

LE FIDEISME DE VAN FRAASSEN

Pascal Engel
Conférence à l'UQAM, 1995

1. Introduction

Au sens ordinaire du mot, le fidéisme est la doctrine selon laquelle les vérités de la religion ne peuvent être justifiées que par la foi, et pas par les données empiriques ou la raison. Au sens où je l'entends ici, le fidéisme n'est pas une doctrine portant spécifiquement sur la foi religieuse, mais portant sur la nature de la croyance en général. C'est la doctrine selon laquelle la croyance peut être affaire de volonté, et plus spécifiquement encore c'est la doctrine selon laquelle il est possible de croire rationnellement par l'effet d'un acte de la volonté. C'est la doctrine qui s'oppose à la maxime fondamentale que Clifford plaçait comme devise de l'"éthique de la croyance": "It is wrong, always, everywhere, and for everyone, to believe anything on insufficient evidence." Contre cette doctrine, Williams James (dans son célèbre essai *The Will to Believe*) soutenait qu'au contraire la croyance rationnelle peut être l'effet d'un choix ou d'une volonté de croire¹. Dans la littérature philosophique contemporaine, cette thèse est ce que l'on appelle couramment le *volontarisme* au sujet de la croyance. Son lien avec le fidéisme au sens traditionnel tient au fait que la plupart des théologiens du Moyen Age soutenaient que la croyance religieuse est affaire de volonté². En ce sens, le volontarisme est une forme de fidéisme appliqué à la croyance en général. J'ignore quelles sont les conceptions de Bas Van Fraassen au sujet de la foi et de la croyance religieuse, mais il est clair qu'il a pris parti pour le volontarisme au sujet de la croyance en général et en théorie de la connaissance en particulier. Ce volontarisme est nécessaire, selon lui, pour la défense de son empirisme constructif³. Selon cet empirisme en effet, il faut distinguer la croyance qu'une théorie scientifique est vraie de l'*acceptation* de cette théorie, qui n'implique pas que cette théorie est vraie, mais qui implique qu'elle est empiriquement adéquate. Accepter une théorie, c'est souscrire à un certain engagement vis à vis de cette théorie, et cet engagement est volontaire. Mais selon Van Fraassen, on n'accepte pas nécessairement une théorie parce qu'elle est justifiée par les données empiriques ou l'*evidence*, mais on peut l'accepter rationnellement sans croire qu'elle est vraie, c'est-à-dire indépendamment du fait que les données empiriques la confirment. Le

¹ James 1091, Clifford 1879.

² cf. par exemple A. Broadie, 1989, p.173 cité d'après J. Cohen 1992, p. 108)

³ Van Fraassen 1985, p.251

volontarisme est destiné à expliciter la nature de l'engagement en quoi consiste l'acceptation.

Dans cet article, je n'examinerai pas les arguments instrumentalistes invoqués par Van Fraassen en vue de justifier cette distinction entre croyance et acceptation des théories scientifiques (Van Fraassen 1981, 1989). Je me limiterai aux arguments qu'il propose en faveur du fidéisme ou du volontarisme au sujet de la croyance en général dans "Belief and the Will" (1984). Ces arguments prennent la forme de la défense d'un principe, dit de Réflexion, selon lequel, quand nous formulons un jugement, nous n'enregistrerons pas que nous avons une croyance justifiée par certaines raisons empiriques, mais nous nous engageons à maintenir cette croyance et, comme le dit Van Fraassen, "à nous tenir derrière nos engagements", et cet engagement est volontaire. Le problème que pose ce principe, comme on le verra, est qu'il semble, dans certaines circonstances, être irrationnel. Mais au nom de quoi peut-il apparaître comme irrationnel ? Au nom, précisément, de critères de rationalité dictés par la maxime de Clifford, qui sont consignés aujourd'hui dans une certaine conception "bayésienne" de la justification rationnelle des croyances. La discussion du principe de réflexion porte donc sur le problème de savoir si nous devons abandonner les critères de rationalité bayésiens, ou les modifier de manière à inclure la rationalité de nos acceptations en plus de la rationalité de nos croyances.

