue aucunement de l'impurisme d'Owens ou de Fantl et McGrath. Ces derniers admettent en effet qu'il n'y a pas d'empiètement pragmatique sur la force de la position épistémique (i.e., sur les données ou les probabilités évidentielles). Cependant, ils défendent l'idée que la quantité de données (ou la force de la position épistémique) requise pour qu'une croyance puisse être épistémiquement justifiée *simpliciter*, et de ce fait compter comme une connaissance, dépend des enjeux.

La conception qui sous-tend cette forme d'impurisme est une conception faillibiliste de la justification épistémique et de la connaissance, dans laquelle le degré de faillibilité acceptable est déterminé par la rationalité qu'il y a à agir sur la proposition dans les circonstances. Cette approche est faillibiliste en ce qu'elle suppose qu'un sujet peut être justifié à croire que *p*, et peut savoir que *p*, même si ses données n'impliquent pas logiquement *p*, ou même si la probabilité évidentielle que *p* a pour lui n'est pas 1. Elle est impuriste en ce qu'elle admet néanmoins que la possibilité d'erreur compatible avec les données, ou le degré de probabilité évidentielle de non-*p*, doit être suffisamment faible pour qu'il soit rationnel pour le sujet de la négliger dans sa décision pratique, et donc, pour qu'il soit rationnel pour lui d'agir sur la base de *p* sans prendre la possibilité d'erreur au sérieux. Dans cette optique, comme le coût de l'erreur, ou les enjeux pratiques, affectent la question de savoir s'il est rationnel de négliger une possibilité d'erreur ou de la prendre au sérieux avant d'agir, les enjeux pratiques affectent la question de savoir si un sujet peut savoir, au vu de ses données, ou si sa croyance est justifiée épistémiquement *simpliciter*.

Pour utiliser une image, on pourrait dire que cette approche admet que nos croyances visent la vérité (ce en quoi elle rejette le pragmatisme), tout en soutenant que la force avec laquelle elles doivent viser la vérité pour compter comme justifiées, ou comme des connaissances, est sensible à des facteurs pratiques (ce en quoi elle est impuriste). Dans un autre article, Engel reprend à son compte une métaphore pouvant suggérer qu'il souscrit bien à cette conception impuriste :

« Pour reprendre une image d'Ernest Sosa que j'aime bien, le rameur qui suit le courant en descendant une rivière peut bien, avec ses rames, rediriger le bateau vers telle ou telle direction. Mais il n'a pas le choix de faire autre chose que d'aller dans le sens où va la rivière. Même s'il parvenait à aller contre le sens du courant, il se heurterait non pas à une impossibilité pratique, mais à

une impossibilité conceptuelle : une rivière coule d'amont en aval, et pas l'inverse. De même avec les croyances. » (2014)

Autrement dit, Engel admet, contre le pragmatisme, mais sans contradiction de principe avec l'impurisme épistémique, que les croyances ne peuvent que suivre la vérité – le sens de la rivière. Néanmoins, il semble également accepter, en plein accord cette fois avec l'impurisme épistémique, que la manière dont nous suivons la vérité, ou la force avec laquelle nous devons la suivre – les coups de rames – peut être affectée par des facteurs pratiques.

Cette interprétation de la position d'Engel, selon laquelle il concéderait l'essentiel à l'impurisme, n'est pas du tout absurde au vu des passages mentionnés. Elle se heurte néanmoins à certains autres passages, où P. Engel admet explicitement que même s'il y a une pertinence du pragmatique pour l'épistémique, cela n'implique aucune forme d'empiètement pragmatique sur la connaissance et la justification *simpliciter* des croyances (2009 : 197). Mais comment peut-on d'un côté admettre que les facteurs pratiques jouent un rôle pour déterminer la quantité de données dont un sujet a besoin pour croire et savoir (thèse de la pertinence du pragmatique pour l'épistémique) et de l'autre rejeter l'idée que la connaissance et la justification *simpliciter* des croyances impliquent une dimension pragmatique constitutive (thèse de l'empiètement pragmatique ou de l'impurisme épistémique) ? L'idée selon laquelle l'approche de P. Engel serait au fond essentiellement impuriste semble reposer sur l'idée que le fait d'être justifié* serait selon lui une composante essentielle de la connaissance et de la justification épistémique *simpliciter* de nos croyances. Or, comme nous allons maintenant le voir, ce n'est pas le cas.

IV. Justification de la croyance et justification de la formation de la croyance

IV.1 Justification*, raison d'enquêter et raison de former ou produire une croyance (rationnelle ou irrationnelle)

En dépit de ce qui peut paraître au premier abord, la notion de justification* telle que la définit P. Engel ne correspond pas à la notion de (seuil de) justification essentiellement requise par le concept ou l'état de connaissance ou de justification épistémique *simpliciter*. La justification* est bien, comme le dit Engel, un type de justification qui peut être « requis pour » la connaissance ou la croyance. Mais l'expression « requis pour » est ambiguë. Comme nous l'avons vu, elle peut tout d'abord désigner une condition nécessaire ou essentielle au concept (ou à l'état) de connaissance ou de justification épistémique *simpliciter*. Mais elle peut aussi désigner une condition requise ou nécessaire pour que le

sujet soit suffisamment *enclin* à adopter une croyance ou une connaissance sur un certain sujet, ou pour qu'une telle croyance soit causalement *produite*, soit d'un point de vue simplement psychologique, soit du point de vue de la rationalité pratique. Or, c'est ce dernier sens que P. Engel semble avoir en tête.

En effet, la définition de la justification* qu'il propose fait explicitement référence aux données qu'un sujet devrait avoir, ou dont il aurait besoin, si les enjeux étaient élevés. Donc, d'une part, la justification* n'est pas supposée être requise pour que le sujet puisse connaître ou être justifié à croire dans le cas à faible enjeu. Elle n'est donc pas supposée être une condition nécessaire de la connaissance ou de la justification épistémique (*simpliciter*) de la croyance (au moins dans le cas à faible enjeu). D'autre part, on n'a pas besoin de supposer que le besoin en données supplémentaires dans le cas à fort enjeu, que capture la notion de justification*, est dérivé d'une norme épistémique qui concerne la justification de la croyance.

Comme le note Feldman (2000 : 688-690), de manière générale, le fait que l'on doive acquérir davantage de données à propos de p, ou continuer l'enquête, ne signifie pas forcément que p n'est pas épistémiquement justifiée (*simpliciter*) ou connu maintenant. La question de savoir si l'enquête doit se poursuivre ou s'arrêter est une question pratique :

« Il est certainement vrai qu'à certains moments il vaudrait mieux trouver davantage de données. Mais cela dépend toujours des options que l'on a, de ce qui nous importe, ainsi que d'autres facteurs non-épistémiques. Comme je vois les choses, ces questions sont prudentielles ou morales, et pas strictement épistémiquement. »

La question de la justification épistémique concerne la question de savoir si une croyance est rationnelle et peut constituer une connaissance. La question de la justification de l'enquête concerne la question de savoir si, étant donné nos buts pratiques et nos préférences, il est rationnel d'acquérir des données à propos d'une certaine proposition. La première question est une question de rationalité synchronique. La seconde est une question de rationalité diachronique. Or, poursuit Feldman :

« [L]'évidentialisme doit être vu comme une théorie portant sur la rationalité synchronique. [Cette théorie] maintient que la chose épistémiquement rationnelle à faire à un moment donné consiste à suivre les données que l'on a à cet instant. Elle ne se prononce pas sur la question de savoir comment nous devons conduire l'enquête à travers le temps. Ainsi, elle ne se prononce pas sur les questions concernant la manière d'acquérir les données, lorsqu'il

convient d'en chercher davantage, et ainsi de suite. À mon avis, ces questions diachroniques sont des questions morales ou prudentielles et non des questions épistémiques. On devrait acquérir davantage de données à propos d'une proposition seulement quand le fait d'avoir une croyance vraie à propos de ce sur quoi porte la proposition fait une différence morale ou prudentielle et acquérir plus de données améliore probablement nos chances d'avoir raison. Bien sûr, la question de savoir si on doit acquérir de telles données dépend aussi des autres choses que l'on doit faire de son temps. Les considérations épistémologiques ne résolvent tout simplement pas de telles questions (...) La question de savoir sur quels sujets nous devons enquêter dépend de la question de savoir quels sont les sujets qui nous intéressent, quelles sont les enquêtes qui peuvent nous aider à rendre notre vie ou celle des autres meilleure, et d'autres questions de ce type. L'évidentialisme n'a rien à dire sur ces questions morales et prudentielles, et je ne vois pas pourquoi il devrait y répondre. » (2000 : 689-690)

