

Une croyance nommée désir

Pascal Engel*
(EHESS)

I. La théorie humienne de la motivation¹

Selon la “théorie humienne de la motivation” (Smith 1987 et 1994) si un agent a une raison de faire une certaine action, cette raison doit reposer au moins sur un désir et une croyance que l’accomplissement de l’action conduira à la satisfaction de ce désir. Le désir et la croyance sont, comme le dit Hume dans le *Traité*, des « existences indépendantes », autrement dit des états mentaux nécessairement distincts. La relation entre croyances et désirs est, pour Hume, contingente : n’importe quelle croyance peut accompagner n’importe quel désir, et n’importe quel désir peut accompagner n’importe quelle croyance : « Il n’est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à la une égratignure de mon doigt ». Autrement dit : si je désire avant toute chose, y compris échapper à la destruction du monde, éviter une égratignure de mon doigt, alors je mettrai toutes mes croyances à la disposition de mon désir égocentrique. La différence entre croyance et désir

* Pascal Engel, ancien élève de l’ENS rue d’Ulm, a fait un doctorat à l’Université de Paris I et un doctorat d’État à Aix-en-Provence. Il a enseigné aux Universités de Paris XII, Grenoble, Caen, Paris-Sorbonne et enseigne également à celle de Genève. Il a été professeur invité notamment à Montréal, Hong Kong, Tunis, Athènes, Aarhus, Canberra, Oslo, Nottingham, Leuven et Lund. Il a été membre notamment de Rationalités contemporaines à Paris IV, du CREA à l’École polytechnique, de l’Institut Jean Nicod et du groupe Épistémè à Genève. Il est membre de l’Institut international de philosophie et de l’Academia Europaea. Ses travaux ont porté sur la philosophie de la logique et du langage, en particulier sur Davidson, et sur la philosophie de l’esprit et de la connaissance. Ses intérêts actuels portent sur la vérité, les normes épistémiques, la nature de la croyance. Il est l’auteur notamment de *La norme du vrai* (1989), *Davidson et la philosophie du langage* (1994), *Introduction à la philosophie de l’esprit* (1994) *Philosophie et psychologie* (1996), *La dispute* (1997), *Truth* (2002), *Ramsey, Truth and Success* (with Jérôme Dokic, 2002), *A quoi bon la vérité ?* (with R. Rorty, 2005), *Va savoir!* (2007), *Les lois de l’esprit* (2012) et comme éditeur *Inquiries into Meaning and Truth* (1991, with N. Cooper), *Précis de philosophie analytique* (2000), and *Believing and accepting* (2000). Il a été éditeur de *dialectica* de 2005 à 2011. Depuis 2012 il est directeur d’études à l’Ecole des hautes études en sciences sociales et membre du CRAL.

¹ Cet article est issu d’un exposé dans une table ronde en hommage à David Lewis que j’avais organisée peu après sa mort en novembre 2002 à l’Université Paris IV, et à laquelle participèrent Paul Egré, Sacha Bourgeois-Gironde et Frédéric Nef. Il est un descendant plus lointain de mon article non publié Engel (1996) et plus lointainement encore de mon article Engel 1983. Merci à Yann Schmitt de m’avoir proposé de donner une seconde chance à ces idées, et de sa patience.

est assez évidente si l'on remarque qu'un agent qui croit que P, et apprend que P est faux, *mutatis mutandis* abandonnera sa croyance que P, alors qu'un agent qui désire que Q, et qui découvre que P n'est pas réalisé, *mutatis mutandis*, n'abandonnera pas son désir que Q. La thèse humienne dit que le désir est une composante non seulement suffisante, mais également nécessaire de l'action, et que la croyance est une condition nécessaire, mais jamais suffisante. En d'autres termes, un agent qui n'aurait que des croyances, mais pas de désirs, ne pourrait pas agir. A cette thèse est souvent associée l'idée, popularisée par Anscombe (1957) et Searle (1983) que les désirs et les croyances ont des « directions d'ajustement » opposées – les croyances sont supposées s'ajuster au monde, alors que le monde est supposé s'ajuster à l'esprit – et des « conditions de satisfaction » distinctes – les croyances sont vraies ou fausses et les désirs sont réalisés ou non.