2. Ce que le volontarisme n'est pas

Je voudrais d'abord indiquer ce que le volontarisme de Van Fraassen au sujet de la croyance n'est *pas*, afin d'indiquer sa portée. Si l'on prend la notion de croyance au sens le plus usuel, une croyance (au sens ordinaire d'une croyance empirique, comme la croyance qu'il pleut, ou que Princeton est dans le New Jersey) est a) une certaine attitude psychologique entretenue au sujet d'un contenu propositionnel (une "attitude propositionnelle"), b) une croyance est entretenue par un sujet en vertu d'une certaine *evidence* (je conserverai cet anglicisme pour simplifier) de certaines données, qui en général ont un lien causal avec cette croyance (mon expérience d'un vase de fleurs en face de moi est la cause de ma croyance qu'il y a un vase de fleurs en face de moi), c) ces données, quand nous exprimons que nous avons la croyance en question, sont les *raisons* que nous avons pour avoir cette croyance, d) les croyances sont en général soumises à un idéal d'intégration rationnelle: toutes choses égales par ailleurs, nous essayons d'avoir des croyances non contradictoires, cohérentes par rapport aux autres croyances que nous avons, et e) nos croyances ont certains degrés, qui varient en proportion de l'évidence qui les justifie.

Si on admet ces faits élémentaires, il paraît difficile de dire que les croyances puissent être engendrées par un acte de volonté. Je ne peux pas, par exemple, décider de croire que le Dalai Lama est un dieu vivant ou même qu'il y

a un vase de fleurs en face de moi, au même sens que celui où je peux décider de saisir le vase de fleurs, ou de m'incliner devant le Dalai Lama. Je peux certes maquiller les données, et créer pour moi même l'illusion qu'il y a un vase de fleurs en face de moi afin de le croire, ou me faire hypnotiser ou prendre une drogue qui me fera croire que le Dalai Lama est un dieu vivant. Je peux aussi créer des conditions qui *m'empêcheront* de croire telle ou telle chose, comme lorsqu'Ulysse et ses compagnons s'attachent au mât et bouchent leurs oreilles de cire afin de ne pas croire le genre de choses dangereuses que le chant des sirènes les inciteraient à croire. Ce genre de stratagèmes pourront certes être considérés comme des manières *indirectes* par lesquelles je décide de créer des conditions causales qui auront pour effet que l'évidence en faveur de tel ou tel contenu de croyance m'apparaîtra comme justifiant ce contenu, mais il n'y a pas de moyen *direct* de parvenir à ce conditions par l'effet d'une intention ou d'un acte de volonté. En *ce* sens, on ne peut pas parler d'une "volonté de croire", et la croyance est essentiellement un état passif et involontaire (Williams 1971, Cohen 1992).

Si l'on considère à présent la différence entre la croyance, en ce sens usuel, et l'acceptation, l'acceptation est bien, à la différence de la croyance, un acte volontaire, indépendant de la croyance et apparemment indépendant du degré de croyance en la vérité d'une proposition. Un médecin peut accepter que les symptômes qu'il observe sont ceux du choléra, même s'il n'a pas de raisons suffisantes de le croire. Mieux vaut, dans le cas d'une menace d'épidémie, un "faux positif" qu'un "faux négatif". Un avocat peut accepter, pour les besoins du procès, que son client est innocent même s'il le croit intimement coupable. L'acceptation est, dans chacun de ces cas, motivée par une raison d'agir qui se distingue des simples raisons épistémiques de croire. Dans d'autres contextes, en revanche, le médecin et l'avocat peuvent, en présence de la même information empirique, adopter des attitudes différentes: face à un collègue, ou pour écrire un article dans un revue médicale, le médecin n'acceptera pas nécessairement que ces symptômes sont ceux du choléra. L'acceptation se distingue nettement de la croyance en ceci qu'elle est volontaire, contextuelle, et motivée par des raisons pratiques. Une autre différence importante entre croyance et acceptation est qu'alors que la croyance est susceptible d'avoir des degrés, l'acceptation ne semble pas susceptible de varier en degrés: un individu peut croire, au degré *n* qu'il pleuvra demain, mais on ne peut pas dire qu'il accepte à un certain degré qu'il pleuvra demain.