De même, Owens note qu'il faut distinguer deux questions :

« premièrement, celle de savoir quand il faut s'engager dans une enquête théorique (c'est-à-dire, collecter les données, délibérer à leur propos, et les conserver) et, deuxièmement, celle de savoir s'il faut former une croyance sur la base des données devant nous. L'évidentialiste peut facilement concéder que les considérations pratiques sont pertinentes pour la première question ; la collecte, assimilation et conservation des données est une activité que nous pouvons choisir de faire ou non selon notre bon plaisir. L'enquête et la délibération sont rationnellement motivées par des considérations pratiques. » (2000 : 27)

Par exemple, supposons que S doit collecter toutes les données à propos de p. Le fait qu'il doit collecter toutes ces données ne montre pas que sa croyance que p serait irrationnelle ou injustifiée. Peut-être S a déjà suffisamment de données pour que sa croyance que p soit rationnelle. Et le fait qu'il doit s'arrêter de collecter les données ne montre pas que sa croyance que p est rationnelle ou justifiée. Peut-être S n'a pas encore assez de données pour que sa croyance que p soit rationnelle ou justifiée.

Si les raisons pratiques d'enquêter ou d'arrêter l'enquête à propos de p, et de délibérer, peuvent être indépendantes de la question de savoir si la croyance que p serait ra-

tionnelle ou irrationnelle, alors le fait qu'il y a des raisons pratiques d'enquêter et de délibérer n'affecte pas nécessairement le purisme épistémique.

Toutefois, après avoir considéré la distinction entre, d'une part, raison d'enquêter et de délibérer et, d'autre part, raison de croire, Owens ajoute :

« Néanmoins, insiste l'évidentialiste, la question de savoir si une croyance se forme ou pas lorsque la délibération commence est (ou devrait être) déterminée entièrement par le poids des données que l'on considère. » (2000 : 27)

Supposons en effet, comme l'admet l'évidentialiste, que seules les données peuvent justifier une croyance. Supposons également qu'une délibération (théorique) est un processus qui vise à former des croyances rationnelles, ou est une manière de former des croyances qui, si elle est correctement appliquée, confère une justification aux croyances ainsi formées (i.e., est une manière de former des croyances susceptibles de les rendre rationnelles). Dès lors, il est juste que seules les données déterminent les croyances qui seront formées dans le cadre d'une délibération correcte.

Néanmoins, et contre ce que semble suggérer Owens, il est important d'ajouter que l'évidentialiste peut tout à fait (et il me semble devrait) admettre que la délibération (correcte) n'est pas la seule manière dont les croyances peuvent être formées, causées ou produites. Les processus de formation ou production de croyances sont multiples. Ils n'impliquent pas tous une délibération (correcte) du sujet sur les données. De ce fait, l'évidentialiste peut tout à fait accepter qu'il y a des raisons pratiques de mettre en œuvre ces autres manières de former des croyances. Il peut donc distinguer entre les raisons de former des croyances – qui incluent non seulement les raisons pratiques d'enquêter et de délibérer, mais aussi et plus généralement toutes les manières envisageables de (se) causer des croyances – et les raisons de croire – les raisons qui rationalisent et justifient la croyance elle-même. Ce que l'évidentialiste doit nier, cependant, c'est l'idée que les manières de former, produire ou (se) causer des croyances non basées sur une délibération (correcte) à partir des données pourraient rationaliser et justifier la croyance résultante.

On pourrait penser qu'adopter la thèse selon laquelle il y a des raisons pratiques de former des croyances revient à souscrire à une forme de volontarisme doxastique potentiellement problématique, d'après lequel les croyances du sujet seraient sous son contrôle direct, ou d'après lequel le sujet pourrait croire « à volonté ». Car si on admet que le sujet a des raisons pratiques de former des croyances, alors il semble qu'on doive admettre également que le sujet a le pouvoir de *former* ces croyances sur la base de la

simple considération de telles raisons. Or, supposons que croire que je vais guérir me rendra plus heureux et augmentera mes chances de guérisons. La simple considération de ce fait ne semble pas me mettre en position de produire directement la croyance que je vais guérir. Comment ce fait pourrait-il donc être une raison (pratique) que j'ai de former la croyance, si former directement une telle croyance sur la base d'une telle considération n'est pas en mon pouvoir ?

Malgré les apparences, l'idée qu'il y a des raisons pratiques de former des croyances n'implique pas, même si elle est compatible avec, l'idée que les sujets sont en position de croire directement sur la base de considérations pratiques¹⁸. Elle implique seulement que les sujets doivent être en mesure de pouvoir vouloir ou désirer former des croyances, ou de pouvoir avoir l'intention d'avoir ou former de telles croyances. Et, comme nous l'avons vu, il y a différentes manières possibles pour un sujet de réaliser

18 La plupart des philosophes contemporains (dont Pascal Engel) pensent que les croyances sont des états passifs qui ne sont pas directement contrôlables par le sujet. Ceci pose le problème de savoir comment nous pourrions être responsables de nos croyances, et dans l'hypothèse où nous ne sommes pas responsables de nos croyances, comment les jugements normatifs concernant les croyances pourraient être légitimes. La réponse généralement apportée est que la responsabilité n'implique pas de contrôle direct (Engel 2001 ; Meylan 2008). Par ailleurs, on peut suggérer que la croyance est un état hybride impliquant un élément passif (le sentiment de vérité de *p*) et un élément actif (l'acceptation, ou le jugement, que *p* est le cas), et que seul cet élément actif qui est sous notre contrôle direct est l'objet d'une évaluation normative (Bondy 2015). Quoi qu'il en soit, que l'on pense que la croyance est un état passif ou qu'on admette qu'elle implique une dimension active, ceci ne me semble pas affecter l'idée que nous pouvons avoir des raisons de (vouloir) former ou avoir des croyances. Car même si nous admettons que nous pouvons avoir un certain contrôle sur la formation de nos croyances, cela n'implique pas de souscrire à l'idée que nos croyances soient des actions volontaires ou intentionnelles. Comme le note Engel (2001) :

« Bien que le sens commun admette que nous puissions former des croyances par l'effet de notre volonté ou de nos désirs, il ne s'ensuit pas que les croyances que l'on a par l'effet d'un processus mis en œuvre par la volonté soient elles-mêmes volontaires. Nous ne pouvons pas décider de croire immédiatement n'importe quoi, par exemple que le Dalai-Lama est un dieu vivant. Supposons cependant qu'on le puisse, par l'effet, par exemple, de pilules spéciales qu'il suffirait d'avaler pour croire ce genre de choses. Serait-ce un cas de contrôle direct de la croyance par la volonté, au même titre qu'une action ? Non, pour deux raisons. D'une part ce serait un contrôle direct d'une action qui a comme effet de produire une croyance, mais ce ne serait pas un contrôle direct de la croyance correspondante. D'autre part le désir que je peux avoir de croire que le Dalai-Lama est un dieu vivant est certainement une raison pratique pour moi d'avoir cette croyance (elle me plaît, ou m'est bénéfique), mais ce n'est pas une raison épistémique, au sens pascalien d'une "preuve". Il en va exactement ici de même que dans les cas où l'on se cause à croire quelque chose par des moyens indirects. De même qu'il est possible de faire une action, par exemple préparer un gâteau, par l'intermédiaire de l'accomplissement d'autres actions, comme faire la pâte et mélanger les jaunes d'œufs, il est parfaitement possible de se causer soi-même, par le moyen d'une drogue, de l'hypnose, ou de quelque autre technique, à croire quelque chose. Mais même si l'on y parvient, le produit de cette action, la croyance, n'en restera pas moins justiciable de raisons qui sont distinctes de celles qui ont pu motiver l'action. »