La théorie humienne² a des liens étroits avec la conception causale de l'explication de l'action et des raisons d'agir dont Davidson (1963) a fourni le modèle classique, selon laquelle toute explication de l'action doit invoquer deux sortes d'états psychologiques, les croyances et les désirs, qui sont à la fois des raisons des actions et des causes. Le modèle classique soulève des problèmes bien connus, au moins trois³. Le premier est celui de son ambiguïté entre deux sens de « raison ». Les raisons justifient les actions, ou sont les états qui les rendent rationnelles aux yeux de l'agent, en même temps qu'elles les causent ou les expliquent causalement. Cette dualité introduit une tension dans la conception causale, car les raisons sont ainsi à la fois « normatives » (elles relèvent de ce que l'agent devrait croire ou désirer) et « motivantes » (elles donnent les causes effectives qui ont motivé l'agent). Beaucoup pensent, comme Wittgenstein, qu'il s'agit d'une confusion ou d'un « abominable gâchis » conceptuel, et rejettent toute assimilation des raisons à des causes⁴. D'autres, comme Davidson, entendent conserver le modèle causal, mais soutiennent que les raisons sont des « causes rationnelles », ce qui revient plus à nommer le problème qu'à le résoudre. Le second problème, directement associé à la conception humienne de la motivation, est celui du caractère suffisant des désirs dans l'explication de l'action : suffit-il qu'il y ait des croyances et des désirs pour expliquer une action et la causer ? D'autres états mentaux, tels que des intentions ou des plans, ne doivent-ils pas être introduits ? Les humiens répondent en général que leur conception des désirs est assez large pour

² Je laisse ici de côté la question de savoir si Hume lui-même défend la thèse « humienne ». Sur ces points, voir Le Jallé (2014) et Lemaire (2008) *inter alia*.

³ Pour une analyse plus complète, cf Smith (1994) et Engel (1996).

⁴ Cf. Bouveresse (1991) et (contra, *mutatis mutandis*) Engel (1995).

inclure les intentions, mais est-ce le cas (Bratman, 1994) ? Et que faire des actions qui ne sont pas causées par des attitudes propositionnelles, telles que les activités ou les mouvements intentionnels plus ou moins habituels (Hornsby, 2013) ? Le troisième problème est au cœur de la théorie humienne : les désirs sont-ils seulement nécessaires pour expliquer l'action ? Certes les croyances le sont, car on ne voit pas comment on pourrait agir intentionnellement sans avoir d'informations sur l'environnement. Mais les désirs le semblent aussi, selon l'argument humien, car les croyances (ou ce que Hume appelle la raison) ne peuvent par elles-mêmes motiver les actions. C'est pourquoi le schème croyance-désir du modèle classique semble si naturel, ce sont les croyances *avec* les désirs qui causent l'action. Sans les désirs, qui « poussent » notre esprit à agir, les croyances seraient inertes et sans force, et nous n'aurions aucune motivation à agir. La raison (la croyance) est doublement « l'esclave des passions » : à la fois parce que sans ces dernières aucune action n'aurait lieu, mais aussi parce que ce sont elles qui la guident et l'orientent. A cela les adversaires de Hume objectent que nous pouvons bien être mus par des croyances portant sur ce que nous devons faire moralement parlant, ou énonçant que telle ou telle action est en quelque manière bonne ou valable, autrement dit par des croyances normatives. Si je crois que je dois aider les victimes d'Ebola, ne suis-je pas mû par cette croyance sans avoir pour autant le désir de le faire (Nagel, 1970) ? La théorie humienne semble limitée au rôle causal des raisons et muette quand il s'agit de prendre en compte le caractère normatif des raisons. Pour reprendre un exemple célèbre de Bernard Williams (1979), supposons que je désire boire du gin-tonic et croie que le verre devant moi est un verre de gin, mais qu'à mon insu il s'agisse d'un verre d'essence. J'ai certainement une raison, au sens causal et motivant, de mettre du tonic dans ce verre et de la boire. Mais je n'ai aucune raison, au sens normatif, de le boire, car cela m'intoxiquerait gravement.

A cette objection, qui est fondamentalement celle du cognitivisme en méta-éthique – c'est-à-dire la thèse selon laquelle les énoncés évaluatifs sont vrais ou faux, et susceptibles d'une authentique connaissance morale –, le humien a une réponse. Il n'est pas vrai que l'explication des actions soit seulement causale, puisqu'elle inclut des croyances, qui peuvent être vraies ou fausses (dans l'exemple de Williams le sujet a une croyance fausse) et qui en ce sens sont normatives (le sujet peut être critiqué pour avoir cette croyance fausse, ou on peut dire qu'il *n'aurait pas dû* croire que le verre contenait du gin). En revanche son désir, selon la conception humienne, n'a pas à être critiqué : il n'y a pas de normes de la raison qui gouvernent les désirs, à la différence de ce qui vaut pour les croyances. Le humien peut

aussi répondre à l'objection selon laquelle sa thèse serait incapable de rendre compte de notre capacité à être mus par des valeurs ou des normes. C'est une erreur selon lui de considérer que les valeurs sont l'objet de croyances. Nombre de nos désirs sont certainement, selon l'expression de Nagel, non motivés ou de premier ordre, comme ceux qui naissent de nos besoins. Mais nombre d'entre eux sont aussi motivés par des désirs du *second-ordre*, c'est-à-dire des désirs à propos de désirs. Ainsi le fumeur désire fumer, mais peut aussi désirer ne pas désirer fumer (Frankfurt 1979). Le humien peut rendre compte des valeurs comme des désirs de désirs, et rendre également compte de la différence entre désir et valeur : ainsi le couard peut-il valoriser le courage, sans parvenir à le désirer. En d'autres termes, le humien a les moyens de distinguer entre les désirs irrationnels et les désirs rationnels, entendus comme les désirs qu'il aurait, s'il avait délibéré rationnellement et pris en compte toutes les données à sa disposition. On aboutit ainsi à une conception humienne révisée ou néo-humienne (Williams, 1979 ; Smith, 1994)⁵.

