

DESCARTES ET LA RESPONSABILITÉ EPISTEMIQUE

Pascal Engel

*Version française d'un article paru en espagnol « Descartes y la responsabilidad epistémica »
Laguna, 10, 2002, 9-25*

1. Introduction

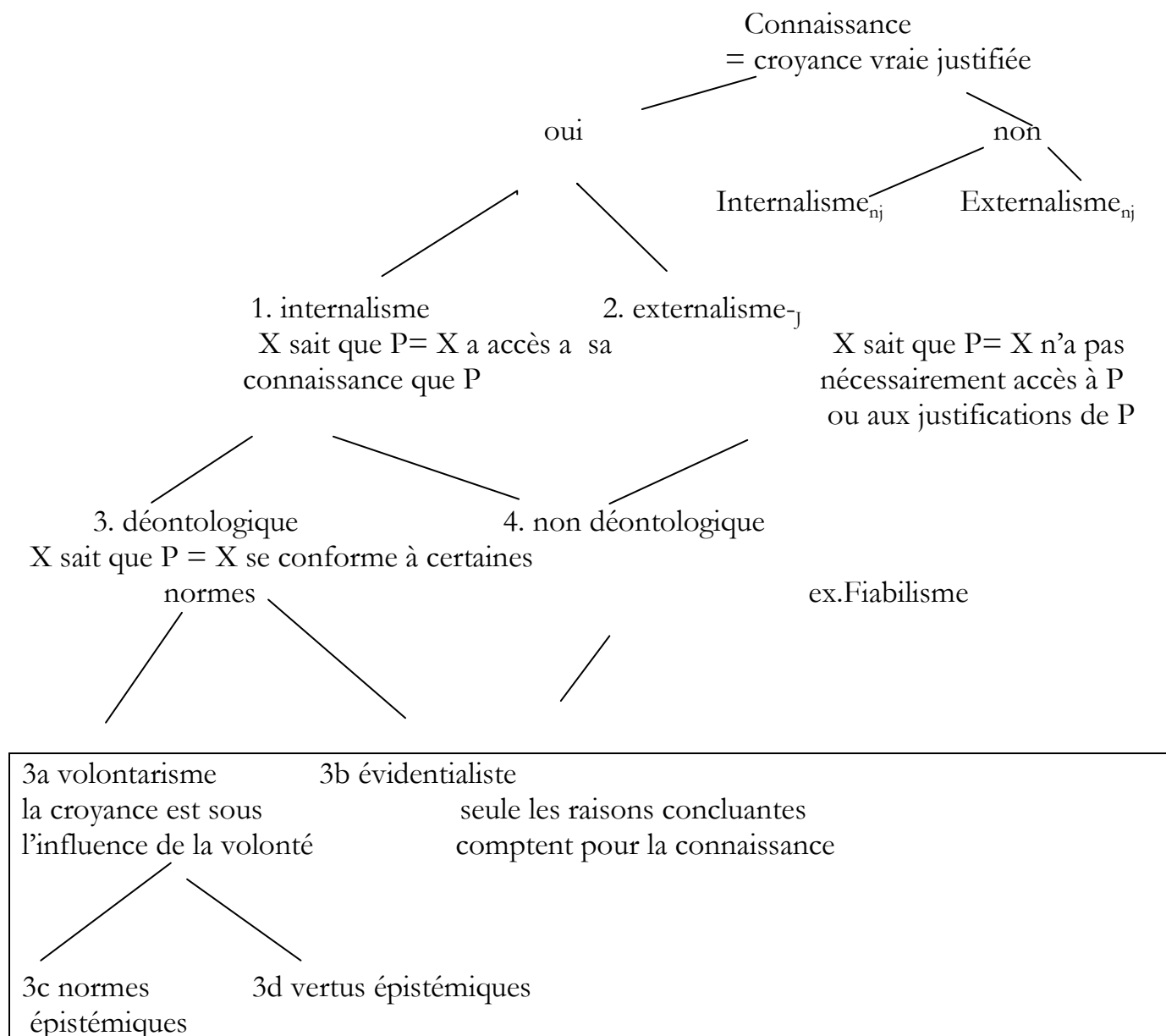
Parmi les nombreux domaines de la philosophie contemporaine où la pensée cartésienne est toujours l'objet d'une discussion nourrie – comme la question du dualisme, celle du scepticisme et de la nature du doute, celle du *cogito* ou celle des idées innées – il y a une question qui a fait l'objet d'une attention très soutenue de la part des philosophes de tradition analytique. C'est celle de l'analyse des concepts de connaissance et de justification. Une masse considérable de travaux sont consacrés à la question de savoir comment on peut définir ces notions¹. Je ne peux évidemment pas ici présenter ce domaine, mais on peut dire très généralement qu'il part de l'analyse traditionnelle, qui remonte à Platon, de la connaissance comme “ opinion (ou croyance) vraie pourvue de raison (ou de justification)”, et s'attache à définir en quoi une croyance vraie peut avoir cette propriété spéciale, la justification, qui peut en faire une connaissance. Cette analyse suppose que la connaissance est la croyance, plus quelque chose d'autre, donc que si on sait que P, alors on croit que P (est vrai), et on a une certaine garantie de sa croyance. Selon cette conception, la croyance est nécessaire pour la connaissance, mais elle n'est pas suffisante. Il y a une contribution de l'esprit d'abord, qui forme de croyances, et ensuite une contribution du monde, qui rend ces croyances garanties. Mais on n'est pas obligé d'accepter cette position. On peut soutenir que la croyance n'est pas nécessaire, parce que savoir que P implique un état autre que la croyance, un état *sui generis*, qui soit à la fois nécessaire et suffisant pour savoir que P. Dans ce cas savoir que P implique bien une contribution du monde extérieur, mais ce n'est pas comme si l'on pouvait considérer nos états internes et le monde extérieur comme deux variables indépendantes. Savoir que P est un état mental, mais un état mental “ factif”, au même titre que “ voir ” dans son sens non propositionnel (“ voir un arbre ” et non pas “ voir que ceci est un arbre ”). Autrement dit *savoir* est un état mental impliquant directement la vérité, et le contact avec le monde extérieur. C'est une position que l'on appelle *externaliste* parce qu'elle n'implique pas que j'aie un état *interne* de croyance avant de savoir, pour ensuite le garantir, et parce qu'elle n'implique pas que j'aie un accès réflexif à mes croyances pour les vérifier comme ayant le statut ultérieur de connaissance (Williamson 2000 : 3-