Dans ce passage, Pascal Engel distingue clairement les raisons pratiques que l'on peut avoir de former ou se causer une croyance – i.e. les raisons pratiques de réaliser une action qui a pour effet de produire une croyance – et les raisons épistémiques de croire – i.e. les raisons susceptibles de justifier le produit de l'action, à savoir la croyance. Je remercie un relecteur anonyme pour avoir demandé des clarifications sur ce point.

cette intention. Par exemple, si l'intention du sujet est d'acquérir une croyance à propos de *p*, le sujet peut acquérir des données et délibérer sur si *p* est le cas à la lumière des données. Mais si l'intention du sujet est d'acquérir la croyance que *p* plutôt que non-*p*, d'autres manières de réaliser cette intention sont en principe envisageables, comme insérer des souvenirs à propos de *p*, se biaiser en agissant comme si *p* était vrai, ne considérer que les données en faveur de *p* et négliger les données en défaveur de *p*, etc.

Ainsi, selon notre approche, lorsque nous disons qu'un sujet peut avoir une raison (pratique) de former une croyance, cela n'implique ni que ce sujet peut former sa croyance directement à volonté ni au contraire que sa croyance est un état passif. Cela implique seulement que le mécanisme de formation de croyance peut être affecté par ses actions et ses intentions. Et lorsque nous disons que le sujet est motivé à croire *p*, nous disons simplement que le sujet désire ou préférerait avoir la croyance que *p* plutôt que de ne pas l'avoir. Le point important est donc qu'il ne faut pas seulement distinguer, comme Owens, entre d'une part les raisons justifiant les croyances et d'autre part les raisons d'enquêter et de délibérer. Car l'enquête suivie de la délibération sur les données n'est qu'une manière parmi d'autres de former ou produire des croyances. Certes, les enquêtes que nous devons mener sont bien souvent déterminées par les délibérations correctes, et donc les croyances *rationnelles* ou *justifiées*, que nous avons des raisons pratiques de former. Mais étant donné la distinction plus générale entre raison pratique de former une croyance et croyance justifiée ou rationnelle, il y a d'autres cas de figure possibles.

Premièrement, nous l'avons vu, on peut avoir une raison pratique d'avoir, et donc de former, une croyance *rationnelle* ou *justifiée* à propos de *p*. Si le purisme (évidentialiste) est correct, la seule manière de former cette croyance est d'acquérir et considérer des données à propos de *p*. En effet, selon l'évidentialiste, une croyance ne peut être rationnelle que si elle est formée par une délibération qui suit les données. Selon cette conception, il n'y a donc pas d'autre manière de former une croyance rationnelle que d'avoir des données et de former la croyance sur leur base. Selon cette approche, acquérir une croyance que *p* par insertion du souvenir que *p*, par exemple, ne peut produire une croyance rationnelle que *p* que s'il est admis qu'insérer le souvenir que *p* revient à donner au sujet une donnée (suffisante bien que trompeuse) que *p* est le cas, et que s'il est admis que le sujet forme sa croyance que *p* sur la base de cette donnée (trompeuse).

Deuxièmement, on peut avoir une raison pratique de former une croyance à l'égard de *p*, qu'elle soit ou non rationnelle. Dans ce cas, on peut rationnellement former la

croissance soit en prenant une pilule qui cause la croissance que p ou la croissance que non- p , soit en considérant les données. Si on prend la pilule, la croissance qui en résulte sera irrationnelle. Il n'empêche qu'un facteur pratique pourra justifier la formation de cette croissance irrationnelle. Bien que la croissance n'ait pas été formée par un processus susceptible de la justifier, cela n'implique pas qu'il était irrationnel ou injustifié de former la croissance de cette manière.

Troisièmement, on peut avoir une raison pratique de former la croissance que p , même si les données sont contre p . Dans ce cas également, prendre une pilule qui cause (ou forme) la croissance que p sera une manière rationnelle ou justifiée de former la croissance (dès lors injustifiée) que p .

En somme, il y a des raisons pratiques de former des croyances, et la formation de ces croyances peut passer par des mécanismes, ou utiliser des facteurs, qui ne sont pas toujours source de rationalité ou justification pour la croissance elle-même. Il peut aussi n'y avoir aucune raison pratique de former une croissance. Tout ceci est compatible avec le purisme épistémique, qui est une thèse portant sur les facteurs ou mécanismes de formation de croyances qui sont sources de justification de la croissance, et pas une thèse portant sur quand et comment il est rationnel de former une croissance (rationnelle ou irrationnelle).

C'est en ce sens qu'il faut distinguer la thèse de la pertinence du pragmatique pour l'épistémique, que P. Engel adopte, de la thèse de l'empiètement pragmatique, qu'il rejette. La thèse de la pertinence du pragmatique pour l'épistémique est une thèse qui concerne la *formation* des croyances et des connaissances en général, plutôt qu'une thèse sur les notions ou concepts de justification épistémique (*simpliciter*) et connaissance.

Ainsi, concernant les cas mis en avant par Fantl et McGrath, P. Engel écrit :

« Tout ceci n'a pas pour but de nier le phénomène que Fantl et McGrath indiquent, mais seulement l'interprétation qu'ils en donnent. Appelons *pertinence pragmatique* le fait que les conditions sous lesquelles nous sommes conduits à former nos croyances sont souvent associées à des intérêts pratiques et à des facteurs qui sont extra-épistémiques, tels que l'économie ou le gain de temps et de ressources. De tels facteurs sont présents dans la formation des croyances, dans la connaissance, et dans nos jugements sur la justification. Mais ils n'impliquent pas que la connaissance et la justification soient des notions pragmatiques. La pertinence pragmatique n'implique pas l'em-

piètement pragmatique de l'épistémique par le non-épistémique . » (2009 : 197)¹⁹

En d'autres termes, la notion de justification* que P. Engel propose ne désigne pas les données qu'un sujet doit avoir pour que sa croyance puisse compter comme une connaissance. Elle désigne l'ensemble des données nécessaires pour qu'un sujet rationnel soit suffisamment motivé, d'un point de vue pratique et lorsque les enjeux sont élevés, à former la croyance, et donc, si les autres conditions sont également réunies, à former une connaissance.

IV.2 Justification* et responsabilité de la croyance

Pour mieux situer la position de P. Engel, il est utile de comparer la notion de justification* de la croyance qu'il propose à la notion de responsabilité (de la croyance) articulée par Foley, que ce dernier distingue également de la notion de rationalité épistémique (de la croyance).

Foley admet que la rationalité en général est une notion que l'on doit comprendre en termes de buts, et que la rationalité épistémique doit être comprise précisément en termes du but d'avoir, maintenant, des croyances vraies et complètes²⁰. On peut facilement accorder que cette notion de rationalité épistémique est un bon candidat pour caractériser la condition nécessaire de la connaissance que l'on désigne en général par la notion de justification épistémique. En revanche, selon Foley, la notion de responsabilité (de la croyance) prend en compte l'ensemble des buts du sujet, et pas seulement le but épistémique d'avoir des croyances vraies et complètes maintenant. En ce sens, à la lumière du but ou de la rationalité épistémique, une croyance peut être évaluée comme *justifiée* (épistémiquement rationnelle), alors que si on considère l'ensemble des buts du sujet, la rationalité globale, cette croyance peut être jugée *injustifiée* (irresponsable). Selon Foley, une croyance que p est responsable seulement si le sujet a une croyance épistémiquement rationnelle que ses procédures d'enquête et de délibération à l'égard de p ont été acceptables étant donné ses limites concernant le temps dont il dispose, ses capacités, et ses autres buts.