La stratégie humienne semble claire : refusant de considérer la valeur comme faisant l'objet d'une croyance, le humien a la ressource de l'analyser comme un désir du deuxième ordre ou comme une disposition générale à désirer, selon ce que Lewis lui-même a appelé « la théorie dispositionnelle de la valeur » (Lewis, 1989). Mais cette réponse de la conception humienne révisée ne se fait-elle pas au prix d'une extension très large de la notion de désir, qui peut désigner ainsi des besoins, des inclinations et des tendances non nécessairement conscients, des désirs passagers conscients, mais aussi des valeurs, des impératifs, des principes moraux ou esthétiques, économiques, voire des conventions sociales (si on les analyse, à la manière dont le fait classiquement Lewis dans *Convention* comme des attentes bases sur des désirs et des croyances). On comprend que nombre de conceptions de type humien, comme celle de Davidson (1963) emploient, là où Hume parlait de « passions » et où les conceptions contemporaines parlent de désirs (au moins depuis Ramsey et dans la tradition de la théorie de la décision), le terme de « pro-attitude », terme porte-manteau est assez large pour couvrir toutes ces sortes de « motivations », et qui désigne tout état susceptible de causer des actions. Mais on peut alors se demander si la conception humienne n'est pas trop hospitalière et n'intègre pas des états cognitifs parmi les désirs et les états motivants. La conception néo-humienne fait face à un dilemme :

⁵ On peut considérer que c'est également la position implicite de Davidson une fois qu'il a élargi sa théorie initiale (Davidson, 1980). Mais les choses sont plus complexes car Davidson a aussi soutenu être un réaliste moral.

(i) ou elle est compatible avec l'idée que le fait d'accorder une valeur à quelque chose ou avoir une « pro-attitude » peut ne pas être un état motivationnel du type des désirs et peut être aussi un état *cognitif*, tel qu'une croyance que quelque chose est bon, *désirable* ou *valable*, mais en ce cas elle cesse d'être une thèse humienne, puisque le humeanisme repose précisément sur l'idée qu'il ne peut y avoir d'autre motivation que par les désirs et les passions, doués d'une « existence » séparée de celle des désirs.

(ii) Ou elle réduit les « pro-attitudes » à des désirs, mais elle rencontre les mêmes objections que la conception humienne simple : elle ne rend pas compte de la normativité des raisons, parce qu'elle traite celles-ci comme des causes seulement en nous donnant la raison comme cause, sans nous dire en quoi celle-ci *rend raison* de ce que fait l'agent⁶.

II. Le désir comme croyance

Il importe de voir que la première branche de l'alternative recouvre à *la fois* la thèse du cognitivisme, selon laquelle il y a des vérités morales et normatives objectives, susceptibles d'être objets de croyance et de connaissance, *et* la thèse humienne révisée, selon laquelle les énoncés normatifs ne sont ni vrais ni faux, et ne sont que l'expression de nos attitudes psychologiques, et principalement de nos désirs et de nos sentiments, bien qu'ils soient aussi l'expression de nos croyances.

Selon le cognitivisme désirer que P dans le schème désir-croyance peut être réinterprété comme croire que P est bon ou désirable. Mais croire que P est désirable n'est pas la même chose que désirer que P. On peut croire quelque chose bon, mais ne pas le désirer. Le cognitiviste propose que la croyance que quelque chose est bon suffit à nous motiver, et donc que l'on peut se dispenser de la notion de désir dans le schème désir-croyance, et mettre le poids de la motivation sur la seule croyance. Le huméanisme propose quant à lui l'idée qu'à la source motivationnelle que sont les désirs on puisse *ajouter* la croyance que quelque chose est bon ou désirable. Dans l'une ou l'autre hypothèse, cela veut dire qu'il pourrait y avoir des états mentaux hybrides, des croyances qui sont à la fois des désirs, qu'Altham (1987) a appelé « croisirs » (*besires*). C'est aussi ce que Lewis a appelé des « croyances comme désirs » (1987). Y-a-t-il de telles quasi croyances ou quasi désirs, sorte de mixte ou d'intermédiaire entre croyance et désir ?

⁶ Pour plus de détails sur cette critique, voir Parfit (2011, vol. II).