¹ pour une introduction, cf. Engel 2000

6). Mais laissons de côté cette conception, et supposons que l'analyse traditionnelle est correcte, donc que la connaissance soit la croyance vraie justifiée. Les théories, à partir de là, divergent dans deux directions : il y a celles que l'on appelle "internalistes" de la justification, selon lesquelles le sujet qui sait doit avoir accès à ses propres croyances et à ses justifications, et les théories "externalistes" de la justification selon lesquelles cet accès n'est pas nécessaire. (Cet externalisme diffère du précédent en ceci qu'il admet l'analyse en termes de croyance vraie justifiée). Une seconde division est celle entre les théories qui considèrent que la notion de justification a une composante "déontologique" et les théories qui rejettent cette composante: une croyance vraie est justifiée au moins si le sujet qui a cette croyance peut être tenu et se tient lui-même comme responsable de cette croyance. Cette idée de responsabilité épistémique est en partie ce qu'exprime le caractère normatif qu'on accorde à la notion de connaissance et de justification : quelqu'un qui a une connaissance est quelqu'un qui se conforme, et est conscient de se conformer à certaines normes de ce qu'il est correct, voire obligatoire, de croire.

Mais au sein des théories dites "déontologiques" de la justification, il y a encore une division, entre les conceptions qui considèrent que l'on est responsable de ses croyances parce qu'elles sont sous le contrôle de la volonté, et celles qui rejettent l'idée qu'on puisse soumettre ses croyances à la volonté.