Cette distinction entre croyance et acceptation est assez claire, et a été reconnue par de nombreux auteurs (Stalnaker 1984, Cohen 1992, Bratman 1993). Si on la respecte, le volontarisme ne peut pas être correct pour la croyance, qui est un état cognitif passif, bien qu'il soit correct pour l'acceptation, mais en un sens trivial, puisque l'acceptation *est* volontaire.

Le point délicat ne porte pas sur les croyances entendues comme états passifs d'un sujet, ni sur les contenus qu'un sujet accepte, mais sur ses *jugements* par lesquels il s'attribue des croyances. Quand je dis que *je crois que p*, je

m'attribue à moi-même un certain état cognitif que je classe comme une croyance. Cette attribution à la première personne, à la différence d'une attribution à la troisième personne ("il croit que p ") présuppose non seulement que j'ai la croyance que p , mais que je suis conscient de l'avoir, ou que j'ai une croyance à *propos de* ma croyance. Autrement dit, si je dis que je crois que p , alors je crois que je crois que p . La question est de savoir si en *jugeant* que p , ouvertement et verbalement, ou en assertant que p , je me décris moi-même comme croyant que p , ou si je fais plus. Selon Van Fraassen, je fais plus: en jugeant que p , et en assertant que p , je m'engage envers la vérité de p , et j'accepte une contrainte sur ma croyance future que p . En ce sens "je crois que p " est quelque chose comme un acte de langage, comparable à une promesse plutôt qu'à une description d'un état cognitif passif. En d'autres termes, les jugements seraient, selon cette conception déjà des formes d'acceptations. Cette distinction entre description d'une croyance et expression d'une croyance est souvent l'explication qu'on invoque pour rendre compte de la bizarrerie d'assertions telles que

(Paradoxe de Moore): p , mais je ne crois pas que p .

Selon cette interprétation, le sujet qui fait des assertions de ce genre ne se contredit pas formellement, mais il viole une sorte de règle pragmatique, selon laquelle on ne peut pas à la fois s'engager à juger la vérité de p , et s'engager envers la fausseté de p . Le problème est qu'il n'y a pas de contradiction ou de bizarrerie si l'une des assertions entraîne la croyance, alors que l'autre entraîne l'acceptation:

p (et je le crois) , mais je n'accepte pas que p
 p (et je l'accepte), mais je ne crois pas que p .

(cf. Cohen 1992,p.72).

Si nous faisons clairement la distinction entre les deux types d'attitudes, accepter et croire, juger et croire, la portée du volontarisme est limitée. Il suffit d'admettre que la croyance n'est pas affaire de volonté alors que l'acceptation et le jugement le sont. La portée du volontarisme s'étend en revanche si nous soutenons que les *normes d'évaluation épistémiques* doivent être établies en termes de jugement et d'acceptations, plutôt qu'en termes de croyances. Si tout compte rendu d'une croyance que p implique, comme le soutient van Fraassen, un engagement envers la vérité de p , de quelle nature est cet engagement? Si c'est un engagement envers la vérité passée ou présente de p , une fois que l'on a constaté, sur la base de l'évidence disponible que p , alors cet engagement est rationnel tant que p est constaté vrai, et cesse de l'être quand l'évidence devient contraire. Dans ce cas, l'acceptation est déterminée par la croyance passée. Mais que se passe-t-il dans les cas où notre engagement porte sur nos croyances *futures* ? Si je crois que dans le futur je croirai que p (à un certain degré), alors, semble-t-il, je dois croire aussi, au présent, que p à un certain degré. Ce degré devra être *le*

même que celui auquel je crois que p présentement, sous peine d'incohérence. Van Fraassen appelle cela le *principe de réflexion*: mon degré de croyance futur envers la vérité d'une proposition doit être reflété par mon degré de croyance présent envers la vérité de cette proposition.