Pour le humien orthodoxe, l'existence des *croisirs* est une hérésie. Comment pourrait-il y avoir des états qui relèvent à la fois de la passion et de la raison, et qui auraient des directions d'ajustement opposés – à la fois esprit-monde et monde-esprit ? Si l'on tient que l'essence de la croyance est d'être un état cognitif dont le contenu est vrai ou faux, alors que l'essence du désir est d'être un état conatif dont le contenu est réalisé ou non réalisé, l'idée d'un état hybride ayant à la fois les caractères de la croyance et celle du désir paraît absurde. La question ne porte pas tant sur l'existence psychologique de tels états – il existe bien quelque chose comme prendre ses désirs pour des réalités, et on pourrait dire que ceux qui ont du *wishful thinking* ont des *croisirs* – mais sur leur possibilité : le sens commun tient le fait de prendre ses désirs pour des réalités comme irrationnel. Certes l'irrationalité est un fait. Mais dans le contexte où nous discutons de la motivation morale et des valeurs, les *croisirs* semblent bien être une absurdité. L'existence des *croisirs* contredit aussi la thèse modale du humien selon laquelle la relation entre croyances et désirs est contingente. S'il y a des croyances qui sont aussi des désirs, le lien entre les deux états devient nécessaire, ou tout au moins est une relation interne, et non pas externe. C'est ici qu'intervient l'argument de Lewis, qui entend fournir une preuve de l'absurdité de la thèse du désir comme croyance (et de la croyance comme désir).

En substance son argument est le suivant. Supposons que, comme le soutiennent les bayésiens, les croyances et les désirs aient des degrés, qui sont des degrés de probabilité et d'utilité. Supposons aussi, comme le soutiennent les bayésiens, que les changements de croyance se fassent par conditionnalisation à partir des données. L'argument de Lewis est que s'il existait des états mixtes tels que des *croisirs*, qui soient à la fois croyances et désirs, ces états n'obéiraient pas aux règles de la théorie bayésienne de la décision. Car quand un système d'attitudes change sous l'effet de nouvelles informations entrantes, les croyances évoluent d'une certaine manière, alors que les désirs évoluent d'une autre (comme on l'a noté plus haut la découverte qu'une croyance est fautive nous oblige normalement à la changer ou à la réviser, alors que la découverte que l'un de nos désirs ne peut être satisfait ne change pas nécessairement notre désir). Mais s'il y avait des *croisirs*, cela voudrait dire que les gens peuvent changer leurs opinions et leurs désirs de la même manière, qu'ils changeraient leurs désirs au gré de l'ordre du monde ou leurs croyances au gré de leurs désirs. Cela violerait les lois de la théorie de la décision (et celles du bon sens).

En simplifiant, l'argument de Lewis est le suivant (j'adopte la présentation de Bradley et List, 2009)⁷. Soit Ω l'ensemble des mondes possibles (on le suppose dénombrable). Une proposition en est un sous-ensemble. L'ensemble de toutes les propositions est l'ensemble de puissance $\wp(\Omega)$. Les croyances d'un agent sont représentées par une fonction de probabilité $P(\Omega) \rightarrow [0,1]$ qui a les propriétés usuelles comme l'additivité, et les désirs par la fonction d'utilité $U : P(\Omega) \rightarrow \mathbb{R}$. Pour toute proposition p , P_p dénote la fonction de probabilité révisée obtenue par conditionnalisation bayésienne quand on apprend que p , soit $P_p(\cdot) = P(\cdot|p)$. Soit U_p la fonction d'utilité correspondance. Pour formuler la thèse du désir comme croyance, Lewis utilise un opérateur (\cdot) qui assigne à toute proposition p la proposition que p est désirable, dénotée ' p' '. La thèse du désir comme croyance (DCC) dit que le désir de p est donné par la croyance que p' , ie

$$(1) \text{ pour tout } p, U(p) = P(p').$$

Mais cette thèse contredit le réquisit d'invariance énoncé ci-dessus qui veut que le désir de l'agent ne soit pas affecté par sa croyance. Autrement dit selon DCC :

$$(2) U_p(p) = U(p).$$

Mais (1) et (2) se contredisent. Et (2) impliquent que :

$$(\text{pour tout } p), P_p(p') = U(p) = U_p(p) = P(p').$$

Et donc (3) $P(p'|p) = P(p')$, qui dit que p et p' sont probabilistiquement indépendants, qui est le principe que Lewis appelle d'*invariance*. Or ce principe est violé régulièrement pour toute proposition q que l'agent viendrait à apprendre. Lewis donne l'exemple de l'opéra les *Pirates de Penzance*, l'opéra de Sullivan sur un livret de Gilbert⁸. Frédéric, confié par erreur en apprentissage chez une bande de pirates, sait que le général Stanley a souvent échappé à la colère des pirates en se présentant comme un pauvre orphelin, et il sait que Stanley n'est pas un orphelin. Cette découverte a deux effets. Frédéric sait ce que les pirates ne vont pas tarder à découvrir, et il sait que les pirates en seront très en colère. Il sait aussi que Stanley mérite leur colère. Il croit en fait plus qu'avant qu'il serait bon pour les pirates d'être en colère contre Stanley, et, étant un jeune homme épris de morale, il désire plus qu'avant que les pirates soient en colère contre Stanley. Si p est la proposition que les pirates seront bientôt en colère contre Stanley, la découverte que Stanley n'est pas un orphelin produit un

⁷ Voir aussi la présentation de Picavet (1996, 76-77).