Les premières sont souvent appelées "volontaristes", alors que les secondes sont appelées "évidentialistes", au sens non pas de l'évidence intuitive, mais au sens de l'anglais *evidence*, qui signifie : preuves ou raisons concluantes. Dire que les croyances ne sont justifiées que par l'*evidence*, en ce sens, c'est dire que l'on croit, et doit croire, uniquement à proportion des bonnes raisons que l'on a de croire, raisons qui sont indépendantes de la volonté du sujet qui croit ou connaît. On obtient ainsi les divisions suivantes, que l'on peut résumer par un tableau :



La plupart des philosophes de la connaissance contemporains classent Descartes dans la rubrique des théories 1) internalistes-J , 2) déontologiques, 3) volontaristes. Il semble soutenir en effet que la connaissance est affaire de croyances vraies justifiées en vertu de l'accès interne, conscient, que le sujet a à ses propres croyances et jugements, 2) que le sujet connaissant doit être tenu pour responsable de ses propres jugements, et 3) que ceux-ci sont sous l'influence de la volonté.

Ma question ici est : a-t-on raison de classer Descartes dans ces catégories ? La réponse est plus ou moins prévisible : non. Mais je ne veux pas ici me livrer encore à cet exercice qui consiste à montrer que telle ou telle doctrine qui reçoit le nom de " cartésienne " n'est pas celle de Descartes. Je pense que les erreurs de lecture des interprètes anglo-saxons sont fécondes, parce qu'elles nous permettent d'affiner la discussion qui porte sur la conception déontologique de la justification et ainsi clarifier l'élément normatif qui entre dans le concept de connaissance.

De prime abord, il semble que oui. Alvin Plantinga, dans son livre *Warrant : the current debate*, cite la Quatrième Méditation :

“ Or si je m’abtiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j’en use fort bien (Alquié commente en note : *Clarum me recte ager* : “ Descartes passe ici au fondement de sa méthode, ce pourquoi apparaissent des expressions normatives ”) et que je ne me suis point trompé ; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois (*non recte utor*) de mon libre arbitre ; et si j’assure ce qui n’est pas vrai, il est évident que je me trompe ; même aussi encore que je juge selon la vérité, cela n’arrive que par hasard (Alquié commente encore : “ la lumière naturelle reçoit ici un usage normatif : elle enseigne que la volonté ne doit pas provoquer le jugement tant que l’entendement n’est pas pleinement éclairé ”), et je ne laisse pas de faillir, de d’user mal (*non recto usu*) de mon libre arbitre ; car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l’entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté. Et c’est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l’erreur. ” (AT IX, 47-48)

Plantinga use de la traduction calamiteuse de Haldane et Ross qui dit pour “ *recte utor* ” : “ I do not escape the blame of misusing my freedom ”. Descartes ne parle pas de blâme que j’encourrais pour mal user de mon libre arbitre. Mais il emploie bien, comme le dit Alquié des expressions “ normatives ”.

Plantinga commente :

“ Selon Descartes, l’erreur est due à un mauvais usage du libre arbitre, un mésusage pour lequel on est coupable et sujet au blâme. Il y a un *devoir*, ou une obligation de ne pas affirmer une proposition tant que nous ne la percevons pas avec suffisamment de clarté et de distinction ; qu’il ait un tel devoir est quelque chose qui nous est appris par la “ lumière naturelle ”. Selon Descartes, *être justifié* est être dans notre droit, ne violer aucun devoir épistémique, ne pas faire plus que ce qui est permis. Nous sommes justifiés quand nous réglons ou ordonnons nos croyances de telle façon que nous nous conformons au devoir de ne pas affirmer une proposition tant que nous ne la percevons pas avec assez de clarté et de distinction. ” (1993, p.13).