Dans la lignée du pragmatisme, et contrairement à P. Engel, Foley pense que des considérations pratiques peuvent justifier une croyance. Il identifie donc croyance responsable et croyance justifiée. Cependant, Foley distingue clairement la croyance justi-

19 Voir aussi (2009 : 196).

20 Voir Foley (1987 ; 2002 ; 2005, 317).

fiée (ou responsable) et la croyance *épistémiquement* rationnelle. En outre, il admet que la notion de justification (ou responsabilité) ne capture pas une condition nécessaire de la connaissance. On peut donc selon lui avoir des connaissances injustifiées et critiquables car irresponsables. En ce sens, même si Foley est un pragmatiste sur la justification des croyances, il n'est pas un pragmatiste sur la connaissance et la justification (ou rationalité) *épistémique* des croyances.

En d'autres termes, Foley rejette Purisme-JC, mais sa conception est compatible avec Purisme-JEC et Purisme-Connaissance²¹. Selon son approche, bien que les critères évidentiels des croyances justifiées (i.e., responsables) varient avec le contexte pratique et les enjeux auxquels le sujet est confronté, la question de savoir si une croyance est épistémiquement rationnelle a seulement à voir avec la question de savoir si le sujet a suffisamment de données *au vu du simple but épistémique d'avoir maintenant des croyances vraies et complètes, indépendamment de toutes les considérations d'ordre pratique*.

Il y a ainsi une étroite similarité entre la notion de justification* proposée par Engel et la notion de justification (responsabilité) articulée par Foley. Ces notions de justification renvoient toutes deux à une évaluation des données dont devrait disposer le sujet au vu de sa situation pratique, sans qu'elles soient pour autant supposées capturer une condition nécessaire (ou suffisante) de la connaissance ou de la justification épistémique (simpliciter). Ces deux notions de justification se distinguent néanmoins en raison du fait qu'à la différence de Foley, Engel rejette le pragmatisme. Comme nous l'avons expliqué précédemment (section II), le purisme épistémique est compatible avec le pragmatisme faible sur les raisons de croire, puisque le purisme épistémique est une thèse concernant la connaissance et la justification *épistémique* des croyances, et pas une thèse sur la justification toutes choses considérées ou *pro toto* des croyances. On peut donc interpréter Foley comme étant un pragmatiste partisan du purisme sur la connaissance et sur la justification *épistémique* (simpliciter) des croyances²². Mais puisque Pascal Engel rejette le pragmatisme, il admet que la justification des croyances est réductible à, ou n'est rien d'autre que, la justification *épistémique* des croyances. Si mon interprétation est correcte, il n'admet donc aucunement que la justification* puisse être une condition nécessaire ou essentielle pour la justification des croyances (ou pour la connaissance).

21 Il est important de préciser cependant que, d'après Foley, la notion de croyance épistémiquement rationnelle ne capture pas non plus une condition nécessaire de la connaissance. Selon lui, il faut distinguer la notion externaliste de garantie (*warrant*) et la notion internaliste de rationalité épistémique. La notion de garantie seulement est pertinente pour la connaissance (Foley 2002).

22 Du moins si on suppose que la notion de garantie (*warrant*) est elle-même épistémiquement pure. Voir la note précédente.

En somme, P. Engel conçoit la notion de justification* un peu comme Foley conçoit la notion de responsabilité, en termes de la rationalité pratique qu'il y a pour un sujet à former (ou avoir) une certaine croyance au vu des données dont il dispose et des enjeux auxquels il est confronté. Selon son approche, pleinement compatible avec le purisme le plus intégral, il y a des cas de croyances irrationnelles qui sont formées pour des raisons pratiques suffisantes, et qui sont donc des cas de croyances irrationnelles ou injustifiées qu'on avait des raisons pratiques de former (elles sont responsables *d'un point de vue pratique*) ; et il y a des cas de croyances rationnelles qui sont formées contre des raisons pratiques décisives, et qui sont des cas de croyances justifiées ou rationnelles qu'on avait des raisons pratiques de ne pas former (elles sont irresponsables *d'un point de vue pratique*).

Si nous revenons à l'image du rameur évoquée ci-dessus, il faudra donc dire que les coups de rames ne visent pas à représenter des conditions pratiques que nous devrions satisfaire pour que nos croyances soient rationnelles, en visant la vérité de manière suffisamment forte, tout comme ramer nous ferait suivre le cours de l'eau à la vitesse requise, étant donné nos buts pratiques. Plutôt, tout comme ramer nous permet de suivre le cours de l'eau exactement où nous le souhaitons, les raisons pratiques que nous avons de former certaines croyances nous font viser (ou non) les vérités que nous voulons (ou non) acquérir.

L'approche de P. Engel suggère donc que l'on devrait comprendre les cas du type 2, impliquant de forts enjeux, comme des cas où le sujet est en position épistémique de savoir la proposition en question, où sa croyance serait rationnelle, mais où, au vu des enjeux et de ses données, il a une raison pratique (décisive) de ne pas former cette croyance (rationnelle). Avant d'examiner dans la section VI le potentiel de cette approche à résister à l'impurisme épistémique, il est utile de considérer plus avant la relation entre les normes épistémiques et les normes de formation des croyances.

V. Les normes des croyances et les normes de formation des croyances

Selon P. Engel, et d'autres philosophes, il nous faut distinguer la rationalité de la formation des croyances et la rationalité des croyances elles-mêmes. La première est, ou peut être, de nature pragmatique, alors que la seconde est de nature épistémique. La thèse de la pertinence du pragmatique pour l'épistémique se distingue donc de la thèse de l'empiréisme pragmatique. On pourrait néanmoins penser qu'il y a une connexion si intime entre les normes gouvernant les croyances et les normes gouvernant la formation des

croyances, qu'il est plus que douteux que l'on puisse distinguer aussi soigneusement, comme l'approche de P. Engel (comme je la comprends) le requiert, les raisons de former des croyances et les raisons de croire. Dans cette section, je propose et défends une certaine conception des normes épistémiques des croyances qui montre le bien-fondé de cette distinction.

Considérons la thèse suivante :

Formation rationnelle des croyances. S doit former la croyance que p si et seulement si la croyance que p est épistémiquement justifiée pour S.

Si cette thèse est vraie, alors la thèse de la pertinence du pragmatique pour l'épistémique menace clairement le purisme épistémique. Si elle est fausse, alors on peut penser qu'une croyance p peut être épistémiquement justifiée pour S même si, pour des raisons pratiques, il n'est pas rationnel pour S de former cette croyance justifiée. En d'autres termes, la justification épistémique d'une croyance n'est pas une condition suffisante de la rationalité de la formation de cette croyance. Si elle est fausse, on peut également penser la croyance que p peut n'être pas justifiée pour S même si, pour des raisons pratiques, il est rationnel pour S de former cette croyance injustifiée. En d'autres termes, la justification épistémique d'une croyance n'est pas une condition nécessaire de la rationalité de la formation de cette croyance.

Contre l'idée selon laquelle la justification épistémique d'une croyance est suffisante pour le devoir de former cette croyance, notons que la thèse inverse semble bien plus plausible. Supposons qu'il n'y a aucune raison pratique de former une attitude quant à la proposition p. Même si les données sont assez fortes pour justifier la croyance que p, il ne semble pas irrationnel pour S de ne pas former la croyance que p. Cela ne signifie pas qu'il est permis pour S de croire que non-p ou de suspendre son jugement. Cela signifie simplement qu'il est permis pour S de ne pas avoir d'attitude à l'égard de p.

Pour illustrer ce point, supposons que, dans des conditions normales, vous réfléchissez au fait qu'il vous semble qu'il pleut dehors. Cependant, vous n'êtes pas du tout intéressé par ce qui se passe dehors. Vous voulez juste considérer ce qui vous paraît être le cas. Le fait que vous ne soyez pas motivé à former la croyance qu'il pleut dehors, en raison de vos intérêts à cet instant, ne montre pas que la croyance qu'il pleut dehors n'est pas justifiée pour vous. Si vous croyiez cela, votre croyance serait justifiée. Cependant, intuitivement, votre manque de motivation à former la croyance ne montre pas que vous êtes irrationnel. La justification épistémique d'une croyance n'est pas suffisante pour créer l'obligation de former cette croyance.