Nous pouvons alors énoncer la thèse volontariste de Van Fraassen:

- (i) toute croyance que p est l'expression d'un engagement subjectif envers la vérité de p . (toute croyance implique une forme d'acceptation)
- (ii) cet engagement implique que nous prenions en compte non seulement notre croyance en la vérité présente ou passée de p , mais aussi notre croyance future en la vérité de p
- (iii) et le degré de notre croyance présente en la vérité de p doit refléter le degré de notre croyance future en la vérité de p (Réflexion)
- (iv) par conséquent nos croyances futures contraignent nos croyances présentes.

Admettons (i) pour le moment. Le problème est avec (ii) et (iii). S'il apparaît rationnel de tenir compte, quand nous acceptons une proposition, de nos croyances passées et de l'évidence qui les justifie, est-il toujours rationnel de prendre en compte nos croyances futures? De toutes manières, pouvons nous les connaître? Et si nous connaissons nos croyances futures, ne peut-il pas y avoir des cas dans lesquelles nous savons qu'elles seront irrationnelles, comme quand Ulysse sait que, s'il écoute le chant des sirènes, il croira qu'il doit aller échouer son navire sur des récifs? Dans ces cas, est-il légitime de dire qu'il est rationnel pour Ulysse de croire qu'il doit aller échouer son navire sur des récifs?

3. *Le principe de réflexion*

Le principe de Réflexion est destiné à exclure des cas du genre suivant. Supposons que je croie que demain matin je croirai qu'il pleuvra demain soir. Supposons que j'assigne un degré à cette dernière croyance, i.e que le degré de ma croyance demain matin qu'il pleuvra demain soir soit de 0,25. Maintenant supposons qu'on me demande quelle est aujourd'hui mon degré de croyance qu'il pleuvra demain soir, et que je réponde: 0,50. Le principe de Réflexion dit que mes deux croyances sont incohérentes. A la seconde question je devrais répondre aussi: 0,50. Comme le dit Van Fraassen:

"Pour satisfaire ce principe, la probabilité subjective présente de l'agent pour la proposition A, si l'on suppose que sa probabilité subjective pour cette proposition sera égale à r à un temps ultérieur quelconque, doit être égale à r . "
(Van Fraassen 1984, 244).

Ou, en termes formels:

$$(PR) P_0 (A / P_1 (A) = r) = r$$

où "P₀" est la fonction de probabilité présente de l'agent, "P₁" sa fonction à un temps ultérieur.

Comme le dit Van Fraassen, le principe peut aussi être appelé un principe de confiance en soi, ou d'optimisme, selon lequel nous devons adhérer par avance à nos propres assignations futures de probabilité, quelles qu'elles soient.

Qu'est-ce qui permet de justifier (PR)? S'il y avait des propositions objectivement vraies dans le futur, et que nous pourrions connaître telles, par leffet d'une forme d'omniscience, alors sans doute il serait raisonnable de croire aujourd'hui ces propositions. Van Fraassen remarque (1984, 247) que PR est un analogue, pour les probabilités subjectives du principe appelé "principe de Miller" qui énonce une relation entre probabilités subjectives et probabilités objectives:

(Miller) Ma probabilité subjective que c'est le cas que A, sur la base de l'hypothèse que la probabilité objective de A est égale à x, est égale à x.
 i.e $P (A / pr (A) = x) = x$
 (où 'P' dénote la probabilité subjective et 'pr' la probabilité objective)
 (Van Fraassen 1989, p. tr.fr. p.169)

Le principe de Miller donne lieu à un paradoxe, connu sous le nom de paradoxe de Miller, qui justifie les instances suivantes:

- (1) $P (A / pr (A) = 0,3) = 0,3$
- (2) $P (A / pr (A) = pr (non A) = pr (non A)$
- (3) $P (A / pr (A) = pr (A) = pr (A)$

(1) peut être vraie, mais (2) et (3) ne peuvent être vraies, car s'ils l'étaient nos probabilités subjectives devraient être identiques aux probabilités objectives. Seul un agent omniscient satisferait à ce principe. Mais ici nous avons affaire seulement à des probabilités subjectives, et nous ne sommes pas des agents omniscients. (Van Fraassen 1989, p. , tr. fr. p.309)

La justification de PR que propose Van Fraassen 1984 repose sur un argument "Dutch Book" du type de ceux employés par les bayésiens pour montrer que si les degrés de probabilités d'un agent ne sont pas cohérents au sens du calcul des probabilités, alors un "parieur hollandais" malin pourra toujours leur faire perdre de l'argent sur la base de paris qu'ils feront en accord avec leurs estimations de probabilité incohérentes. Mais alors que les Dutch Books usuels sont synchroniques et a-temporels, le Dutch Book proposé par Van Fraassen est diachronique.