⁸ Cet opéra semble avoir influencé les logiciens, car Quine cite le cas de Frédéric, né un 29 février, ce qui scelle son destin, dans *The Ways of Paradox*.

changement dans le degré de croyance de p , mais aussi un changement dans le degré de croyance de p' , et un changement dans l'utilité espérée de p' .

Dans la suite de son article, Lewis envisage une réponse possible à son argument. Ce dernier dépend de l'adoption du principe d'invariance. Le partisan de DCC peut soutenir que l'abandon de l'invariance n'entraîne que des modifications mineures de la théorie de la décision. Il peut soutenir que la redistribution des degrés de croyance après qu'on ait appris de nouvelles propositions peut changer les croyances conditionnelles – ce qui est acceptable – ou bien les valeurs des propositions. Mais, nous dit Lewis, il est absurde de soutenir qu'en changeant de degré de croyance on change aussi les valeurs que l'on accorde à des propositions.

On peut aussi se demander si l'argument ne dépend pas de l'hypothèse bayésienne elle-même, selon laquelle les croyances ont des degrés, qui sont des degrés de probabilité. Mais Collins (1988) a montré que l'on pouvait formuler un argument équivalent dans un cadre non bayésien, en utilisant le cadre de la théorie AGM de la révision des croyances et une version non quantitative de la théorie de la décision.

D'autres auteurs, comme Price (1989), Byrne et Hajek (1997), Bradley et List (2009) ont montré que l'on pouvait, dans une certaine mesure, échapper à la réfutation de Lewis de DCC en adaptant la théorie de la décision. Mais aucune de ces révisions ne remettent en cause l'argument de base de Lewis⁹.

L'argument de Lewis rend difficile la stratégie néo-humienne qui admettrait, en plus des désirs ou utilités, des états hybrides tels que des *croisirs*. Lewis lui-même en conclut que la théorie dispositionnelle de la valeur est la meilleure option (Lewis, 1989). Mais a-t-il pour autant réfuté la conception cognitiviste ?

Seulement si celle-ci se réduit à l'adoption de la thèse DCC et de la notion de *croisir*. Mais le cognitivisme ne se réduit pas à celle-ci. On peut soutenir que l'argument de Lewis ne peut valoir contre le cognitivisme qu'en adoptant une conception étroite de celui-ci.

III. La possibilité d'une *croisir*

En fait l'argument de Lewis repose d'abord sur une conception très restrictive de la théorie humienne de la motivation, celle qui suppose que le

⁹ Lewis (1996) répond à Price (1989). Byrne et Hajek (1997) proposent adopter une théorie causale de la décision pour représenter la thèse antihumienne. Bradley et List (2009) proposent à mon sens l'objection la plus forte en refusant le principe d'invariance et en décrivant des situations dans lesquelles le changement de probabilité produit un changement d'utilité.

fait d'être motivé par ce que l'on désire consiste dans le fait d'être motivé par des *états* de désir et de croyance. En d'autres termes, le humien orthodoxe, du moins tel que le construit Lewis, est d'abord psychogiste : pour lui il ne peut pas y avoir de motivation s'il n'y a pas un état psychologique, tel qu'un désir, une intention, une attitude conative quelconque, qui « meut », ou « pousse » l'agent et le conduit à agir. En ce sens cette attitude est subjective. Mais il est loin d'être évident qu'être motivé à agir par le désir de telle ou telle chose consiste dans le fait d'être motivé par un état de désirer. « Motiver » a ici un sens causal. Mais il y a aussi un sens très naturel dans lequel on dit qu'être motivé à faire quelque chose c'est avoir une *raison* de le faire, sans qu'on désigne par là simplement une attitude ou un état mental. Or le humien soutient que l'attitude conative ou l'état qui produit la « poussée » et la « force » de la motivation est nécessairement en dehors du contrôle de la raison. Cela ne revient pas à refuser la notion de raison d'agir, mais à soutenir que les seules raisons d'agir qui soient sous le contrôle de la raison sont les croyances – ce que Hume appelle justement raison – et que les désirs ne peuvent pas relever de la raison. Mais d'une part il peut y avoir des désirs *rationnels*, qui ne consistent pas simplement en des états mentaux causant directement l'action, mais qui doivent s'entendre en un sens contrefactuel : ce sont les désirs qu'un agent rationnel *aurait* s'il était placé dans des conditions idéales. Cette idée était déjà présente dans la notion d' « ensemble motivationnel complet » proposée par Williams (1979), et c'est celle que défendent les humiens sophistiqués tels que Smith (1994). Mais d'autre part on peut s'écarter plus radicalement encore de l'analyse humienne des raisons si l'on admet d'une part que pour qu'un agent ait une raison il faut qu'il puisse, au moins potentiellement, la traiter *comme* une raison, c'est-à-dire être capable d'un jugement réflexif sur celle-ci, et d'autre part que la raison en question soit un *fait*, que l'agent est capable de reconnaître comme une raison, et auquel il est capable de répondre (Parfit, 2011 ; Alvarez, 2011 ; Scanlon, 2014). Si les raisons impliquent une relation à des faits, elles sont nécessairement des relations à des situations ou états de choses objectifs dans le monde, et pas des états psychologiques. Dans une conception de ce type, avoir une raison et répondre à une raison est porter un jugement normatif sur ce qu'on doit faire, jugement qui vise à être objectif et à être *vrai*, et non pas simplement à exprimer une attitude, présente ou idéale, de l'agent. Cela entraîne aussi que ce jugement normatif puisse être quelque chose au sujet de quoi nous nous trompons, et au sujet duquel quelqu'un d'extérieur à nous peut nous montrer que nous faisons une erreur, et chercher à corriger notre jugement. Il n'est pas évident qu'une