Par ailleurs, nous avons vu que la justification épistémique de la croyance n'est pas une condition nécessaire de la rationalité de la formation de cette croyance. S'il est bénéfique ou utile pour vous de croire que *p*, cela peut vous donner une raison qui justifie la formation de cette croyance (en justifiant par exemple le fait que vous preniez une pilule qui la produit), même si cela ne justifie pas votre croyance.

Considérons ensuite le principe suivant, plus faible :

Formation épistémiquement rationnelle des croyances. *S* doit *épistémiquement* former la croyance que *p* si et seulement si la croyance que *p* est épistémiquement justifiée pour *S*.

Si *S* doit *épistémiquement* former la croyance que *p*, il semble bien que *p* doit être épistémiquement justifié pour *S*. Autrement dit, la justification épistémique d'une croyance semble bien être une condition nécessaire pour l'obligation épistémique de la former. Mais est-elle une condition suffisante ? Il est loin d'être clair que si *p* est épistémiquement justifié pour *S*, alors *S* doit épistémiquement croire que *p* et donc épistémiquement former la croyance que *p*.

Tout d'abord, comme le note Littlejohn, nous n'avons pas toujours l'intuition qu'il y a quelque chose d'incorrect à ne pas former une croyance même si les données que nous avons sont suffisantes pour la justifier :

« [I]l est difficile de voir de quelle faute vous pourriez être coupable si vous ne vous embêtez pas à tirer certaines des conclusions évidentes qui suivent de vos données. Si vous ne formez pas de croyance concernant les conséquences logiques évidentes des choses que vous croyez, où est le mal ? Ne pas former ces croyances n'est pas comme ne pas s'embêter à lever le petit doigt pour sauver une vie qui pourrait facilement être sauvée. » (2012, 46)

S'il n'y a pas de sens auquel il est incorrect de ne pas former ces croyances épistémiquement justifiées, alors il n'est pas non plus *épistémiquement* incorrect de ne pas former ces croyances.

On pourrait être tenté de répondre que bien que nous avons un devoir épistémique *pro tanto* ou *prima facie* de former toutes les croyances épistémiquement justifiées, nous avons souvent, toutes choses considérées, raison de ne pas former toutes ces croyances. Le problème de cette réponse est qu'il ne semble pas du tout approprié de s'excuser ou de regretter de ne pas avoir formé une croyance épistémiquement justifiée qui était totalement inintéressante ou triviale. En outre, il semble n'y avoir aucun devoir résiduel

de former une telle croyance²³. Par exemple, il ne semble pas que l'on doive former cette croyance justifiée, mais sans aucun intérêt s'il n'y a rien d'autre à faire.

Deuxièmement, la thèse selon laquelle on doit épistémiquement former une croyance que *p* si elle est épistémiquement justifiée (pour nous) semble trop forte pour une autre raison. Les principes de formation des croyances, qui gouvernent le raisonnement théorique, ne peuvent pas commander d'inférer toutes les croyances qui sont épistémiquement justifiées. Si devoir implique pouvoir, il est clair qu'il n'y a pas un tel devoir. En outre, comme le note Harman, on n'a pas de raison de s'encombrer l'esprit avec des trivialités juste parce qu'elles suivent logiquement d'autres choses que l'on croit ou est justifié à croire. Les principes de formation des croyances doivent être tels qu'ils découragent d'encombrer avec des trivialités, à long terme, sa mémoire ou, à court terme, ses capacités de traitement de l'information. Une manière de réaliser cela est de nous autoriser à former la croyance que *p*, seulement si on a (ou devrait avoir) un intérêt à savoir si *p* est vrai²⁴. Ainsi, vous pouvez facilement réaliser que *A* et *B* impliquent *C*, mais ne pas inférer ou former la croyance que *C* parce que vous n'êtes pas intéressé par *C*. Cela ne signifie pas que vous êtes épistémiquement irrationnel ou que *C* n'est pas épistémiquement justifié pour vous.

De l'observation qu'il y a des croyances épistémiquement justifiées que nous ne sommes pas épistémiquement obligés de former, nous pourrions tout d'abord vouloir conclure qu'il n'y a pas d'obligations épistémiques de croire²⁵. Cette conclusion peut reposer en partie sur le principe général plausible selon lequel s'il est épistémiquement (esthétiquement, moralement, légalement...) requis ou obligatoire de croire que *p* (ressentir *A*, faire *A*...), alors il est épistémiquement (esthétiquement, moralement, légalement...) requis ou obligatoire de former la croyance que *p* (le sentiment *A*, l'intention de faire *A*...). Il semble que s'il y avait une obligation épistémique de croire les croyances justifiées, il y aurait au moins une obligation *épistémique* de former ces croyances. L'argument peut continuer en précisant qu'il est clair qu'il y a des croyances épistémiquement justifiées qu'il n'est pas épistémiquement requis de former, et donc, si le principe général ci-dessus est valide, ces croyances justifiées sont des croyances qu'il est seulement épistémiquement permis de croire ou former. On pourrait alors ajouter que pour toute croyance épistémiquement justifiée, il y a une situation pratique possible où il

23 Voir Dancy (2004 : 29) pour l'idée que les raisons qui sont surpassées par des raisons plus fortes peuvent expliquer les devoirs résiduels et les regrets.

24 Voir Harman (1986 : 56).

25 C'est la conclusion que semble tirer Littlejohn.

n'est en aucun sens requis de la former. Si c'est le cas, et que la notion de justification épistémique ne dépend en rien de facteurs pratiques, alors il s'ensuit que la justification épistémique des croyances énonce toujours seulement une permission (épistémique) de croire.

Selon cette approche, il peut y avoir des obligations d'avoir des croyances (et donc de former des croyances), mais ces obligations incluent toujours un élément non-épistémique (par exemple, un intérêt) qui transforme la simple permission épistémique de croire en obligation *pro toto* d'avoir une croyance. Croire que p avec des données insuffisantes est donc toujours épistémiquement incorrect ou mauvais, et il est toujours *épistémiquement* irrationnel de former une croyance sur la base de données insuffisantes. Cependant, selon cette approche, il n'y a rien d'épistémiquement mauvais à ne pas avoir d'attitude à l'égard d'une proposition, même si les données étayaient suffisamment cette proposition.

Une conclusion différente que nous pouvons vouloir tirer de l'observation qu'il y a des croyances épistémiquement justifiées que nous ne sommes pas épistémiquement obligés de former est que, bien qu'il y a des obligations épistémiques de croire, et donc des obligations épistémiques de former des croyances, ces obligations sont conditionnées à la situation pratique, et ne sont donc jamais absolues²⁶. En effet, il est difficile de nier qu'il y a des situations dans lesquelles il est *épistémiquement* irrationnel de ne pas former une croyance si la croyance est justifiée. Par exemple, si les données sont suffisantes (disons, le sujet voit que p), que le sujet est conscient de ces données et qu'il n'y a aucun défaiteur, et qu'il a un intérêt à déterminer si p ou non-p, alors il semble clairement épistémiquement irrationnel pour ce sujet de suspendre le jugement ou de juger que non-p (Littlejohn 2012 : 46). Selon cette approche, il y a une condition pratique nécessaire à l'existence des obligations de croire, et donc aux obligations épistémiques de former des croyances, mais elle n'intervient pas en ajoutant quelque chose aux permissions épistémiques absolues de croire elles-mêmes. Cette condition pratique intervient seulement en « activant » une obligation épistémique de croire, ou en étant constitutive du domaine de juridiction d'une telle obligation épistémique.