[énoncé du Dutch Book diachronique]

Ce qu'il y a de remarquable dans l'emploi d'un argument Dutch Book est que c'est précisément le type d'arguments qui sont employés par les théoriciens bayésiens qui soutiennent que les degrés de nos croyances doivent toujours être proportionnés à l'information dont nous disposons, et que toute nouvelle croyance doit être acquise par conditionnalisation à partir de nos croyances antérieures, selon la règle bayésienne de conditionnalisation. Mieux encore, on peut formuler le principe de réflexion sous une forme générale, indépendamment de la notion de cohérence diachronique sous la forme suivante:

(PRG) : *Principe de Réflexion généralisé*: Mon opinion actuelle au sujet d'un événement E doit faire partie de la gamme des opinions que je peux être amené à avoir au sujet de E en un temps ultérieur, dans la mesure où mon opinion actuelle est en question. (Van Fraassen 1995, p.16)

[Ce principe est plus général que PR, parce qu'il s'applique non seulement aux probabilités déterminées qu'un agent peut assigner à un événement, mais aussi à ses probabilités indéterminées ou vagues. Or PRG est impliqué par le principe bayésien de conditionnalisation: si un agent assigne une probabilité P à un événement E en vertu d'une certaine évidence, et si l'on suppose que sa probabilité ne change que par conditionnalisation sur cette évidence et sur toutes les évidences disponibles dans des situations possibles futures, alors sa probabilité présente devra être identique à celle des probabilités qu'il assigne dans toutes ces situations possibles]

Il est intéressant de voir que le principe de réflexion sous sa forme générale ou particulière, peut produire une version du paradoxe de Moore. Revenons à l'exemple initial. Supposons que je prédise jeudi qu'il pleuvra qu'il y a 50% de chances pour qu'il pleuve vendredi, mais je soutienne aussi que vendredi matin je prédirai qu'il n'y a que 25 % de chances qu'il pleuve. C'est comme si celui qui prédit le temps disait: je crois qu'il y a 25% de chances qu'il pleuve, mais c'est incorrect: en fait il y a 50% de chances pour qu'il pleuve." Tout comme on ne sait pas, dans le paradoxe de Moore, quelle est exactement la croyance de celui qui dit "Il pleuvra, mais je crois qu'il ne pleuvra pas", on ne sait pas quelle est exactement la croyance de l'individu qui prédit ainsi le temps.

Le principe de réflexion semble donc parfaitement correct comme principe *normatif*, au sujet de la manière dont nous *devrions* exprimer nos croyances, pour qu'elles soient cohérentes, tout comme le paradoxe de Moore indique un principe normatif de cohérence sur nos expressions de croyance, quand nous voulons leur donner la forme de jugements ou d'acceptations. Le problème est qu'il semble se heurter à des contre-exemples évidents quand il est compris au sens d'un principe *descriptif* au sujet de nos assignations de probabilité actuelles et futures.

Les contre exemples sont tous de la forme du cas d'Ulysse et des sirènes. Ulysse assigne, disons, la probabilité 0,9 au fait qu'il se laissera séduire par le chant des sirènes. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit rationnel pour lui de croire, présentement qu'il se laissera séduire par le chant des sirènes. Il peut y avoir toutes sortes de cas de ce genre. Supposons par exemple que j'ai pris une drogue psychédélique qui aura pour effet de me faire croire dans une heure que je suis capable de voler comme Superman. Il ne s'ensuit qu'il soit rationnel pour moi de croire présentement que je peux voler.(Christensen 1991). Ou encore supposons que je sache que si je bois trois pastis, deux litres de Bordeaux et un litre de Muscadet, je serai dans un état tel que je serai néanmoins certain de pouvoir conduire ma voiture en toute sécurité. Il ne s'ensuit pas qu'il soit rationnel pour moi présentement de croire que je serai capable de conduire en toute sécurité après avoir ingurgité cette quantité d'alcool (Maher 1991). Un cas encore plus simple et plus radical est celui où je serai, dans le futur, mort: je n'aurai pas d'opinions dans ce cas. Comment les absences d'opinions d'un mort pourraient elles avoir un effet rétroactif sur les croyances d'un vivant? (Jeffrey 1988) Dans ces cas le PR semble clairement une mauvaise maxime normative. Il est même le plus souvent rationnel de ne pas le respecter.