conception non cognitiviste soit capable de rendre compte de cette possibilité d'une erreur normative. Il est clair qu'à partir du moment où l'on adopte la conception cognitiviste des raisons, on creuse le fossé de la manière la plus large possible avec la conception humienne.

Il n'est pas question ici d'exposer cette conception cognitiviste des raisons. Mais on peut bien se douter qu'elle suscitera, du point de vue humien, exactement le type d'objection que Lewis entendait exprimer dans « Desire as Belief » : le fait d'avoir une raison de faire A, et même de se tenir, sur un mode réflexif, comme ayant une raison de faire A est forcément une *croissance*, et donc un état qui a la direction d'ajustement propre aux croyances, à savoir de l'esprit au monde ; mais comment les croyances peuvent-elles avoir comme effet de nous conduire à des actions ? Ce seraient des *croisirs*. Ce n'est pas autre chose que la difficulté initiale sur laquelle nous butons depuis le début.

Mais à cette objection humienne réitérée *ad nauseam* on peut faire deux sortes de réponses. La première est que l'argument de l'incohérence des *croisirs* de Lewis ne vaut que si l'on accepte la distinction elle-même sur laquelle il est fondé, à savoir la distinction des deux directions d'ajustement. Mais comme le note Scanlon (2014, 65), cette distinction est assez claire (mais loin de l'être totalement, voir Humberstone, 1992) quand il s'agit de distinguer les désirs des croyances *empiriques*, mais elle ne l'est plus quand on a affaire, comme avec les *croisirs*, à des croyances non empiriques. Une croyance au sujet de ce qu'on a une raison de faire, ou de ce que l'on doit faire n'a pas nécessairement une direction d'ajustement du monde à l'esprit. Dans le cas d'une croyance empirique ordinaire, si quelqu'un croit que *p* et découvre que *p* est faux, il devra abandonner *p*. Dans le cas d'une croyance normative, comme celle qu'on doit faire telle chose parce qu'elle est bonne ou désirable, l'agent pourra abandonner sa croyance, mais seulement s'il est soumis à la critique rationnelle ou si on lui montre qu'il n'avait pas de raison d'agir ainsi. L'argument contre les *croisirs* dépend du fait que la croyance qui s'associerait à un désir soit une croyance à propos du monde naturel. Si c'est une croyance portant sur ce qu'il est rationnel de faire, ou sur nos raisons, cet argument ne vaut pas, car croire qu'on a une raison de faire quelque chose n'a pas une direction d'ajustement du monde à l'esprit. Les raisons, comme le soutient Parfit, sont des faits naturels et empiriques, mais le fait que les faits nous donnent des raisons de faire ceci ou cela n'est pas lui-même un fait naturel (Parfit, 2011, I : 33 sq). Par exemple le fait que l'hôtel soit en feu est une raison de s'échapper rapidement – mais le fait que ce fait me *donne une raison* de m'échapper n'est pas lui-même un fait naturel, et ma croyance que ce fait

me donne une raison de m'échapper rapidement n'est pas elle-même une croyance factuelle au sens empirique du terme. Cette croyance ne consiste pas non plus en un désir d'échapper à l'hôtel en feu, et donc elle n'a pas nécessairement non plus une direction d'ajustement du monde à l'esprit. Mais il est essentiel, dans la perspective réaliste et cognitiviste proposée par Parfit et Scanlon, que ce qui nous donne des raisons de faire quelque chose soit une *croyance*, et non pas un désir (Parfit, 2011, I : 36). Cela entraîne-t-il que cette croyance, dans la mesure où elle porte sur nos raisons d'agir ou sur ce que nous devons faire, soit une *croisir* ? Non, si on entend par là le mixte de croyance et de désir visé par le humien quand il critique cette notion, au sens d'états mentaux. Oui, si par « croisir » on désigne simplement une croyance sur ce qu'on a des raisons (décisives) de faire ou sur ce que l'on doit faire. Or les raisons en ce sens ne sont pas des états mentaux, et leur force normative est différente de celle de désirs.