L'idée qu'il y a des obligations épistémiques de croire, et donc des obligations épistémiques de former certaines de nos croyances justifiées, même si ces obligations ne sont pas absolues, mais dépendantes d'intérêts pratiques qui les activent ou qui déterminent leur domaine de juridiction, me semble plus plausible que l'idée qu'il n'y a pas d'obliga-

26 Voir Feldman (1983) pour la distinction entre obligations absolues et obligations conditionnées.

tions épistémiques de croire et donc de former des croyances. Mais, quoiqu'il en soit, si on admet qu'il n'y a jamais d'obligations épistémiques *absolues* de croire, et donc de former des croyances (soit parce qu'il n'y a pas d'obligations épistémiques de croire ou parce que ces obligations épistémiques sont conditionnées), et que la formation des croyances peut obéir à des obligations catégoriques (par exemple, morales), la thèse selon laquelle on peut en principe nettement distinguer les normes de formations des croyances et les normes des croyances semble bien fondée.

Finalement, la théorisation que je propose explique la raison pour laquelle les facteurs pratiques sont pertinents, et même nécessaires, pour motiver, expliquer et justifier la formation des croyances, dans un cadre qui reste totalement compatible avec le purisme intégral sur la connaissance et la justification des croyances. En effet, si on admet qu'il n'y a jamais d'obligation *épistémique* absolue ou catégorique de croire, et donc de former des croyances, mais que les facteurs pratiques sont toujours nécessaires pour déterminer les obligations de former des croyances, cela explique pourquoi faire appel à des facteurs pratiques est (bien souvent) pertinent pour justifier, expliquer et rendre compte de la formation de nos connaissances et croyances (justifiées). Ces facteurs pratiques participent à l'explication de pourquoi le sujet avait une obligation de former la croyance (ou la connaissance) en question, même s'ils ne participent pas à l'explication de pourquoi la croyance est justifiée (ou injustifiée).

VI. La pertinence du pragmatique pour l'épistémique et l'argument de l'impuriste : le dilemme

Dans la section précédente, nous avons montré que la distinction entre normes de la croyance et normes de la formation des croyances pouvait être bien établie, et qu'elle permettait d'accorder une place importante, voire essentielle, aux facteurs pratiques dans l'explication de nos croyances et connaissances. Ces derniers sont en effet (bien souvent) pertinents pour la justification et l'explication de la formation des croyances (rationnelles et irrationnelles) et des connaissances. Selon P. Engel, et c'est le point qui nous importe ici, cette distinction (qu'il formule dans les termes d'une distinction entre justification et justification*) peut être également utilisée pour fournir une réponse adéquate à l'argument de l'impuriste. Selon cette approche, les cas mis en avant en soutien à la thèse de l'empiètement pragmatique, du type de ceux présentés plus haut, montreraient seulement que les facteurs pratiques sont pertinents pour l'épistémique, au sens d'être pertinent pour la *formation* des croyances et connaissances (pour l'explication ou

justification de la formation des croyances et connaissances). Ils ne montreraient pas que les notions épistémiques, comme les notions de connaissance et justification des croyances, ont une dimension pratique essentielle. Dans cette dernière section, je présente une objection contre cette approche. Je montre qu'elle requiert un rapport ambivalent au principe « connaissance-action » et conduit à un dilemme. Avant d'en venir à la présentation de cette objection, exposons d'abord les promesses de la proposition avancée par P. Engel.

Selon cette proposition, en appeler à la distinction entre justification et justification* nous permet de résister à l'argument de l'impuriste dans la mesure où cela nous permet d'expliquer pourquoi

(1) le sujet devrait acquérir davantage de données dans le cas à fort enjeu,

(2) nous avons tendance à ne pas attribuer la connaissance (ou une croyance justifiée) au sujet à fort enjeu,

alors que

(3) nous avons tendance à attribuer la connaissance (et une croyance justifiée) au sujet à faible enjeu.

Cette approche assume tout d'abord que la proposition « Le train s'arrête à Foxboro » est justifiée pour le sujet dans les deux cas, et elle admet donc que, dans les deux cas, si le sujet forme sa croyance sur la base du témoignage dont il dispose, il aura une croyance justifiée et une connaissance que le train s'arrête à Foxboro. En ce sens, cette approche est intégralement puriste. Cependant, il est suggéré, alors que dans le cas à faible enjeu, il n'y a pas de raison pratique décisive pour que la croyance du sujet, et donc sa connaissance, ne soit pas formée – ce qui explique (3) – dans le cas à fort enjeu, le coût de l'erreur constitue une raison pratique décisive d'acquérir davantage de données avant d'agir sur la proposition en question – ce qui explique (1) – et une raison décisive pour que la croyance (et donc la connaissance) ne se forme pas sur la base des données dont le sujet dispose – ce qui explique (2).

On peut remarquer les affinités existantes entre l'approche esquissée par P. Engel et celles proposées par K. Bach et J. Nagel²⁷. Toutes visent à expliquer les cas en question en faisant appel à des facteurs susceptibles d'affecter la formation de la croyance (plutôt que la rationalité de la croyance). La proposition d'Engel se distingue néanmoins de celle de Bach, parce qu'elle n'invoque pas une théorie de l'erreur selon laquelle le sujet ne

27 Voir Bach (2005 ; 2008 ; 2010) et Nagel (2008 ; 2010).

forme pas sa croyance parce qu'il estime (incorrectement) qu'elle est épistémiquement injustifiée, confondant ainsi raisons pratiques d'acquérir davantage de données et non satisfaction de la norme épistémique de la croyance²⁸. Elle se distingue également de celle de Nagel en mettant davantage l'accent, semble-t-il, sur l'idée que les facteurs pratiques jouent un rôle normatif – puisqu'ils affectent la formation de la croyance essentiellement en affectant la *rationalité* (pratique) de la formation de la croyance (i.e. la *justification* *) – et pas seulement un rôle psychologique (en causant par exemple une forme d'anxiété épistémique qui abaisse le « besoin de clôture » du sujet)²⁹.

Il est aussi important de signaler que si P. Engel adopte également ce que nous avons suggéré dans la section précédente, à savoir qu'il n'y a pas d'obligations épistémiques absolues de croire, son approche peut en principe échapper à l'objection selon laquelle, intuitivement, il n'y a pas de conflit ou d'hésitation dans notre évaluation de la situation – comme on devrait s'y attendre si l'évaluation devait impliquer une norme pratique interdisant de former la croyance en conflit avec une norme épistémique commandant de former la croyance. S'il n'y a pas d'obligations épistémiques absolues, en effet, on doit admettre que le sujet peut être parfaitement rationnel, épistémiquement parlant, s'il ne croit pas la proposition « Le train s'arrête à Foxboro » dans le cas à fort enjeu, et par conséquent, qu'il n'y a pas de conflit dans ce cas entre une norme épistémique régissant la croyance et une norme pratique gouvernant la formation de la croyance³⁰.

La proposition d'Engel paraît donc globalement séduisante. En proposant une explication de (1), (2) et (3) dans un cadre intégralement puriste, et en se basant sur une distinction qui paraît incontestable, elle nous donne, semble-t-il, les moyens de résister à l'argument principal de l'impuriste. Il me semble néanmoins qu'elle rencontre une difficulté. Cette difficulté peut être exprimée en considérant l'idée selon laquelle la connaissance est la norme de l'action :

Principe connaissance-action. Il est rationnel pour S de traiter p comme sa raison d'agir si et seulement si S sait que p³¹.

D'après ce principe, la connaissance est suffisante pour l'action. Plus précisément, si un sujet S sait que p, alors sa position épistémique est assez bonne (S possède assez de don-

28 Voir par exemple Bach (2005 : 77 ; 2010 : 117).

29 Cependant, voir Nagel (2010 : 427) pour la suggestion que des raisons pratiques (en un sens normatif) peuvent aussi affecter le processus de formation de croyance du sujet.

30 Voir cependant la note de bas de page n° 35 pour l'idée que, dans les cas à fort enjeu, le sujet a une obligation épistémique de croire, et donc de former sa croyance, parce qu'il considère la proposition et des données suffisantes, d'un point de vue épistémique, en sa faveur.