Chacun de ces cas suppose une condition causale (drogue, alcool, mort) qui a un effet sur le contrôle que je peux avoir de mes opinions. Il suffit alors de dire que le PR ne s'applique qu'aux cas où j'ai effectivement le contrôle sur mes opinions. On pourrait dire qu'ils ne sont pas plus des contre-exemples à PR que les cas d'hypnose ou de manipulation ne sont des contre-exemples à la thèse selon laquelle on ne peut décider de croire. Mais comme dans ces derniers cas, et comme dans les cas de "chaînes causales déviantes" analysés par les théoriciens de l'action, les contre-exemples impliquant une cause de mes croyances qui échappe à mon contrôle supposent que l'on soit en mesure de toujours distinguer, dans la vie mentale, ce qui est sous mon contrôle et ce qui ne l'est pas. La réponse que donne Van Fraassen est que le PR est toujours correct quand il s'agit de situations qui ne me conduisent pas à m'écarter de la vérité *de manières prédictibles et anticipées* (Van Fraassen 1995, p.26) Si je peux prédire avec certitude que je succomberai au chant des sirènes, alors le principe de réflexion ne s'applique pas, tout simplement parce que l'agent qui succombe à ce chant est prédictiblement irrationnel. Le principe de réflexion ne s'applique qu'aux croyances rationnelles.

4. Le principe de réflexion est-il nécessaire?

Où en sommes nous? Pour le moment, j'ai admis, avec Van Fraassen que le PR était un principe de rationalité cohérent. J'ai aussi admis que si l'on interprétait les expressions de croyance comme des jugements ou des acceptations, c'est-à-dire des engagements au sens du volontarisme, le principe s'harmonisait bien avec cette interprétation. En fait dans "Belief and the Will", Van Fraassen utilise le volontarisme pour défendre le principe de réflexion. Le

volontarisme comme le principe de réflexion sont étroitement associés par Van Fraassen dans sa défense de ce qu'il appelle l'"épistémologie traditionnelle". Selon l'épistémologie traditionnelle telle que la caractérise Van Fraassen, nous pouvons rationnellement venir à croire des propositions, des hypothèses ou des théories qui ne sont pas impliquées par l'évidence. Mais contre l'épistémologie traditionnelle, le bayésianisme a un argument dirimant: croire sur la base d'une évidence insuffisante conduit à une forme d'incohérence manifestée par les arguments "Dutch books". Par conséquent il semble que Clifford ait raison contre James. Mais Van Fraassen montre que par des Dutch books diachroniques on peut aussi souscrire à un principe, celui de réflexion, qui semble justifier l'idée que nos croyances futures doivent contraindre nos croyances actuelles. Dans ce cas, ce qui est rationnel c'est une forme de cohérence entre nos croyances futures et nos croyances actuelles, et non pas une adéquation entre nos croyances actuelles et notre évidence passée ou actuelle. Par conséquent James a en définitive raison contre Clifford.

Mais la question que nous devons poser est celle-ci: pourquoi mes croyances futures doivent-elles contraindre mes croyances actuelles? pourquoi serait-il plus rationnel d'avoir confiance en mes opinions futures? Et surtout: qu'est-ce qui me garantit que ces opinions futures seront la source de la rationalité de mes opinions présentes plutôt que l'inverse? (Je m'appuie ici sur les remarques de Folley 1995).