Mais quelle est alors cette force normative, si ce n'est celle d'une *motivation* ? Un philosophe humien, mais aussi un philosophe kantien, qui pense que la motivation morale ne peut se faire *via* les désirs, mais seulement *via* des impératifs auxquels la volonté rationnelle se soumet elle-même en tant qu'universelle, contestera que nos croyances normatives – celles qui consistent à croire que c'est un fait que telle action soit bonne ou obligatoire – portent sur des faits. Kosgaard dit en ce sens :

« If it is just a fact that a certain action would be good, a fact that you might or might not apply to deliberation, then it seems to be an open question whether you should apply it. » (Kosgaard, 1996 : cité par Parfit, 2011, vol . 2: 418)

Ici Kosgaard répète simplement l'argument humien : la raison, la croyance, la faculté qui consiste à constater des faits, ne peut pas être pratique, car un fait en lui-même ne nous *meut* pas. Elle suppose que toute action doit dépendre d'une maxime ou d'une règle que l'agent a adoptée, et non pas d'un fait. Le kantien et le humien supposent tous deux qu'il n'y a pas de *vérités* normatives, car la normativité implique nécessairement que l'on agisse, et donc qu'on ait des désirs, rationnels ou non, d'agir. Mais la réponse à cela, souligne Parfit, est qu'on doit refuser cette conception de la normativité. Le fait d'avoir telle ou telle croyance normative ne nous conduit pas nécessairement à agir. En termes williamsiens, nos raisons peuvent être externes. Nous pouvons avoir des raisons de faire X, mais que nous ne connaissons pas, ou que si nous venons les connaître, ne nous meuvent pas (dans la plupart de descriptions de l'*akrasia*, c'est ce qui se produit). Selon Parfit la normativité morale, et la normativité en général, ne

porte pas sur la question de savoir quoi faire – comment passer à l'action sur la base d'une croyance normative – mais sur la question de savoir ce que nous *devons* faire. Et la réponse à cette dernière question n'est pas le fait de faire telle ou telle action, mais d'avoir des croyances sur ce qu'il est bon, raisonnable, obligatoire, et conforme à la raison de faire. Autrement dit la raison n'est pas, pour parler comme Hume et Kant, pratique en elle-même.

Si l'on adopte cette conception des croyances normatives, celles-peuvent bien être des *croisirs*, dans la mesure où elles portent sur ce que nous estimons devoir faire, sur ce qui est bon ou désirable. Mais cela ne fait pas pour autant de ces croyances des désirs. Cela ne fait pas d'elles non plus des croyances au sens ordinaire du terme, telles que nos croyances empiriques sur le monde naturel. Cela en fait des croyances portant sur une réalité normative, qui n'est pas identique à la réalité naturelle. Cette idée n'aura évidemment pas plus d'attrait pour le *humien* que l'idée que la normativité est nécessairement motivante, puisque les *humien*s sont des *naturalistes*, qui croient qu'il n'y a pas d'autres faits que naturels, et que tout fait « non naturel » est comme le Bien selon G.E Moore, quelque chose d'étrange, dont on ne voit pas comment on pourrait le connaître ou y avoir accès. Certes le réaliste moral doit ici nous expliquer son ontologie. Mais la refuser et soutenir qu'il ne peut y avoir que des faits naturels, c'est faire une pétition de principe contre lui. Quoi qu'il en soit, si les *croisirs* sont des croyances à propos de raisons, lesquelles sont des faits qui nous donnent des raisons d'agir, il n'y a rien d'incohérent dans cette notion de *croisir*, dans la mesure où elle ne repose sur aucun désir ou attitude¹⁰. Si elle est incohérente, il faudra au non cognitiviste développer d'autres arguments que celui de David Lewis.

Conclusion

L'argument de Lewis contre le « désir comme croyance » a le mérite, comme la plupart des arguments qu'il donne en philosophie, de proposer une preuve formelle, en termes de théorie de la décision, de l'incohérence de cette notion. D'un point de vue logique, on peut lui répondre en relâchant tel ou tel réquisit ou en révisant la théorie de la décision. C'est ce que fait la majeure partie de la littérature qui a suivi la publication de « *Desire as Belief* ». Je partage la position de Williamson (2013) sur le conservatisme

¹⁰ J'ajouterai même que la défense de la thèse du désir comme croyance, dans le cadre d'une conception des raisons comme faits et non pas comme états mentaux, devrait s'assortir de l'idée que nous pouvons *savoir* ce qui est bon, pas seulement le croire. Ce serait une théorie des *savirs*, pas seulement des *croisirs*. Mais je ne développerai pas ici ce point.