31 Voir en particulier Hawthorne (2004) et Hawthorne et Stanley (2008).

nées) pour qu'il puisse rationnellement agir sur p, utiliser p comme prémisse dans son raisonnement pratique, ou prendre p comme acquis dans ses décisions et action. Pascal Engel se déclare favorable à ce principe (il suggère de l'interpréter comme indiquant que la rationalité épistémique – à savoir la connaissance – détermine la rationalité pratique)³². Comme nous le noterons brièvement à la fin de cet essai, adopter ce principe dans le cadre qu'il propose n'est pourtant pas sans difficulté.

Pour le moment, il s'agit pour nous seulement de montrer que la considération de ce principe révèle un dilemme pour l'approche proposée par P. Engel : soit (A) cette approche assume le principe connaissance-action (ou un principe apparenté plus faible selon lequel la justification de la croyance est suffisante pour l'action), mais alors elle ne peut pas expliquer pourquoi, dans le cas à fort enjeu, le sujet devrait acquérir davantage de données avant d'agir (proposition (1) ci-dessus) ; soit (B) elle rejette ce principe (ou le principe apparenté), mais elle n'est alors plus en mesure d'expliquer pourquoi, dans le cas à fort enjeu, il y aurait une raison pratique décisive pour que la croyance du sujet ne soit pas formée, et donc, pourquoi nous avons tendance à ne pas attribuer la connaissance au sujet à fort enjeux (proposition (2) ci-dessus).

Commençons par examiner la première branche du dilemme. Si l'on assume le purisme épistémique sur la connaissance et la justification des croyances, alors le sujet dans le cas à faible enjeu est en position de savoir (ou est justifié à croire) si et seulement si le sujet dans le cas à fort enjeu est en position de savoir (ou est justifié à croire). Il est assumé que dans le cas à faible enjeu le sujet est en position de savoir (ou est justifié à croire). Il faut donc admettre, en vertu du purisme épistémique, que le sujet dans le cas à fort enjeu est en position de savoir (ou est justifié à croire). Si on adopte en outre le principe connaissance-action (ou le principe apparenté) d'après lequel la connaissance (ou la justification de la croyance) est suffisante pour agir sur la proposition en question, alors il s'ensuit que le sujet dans le cas à fort enjeu possède suffisamment de données (ou de justification) pour agir sur la proposition en question. Or, non seulement cela ne semble pas être le cas, puisqu'il doit vérifier la proposition en question avant de la prendre pour acquise, mais, en outre, on a perdu le moyen d'expliquer la proposition (1) ci-dessus.

La réponse naturelle, du moins si l'on veut maintenir le purisme épistémique et l'idée que le sujet dans le cas à faible enjeu est en position de savoir (ou d'avoir une croyance justifiée), consiste donc à rejeter l'idée que la connaissance (ou la justification de la

32 Voir Engel (2009 : 200).

croissance) est toujours suffisante pour l'action, c'est-à-dire, à rejeter le principe connaissance-action (ou le principe apparenté). Pourtant, et c'est ce que je vais montrer maintenant, si nous rejetons ce principe, nous tombons dans la seconde branche du dilemme.

Supposons en effet que le principe connaissance-action (ou le principe apparenté) est faux, au sens que la connaissance (ou la justification épistémique de la croyance) ne fournit pas toujours une position épistémique suffisante pour l'action rationnelle. Cela signifie que l'on peut avoir une connaissance (ou une croyance justifiée ou rationnelle) que p même s'il n'est pas rationnel d'agir sur cette croyance ou connaissance que p parce que notre position épistémique est insuffisante (autrement dit : nous devons vérifier p). Cela suppose que le concept de croyance (ou connaissance) n'est pas un concept pragmatique fort. S'il peut être en même temps rationnel de croire que p sans qu'il soit rationnel d'agir comme si p ou en supposant que p , alors croire que p (ou savoir que p) n'implique pas nécessairement d'agir comme si p ou en supposant que p ³³. En outre, il est clair qu'on peut très bien, dans les faits, avoir une croyance que p et ne pas agir comme si p ³⁴. Mais si on peut très bien avoir une croyance (rationnelle) ou une connaissance que p sans (qu'il soit rationnel d') agir sur cette croyance ou cette connaissance, alors il n'est pas clair pourquoi le sujet dans le cas à fort enjeu aurait une raison pratique (décisive) de ne pas former la croyance ou connaissance en question, puisqu'il est admis que cela n'implique aucunement qu'il agira dessus. Typiquement, ce sont en effet les conséquences pragmatiques d'avoir certaines croyances ou connaissances qui font, ou qui expliquent, que la formation des croyances et des connaissances est soumise à des normes pratiques. Selon cette perspective si, dans le cas à fort enjeu, le sujet forme cette croyance ou connaissance, mais n'agit pas dessus, et préfère vérifier, il n'y aura rien de problématique ni du point de vue de la rationalité pratique ni du point de vue de la rationalité théorique.

En bref, si on rejette le principe connaissance-action (et plus généralement l'idée d'une connexion nécessaire entre la rationalité théorique, gouvernant les croyances, et la rationalité pratique, gouvernant les actions), on peut bien admettre que le sujet dans le cas à fort enjeu a une raison pratique de ne pas agir en assumant, supposant, ou ac-

33 La conception pragmatique forte de la croyance est adoptée par exemple par Stalnaker (1984 : 15) et Weatherson (2005). Une conception pragmatique plus faible est proposée par Williamson (2000) ou Wedgwood (2012). En gros, ces conceptions plus faibles admettent que croire que p implique d'être disposé à agir comme si p (sur la base de p), mais dans les situations normales seulement. On peut également admettre que cette disposition a des conditions de manifestation, par exemple, que les enjeux soient normaux ou faibles. Ces conceptions pragmatiques plus faibles de la croyance sont compatibles avec les propos qui suivent.

34 P. Engel fait appel à cette distinction par exemple dans Engel (2008).

ceptant, que le train s'arrête à Foxboro. Mais si croire ou savoir que le train s'arrête à Foxboro n'implique pas nécessairement d'agir en assumant, supposant ou acceptant que le train s'arrête à Foxboro, alors cela n'implique pas que le sujet a une raison pratique de ne pas former la croyance ou la connaissance que le train s'arrête à Foxboro.

Si cela est correct, alors on peut soulever un problème important pour le potentiel de l'approche proposée par P. Engel à expliquer (2), à savoir que nous avons tendance à ne pas attribuer la connaissance au sujet dans le cas à fort enjeu. En effet, s'il est vrai que le sujet n'a pas de raison pratique (décisive) de ne pas former la croyance ou la connaissance en question dans le cas à fort enjeu, alors il n'y a pas de raison de penser qu'il ne l'a pas formée, et donc pas de raison de penser qu'il ne sait pas. Par conséquent, on a échoué à expliquer pourquoi nous avons une tendance à ne pas attribuer la connaissance au sujet à fort enjeu – la proposition (2) ci-dessus³⁵.

Pour finir, j'aimerais indiquer rapidement une tension générale qui existe entre l'approche puriste de P. Engel que nous avons examinée dans cet article et le principe connaissance-action. Admettons le purisme épistémique. Si le sujet dans le cas à fort enjeu forme sa croyance (contre sa raison pratique supposée de ne pas la former), il aura une connaissance. Si le principe connaissance-action est correct, il sera alors rationnel pour lui d'agir en assumant la vérité de la proposition en question, peu importe les raisons pratiques supposées qu'il avait au préalable de ne pas former cette croyance. Pourtant, il est difficile de nier que, dans ce genre de cas, il ne peut pas devenir rationnel pour le sujet d'agir sur la base de la proposition en question sans la vérifier juste parce qu'il a formé une croyance rationnelle qui est, selon ce que cette approche suppose, une connaissance. Si P. Engel souhaite maintenir ce principe, cette tension constitue alors une difficulté supplémentaire pour son approche.