Pourquoi faisons-nous confiance en nos opinions futures? Il y a un argument inductif banal, même s'il ne plait pas à tout le monde (en particulier pas aux popperiens): c'est parce que nous avons eu confiance en nos opinions dans le passé, et avons confiance dans nos opinions présentes, et parce que nous tendons à croire que nos opinions passées ressembleront à nos opinions futures. La raison la plus courante pour laquelle nous croyons que nous croirons que p est que nous croyons que p aujourd'hui. Mais ce n'est évidemment pas le genre de cas qui nous intéresse. Ce qui nous intéresse est un type de cas où il y a *conflit* entre nos opinions futures et nos opinions présentes. Prenons des cas où je ne crois pas présentement que p , mais où je crois que je croirai que p . Il y a deux sortes de cas de genre. Les premiers sont ceux où il est rationnel pour moi de croire que p dans le futur parce que bien que je j'attribue une probabilité subjective n à p présentement, j'ai une information sur la probabilité *objective* de p .; (disons x) Dans ce genre de cas, il est rationnel de supposer que je croirai subjectivement que p au degré x . Mais dans ce cas, c'est ce que je crois présentement qui détermine ce que je croirai. Le second type de cas sont ceux du type "Ulysse et les sirènes". Mais, comme on l'a vu, ce ne sont pas des cas où mes raisons de croire que je croirai que p conditionnent ce qu'il est rationnel pour moi de croire présentement. Tout autre type de cas, dans lesquels j'ai de bonnes raisons de penser qu'une certaine condition causale affectera ma croyance (par exemple parce que je serais sujet à certains biais dans mes raisonnements) ne sont pas des cas où mon opinion future devrait affecter mon opinion présente. Plus généralement, on peut soutenir que dans toute situation où je pourrais être justifié

à avoir une opinion future p , cette opinion peut être rejetée si elle entre en conflit avec mon opinion présente. L'opinion présente a une priorité sur l'opinion future, et non pas inversement.

Pour le voir, considérons à nouveau le cas de la prédiction du temps . Je dis aujourd'hui qu'il y a 50% de chances pour qu'il pleuve demain après midi, mais j'annonce ne même temps que demain matin je croirai qu'il y a 25% de chances pour qu'il pleuve demain après-midi. Selon Van Fraassen, le problème est que j'ai violé le principe de réflexion. Mais il y a une autre explication (Foley 1995). Si mon opinion future me donne une raison de changer mon opinion présente, alors il doit être rationnel pour moi de croire que j'aurai cette opinion. Ma raison pour croire que j'aurai demain cette opinion (qu'il y a 25% de chances pour qu'il pleuve) ne peut pas être que j'ai cette opinion aujourd'hui, puisque par définition je crois aujourd'hui je crois qu'il y a 50% de chances pour qu'il pleuve demain après midi. Je peux néanmoins avoir une autre raison de croire que j'aurai cette croyance demain: j'ai négligé certaines données météorologiques, et si je tiens compte de ces données, je serai amené à croire demain qu'il y a seulement 25% de chances qu'il pleuve. Mais ces données n'ont rien à voir avec ma croyance future: ce sont des données que j'ai présentement, et qui devraient influencer sur mon jugement présent. C'est en cela qu'il y a une incohérence dans mes jugements. Je suis irrationnel non pas parce que j'ai violé le principe de réflexion, mais parce que je n'ai pas pris en compte suffisamment les données disponibles. J'ai violé ce que Carnap appelle le "réquisit d'évidence totale". On peut soutenir que cela n'a rien à voir avec une contrainte qu'imposeraient mes croyances futures sur mes croyances présentes, mais que cela a à voir seulement avec une contrainte concernant mes croyances présentes. Dans ce cas, la raison pour laquelle j'ai été irrationnel est parfaitement conforme à l'explication de l'épistémologie cliffordienne: j'ai émis une croyance en présence d'une évidence insuffisante.

Mais ce n'est pas une conclusion avec laquelle Van Fraassen a besoin d'être en désaccord. Comme on l'a vu, il soutient que le principe bayésien de conditionnalisation implique le principe de réflexion, à condition que l'on considère l'ensemble de toutes les situations évidentielles possible.

Si ceci est correct, le principe de réflexion n'a pas de statut autonome par rapport au principe de conditionnalisation bayésien.