en logique : si un argument ou une philosophie conduit à rejeter des principes classiques – ou quasi classiques en logique – alors le soupçon doit se porter sur la notion philosophique, pas sur la logique qu'on utilise pour l'exprimer. Si effectivement cette notion de « désir comme croyance » ou de « croisir » conduit à rejeter des principes comme ceux de la théorie de la décision, alors c'est qu'elle contient une incohérence, même si la théorie de la décision n'a pas le statut stable de la logique classique. Mais j'ai essayé de suggérer que même si cette notion était incohérente, le problème n'est pas là. Il est que Lewis présuppose la conception humienne et non cognitiviste de la motivation et de la normativité. Or si on se place dans une perspective réaliste et cognitiviste au contraire, la notion de *croisir* n'a rien d'incohérent, puisque c'est la notion d'une croyance sur ce qu'on a des raisons de faire. Et si de telles croyances ne sont pas des désirs, la notion de croisir est lavée du soupçon que faisaient porter sur elle les humiens et Lewis.

Bibliographie

- Alvarez, M., *Kinds of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2011
- Altham, J. E. J., « The Legacy of Emotivism » in *Fact, Science and Morality: Essays on A. J. Ayer's Language, Truth and Logic*, edited by Graham Macdonald and Crispin Wright, Oxford: Blackwell, 1986, p. 275-88
- Anscombe, G.E.M., *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957, tr. fr Paris, Gallimard, 2003
- Blackburn, S. « Practical Tortoise Raising », *Mind*, 104 (1995) : 695-71
- Bouveresse, J., *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, L'Éclat, 1995
- Bradley, R. & List, C., « Desire-as-belief revisited », *Analysis*, 69 (1), 2009, 31-37
- Bratman, M., *Intentions, Plans, and Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987
- Byrne, A. and Hájek, A., « David Hume, David Lewis, and Decision Theory », *Mind*, 106, 1997, 411–28
- Collins, J. « Belief, Desire, and Revision », *Mind* 97, 1987, 333-34
- Bradley, Richard. « Desire as Belief Revisited », *Analysis* 69, 2009, 31-37
- Davidson, D., « Actions reasons and causes » (1963), in *Essays on Actions and Events*, Oxford, Oxford University Press 1980, tr. fr Paris, PUF, 1993

- Engel, P., « Hume et le commencement de la philosophie », *Critique*, 439, 1983, 960-981
- Engel, P., 1995 « La "causalité" des raisons », *Critique*, 567-568, oct 1994, 576-592
- Engel, P., « Is desire Necessary for the Explanation of Action ? » *inédit*, 1996
<http://www.unige.ch/lettres/philo/enseignants/pe/Engel%201996%20Is%20desire%20necessary%20for%20the%20explanation%20of%20action.pdf>
- Frankfurt, H., « Freedom of the Will and the concept of a Person » (1979), repr. in Watson, G. *Free Will*, Oxford, Oxford University Press, tr. fr M. Neuberger in *Théories de l'action*, Bruxelles, Mardaga, 1995
- Humberstone, I. L., « Direction of Fit », *Mind* 101, 1992, 59- 63
- Kosgaard, C., *The Sources of Normativity* , Cambridge: Cambridge University Press, 1996
- Le Jallé E., *Hume et la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 2014
- Lemaire, S., *Les désirs et les raisons*, Paris, Vrin, 2008
- Lewis, D., « Desire as Belief », *Mind* 97, 1988, 323-32, repr. in Lewis, 2000
- Lewis, D., « Dispositional Theories of value », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Volume 63, 1989, 113–37, repr. in Lewis, 2000
- Lewis, D., « Desire as Belief II », *Mind* 105, 1996, 303-313, repr. in Lewis, 2000
- Lewis, D., *Papers in Ethics and Social Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000
- Nagel, T., *The possibility of Practical Reason*, Indianapolis, Hackett, 1970
- Ogden, R. (éd.), *Le réalisme moral*, PUF, Paris, 1992
- Parfit, D., *On What Matters*, vol 1 & 2, Oxford, Oxford University Press, 2011
- Pettit, P. « Humeans, Anti-Humeans, and Motivation », *Mind*, New Series, Vol. 96, No. 384, Oct., 1987
- Picavet, E., *Choix rationnel et vie publique* , Paris, PUF, 1996
- Price, H., « Defending Desire-as-Belief », *Mind* 98, 1989, 119–27.
- Scanlon, T., *Being Realistic about Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2014
- Searle, J., *intentionality* (1982), Cambridge, Cambridge University Press, tr. fr. Paris, Editions de Minuit, 1987
- Smith, M., « The Humean Theory of Motivation », *Mind* 6 (381) 1987, 36-61
- Smith, M., *The Moral Problem* , Blackwell, Oxford, 1994

Williams, B. « Internal and External Reasons » (1979), in his *Moral Luck*,
Cambridge, Cambridge University Press, 1981

Williamson, T., *Modal Logic as Metaphysics*, Oxford, Oxford University
Press, 2013