Tout ceci semble indiquer qu'en appeler simplement à la distinction entre raison de former des croyances (et justification*) et raison de croire (et justification) ne permet pas de résister totalement à l'argument impuriste, et ceci, d'autant plus si l'on tient au

35 En réponse, certains pourraient suggérer que, au vu des enjeux et de la fausseté (supposée) du principe connaissance-action, il peut être admis que la simple croyance (justifiée) ou connaissance que p n'est pas pertinente. Ceci pourrait expliquer pourquoi le sujet n'est typiquement pas motivé à la former. Le problème de cette réponse est que, dans le cas à fort enjeu, il faut admettre que le sujet est fortement motivé à avoir la vérité à propos de la proposition en question (dans le cas contraire, il ne serait pas motivé à vérifier qu'elle est vraie). Il faut donc admettre que le sujet considère la proposition et les données en sa faveur. Dans de tels cas, il est probable que le sujet ait une obligation (épistémique) de former la croyance (si les données sont suffisantes). Ainsi, même s'il est plausible qu'une simple croyance justifiée (ou une connaissance) n'est pas suffisante pour qu'il passe à l'action, cela n'implique pas qu'il n'est pas motivé à former *au moins* une croyance (en particulier si nous maintenons la distinction entre croire que p et agir sur la supposition que p).

principe connaissance-action. Cependant, pour conclure, il faut noter que cela n'implique nullement la victoire de l'impuriste. Il me semble qu'on peut s'inspirer de l'approche développée par P. Engel pour offrir une réponse alternative³⁶⁻³⁷.

Références

- Bach, K., « The emperor's new 'knows' », in Preyer, G. and Peter, G. (editors), *Contextualism in Philosophy: Knowledge, Meaning, and Truth*, Oxford University Press, 2005, p. 51-89.
- Bach, K., « Applying pragmatics to epistemology », in *Philosophical Issues*, vol. 18, n° 1, 2008, p. 68-88.
- Bach, K., « Knowledge in and out of context », in Campbell, J. K., Rourke, M. O., and Silverstein, H. S. (editors), *Knowledge and Skepticism*, MIT Press, 2010, p. 105-36.
- Bondy, P., « Epistemic deontologism and strong doxastic voluntarism: a defense », in *Dialogue*, vol. 54, n°4, 2015, p. 747-768.
- Conee, E. and Feldman, R., *Evidentialism*, Oxford University Press, 2004.
- Dancy, J., *Ethics Without Principles*, Oxford University Press, 2004.
- DeRose, K., *The Case for Contextualism*, Oxford University Press, 2009.
- Dutant, J., « Connaissance et enjeux pratiques », in *REPHA*, vol. 1, p. 13-19.
- Engel, P., « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », in Michaud, Y., *Université de Tous les savoirs, Qu'est-ce que la culture?*, Odile Jacob, vol. 6, 2001, p.429-439.
- Engel, P., « Truth and the aim of belief », in Gillies, D., (editor) *Laws and models in science*, London, King's College Publications, 2004, p. 77-97.
- Engel, P., *Va savoir, de la connaissance en général*, Hermann, Paris, 2007.
- Engel, P. « Comment rester insensible », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 4, n°133, 2008, p. 477-481.
- Engel, P., « Pragmatic encroachment and epistemic value », in Haddock, A., Millar, A., and Pritchard, D., (editors) *Epistemic Value*, Oxford University Press, 2009.
- Engel, P., « In defence of normativism about the aim of belief », in Chan, T., (editor) *The aim of belief*, Oxford University Press, 2013a.
- Engel, P., « Doxastic correctness », in *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 87, n°1, 2013b, p. 199-216.
- Engel, P., « La raison et ses domaines », in Tiercelin, C., (editor) *Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Collège de France, 2014.

36 Je propose une réponse alternative de ce type dans Vollet (2020).

37 Une version réduite de ce texte a été présentée au workshop de rentrée du GRE le 11 septembre 2018 au Collège de France, Paris. Je remercie en particulier P. Engel, B. Gaultier, J. Dokic, A. Logins et J. Dutant pour leurs commentaires. Le travail sur cet article a bénéficié de l'aide du Fonds National Suisse (projet de recherche « Rationalité et Réflexion » n° 178039).

- Fantl, J. and McGrath, M., « Evidence, pragmatic and justification. », in *The Philosophical Review*, vol. 111, 2002, p. 67-94.
- Fantl, J. and McGrath, M., « On pragmatic encroachment on epistemology », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 75, 2007, p. 558-89.
- Fantl, J. and McGrath, M., *Knowledge in an Uncertain World*, 2009, Oxford University Press.
- Fantl, J. and McGrath, M., « Pragmatic encroachment », in Bernecker, S. and Pritchard, D., (editors) *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, 2011.
- Fantl, J. and McGrath, M., « Do practical matters affect whether you know? », in Steup, M. and Turri, J., (editors) *Contemporary Debates in Epistemology*, 2014, p. 88-95. Blackwell.
- Fassio, D., « Belief, aim of », in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2015.
- Fassio, D., « Is there an epistemic norm of practical reasoning? », in *Philosophical Studies*, 2017, p. 1-30.
- Feldman, F., « Obligations – absolute, conditioned and conditional », in *Philosophia*, vol. 12, n° 3-4, 1983, p. 257-272.
- Feldman, R., « The ethics of belief », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, n°3, 2000, p. 667-695.
- Foley, R., *The Theory of Epistemic Rationality*, Harvard University Press, 1987.
- Foley, R., *Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology*, Oxford University Press, 1993.
- Foley, R. « Conceptual diversity in epistemology », in Moser, P. K., (editor) *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, 2002, p. 177-203.
- Foley, R., « Justified belief as responsible belief », in Sosa, E. and Steup, M., (editors) *Contemporary Debates in Epistemology*, Blackwell, 2005, p. 313-26.
- Gibbons, J., *The Norm of Belief*, Oxford University Press, 2013.
- Harman, G., *Change in View*, MIT Press, 1986.
- Hawthorne, J., *Knowledge and Lottery*, Oxford University Press, 2004.
- Hawthorne, J. and Stanley, J., « Knowledge and action », in *Journal of Philosophy*, vol. 105, n°10, 2008, p. 571-590.
- James, W., « The will to believe », in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, Green and Co, 1897, p.1-15.
- Littlejohn, C., *Justification and the Truth-Connection*. Cambridge University Press, 2012.
- Marušić, B., « The ethics of belief », in *Philosophy Compass*, vol. 6, n°1, 2011, p. 33-43.
- Meylan, A., « Le contrôle des croyances : une défense de la conception

déontologique de la justification », in *Kl̄esis – Revue Philosophique*, vol. 9, 2008, p. 129-136.

- Nagel, J., « Knowledge ascriptions and the psychological consequences of changing stakes », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 86, n°2, 2008, p. 279-294.
- Nagel, J., « Epistemic anxiety and adaptive invariantism » in *Philosophical Perspectives*, vol. 24, n°1, 2010, p. 407-435.
- Owens, D., *Reason Without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity*, Routledge, 2000.
- Parfit, D., *On What Matters*, Oxford University Press, 2011.
- Pascal, B., *Pensées*, London, Dent, 1670/1910.
- Skorupski, J., *The Domain of Reasons*, Oxford University Press, 2010.
- Stalnaker, R., *Inquiry*, MA: MIT Press, Cambridge, 1984.
- Stanley, J., *Knowledge and Practical Interests*. Oxford University Press, 2005.
- Thomson, J. J., *Normativity*, Open Court, 2008.
- Vollet, J. H., « Refined Invariantism », in *Theoria: A Swedish Journal of Philosophy*, 2020.
- Weatherson, B., « Can We Do without Pragmatic Encroachment? », in *Philosophical Perspectives*, vol. 19, 2005, p. 417-443.
- Wedgwood, R., « Outright belief », in *dialectica*, vol. 66, n°3, 2012, p. 309-329.
- Williamson, T., *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, 2000.