Cela ferait clairement de Descartes un déontologiste, au sens défini ci-dessus. Plantinga soutient que Locke est, au XVIIème siècle, un auteur qui défend la même thèse, et il cite un passage du livre IV de l’*Essay* :

“ Faith is nothing but a firm assent of the mind : which if it be regulated, as in our *duty*, cannot be afforded to anything, but upon good reason ; and so cannot be opposite to it. He that believes, without having any reason for believing, may be in love with his own fancies ; but neither seeks the truth *as he ought*, nor pays the *obedience* to his maker, who would have him use those discerning faculties he has given him, to

keep him out of mistake and error. He that does not this to the best of his power, however he sometimes lights on truth, *is in the right* by chance : and I know not whether the luckiness of the accident will *excuse* the irregularity of his proceeding. This at least is certain, that he must be *accountable* for whatever mistakes he runs into ; whereas he that makes use of the light of his faculties God has given him, and seeks sincerely to discover truth, by those helps and abilities he has, may have this satisfaction in *doing his duty as a rational creature*, that though he should miss truth, he will not miss the *reward* of it. For he governs his assent *right*, and places it as he should, who in any case or matter whatsoever, believes and disbelieves, *according as reason directs him*. He that does otherwise, *transgresses against his own light*, and *misuses those faculties*, which were given him. (*Essay*, IV, xvii)

J'ai mis en italiques toutes les expressions normatives et déontiques du texte. Ce sont elles qui autorisent Plantinga à parler de la conception “ cartésio-lockéenne ” de la justification.

3 questions se posent donc :

- a) y –t-il cet élément de devoir ou de responsabilité dans la conception cartésienne de la connaissance ? (Descartes est-il un déontologiste ?)
- b) la responsabilité en question dépend-elle de la volonté (Descartes est-il un volontariste ?)
- c) la conception déontologique de la justification est-elle correcte ?

Les deux premières questions sont étroitement liées, car le concept usuel de responsabilité suppose le libre arbitre et l'exercice de la volonté. Mais est-ce que Descartes soutient réellement que toutes nos croyances sont, et doivent être, sous l'effet de notre volonté ? Si la réponse positive à (a) dépend de la réponse positive à (b), et si Descartes n'est pas un volontariste, alors il est certain que toute cette discussion n'a pas de sens, et par conséquent qu'il n'y a pas lieu de l'embrigader dans un débat au sujet de (c).

En fait, je voudrais soutenir qu'il y a bien ce thème déontologique chez Descartes, mais qu'il n'implique pas un volontarisme au sens visé habituellement par ses interprètes analytiques.

2. Descartes adopte-t-il la définition de la connaissance comme croyance vraie justifiée ?

Il semble bien que oui, puisqu'il admet que l'entendement présente à nos esprits certaines idées, que nous concevons, et que notre volonté a ensuite le pouvoir d'affirmer ou de nier dans des jugements. Quand nous reconnaissons que ces idées ont la marque de la clarté et de la distinction, nous formons un jugement, qui a titre à compter comme vrai, et comme connaissance moyennant aussi la garantie divine. De même la première méditation nous conduit à mettre en doute ses "opinions" qu'il avait jusqu'à alors "reçues en sa créance", selon la formule à la fois des Méditations et du discours. Il faut bien avoir les opinions ou croyances en question pour pouvoir ensuite les soumettre à l'examen et examiner leur valeur. Comme l'a montré Gouhier, il s'agit de passer de la *persuasio* à la *vera scientia*. Le terme de croyance est cependant très rare chez Descartes. Il parle plus souvent d'opinions et de préjugés. Il nous dit que la connaissance de la vérité requiert l' "habitude de la croire", mais justement il ne s'agit pas des croyances qui sont antérieures à la mise en doute, mais de celles qui lui sont postérieures. Maintenant, on peut aussi dire que la *vera scientia* s'oppose à la croyance, qu'elle ne peut pas avoir la croyance comme une condition nécessaire. En ce cas, Descartes considérerait bien la connaissance comme un état mental intrinsèque distinct de la croyance (au sens de Williamson 2000). Néanmoins la plupart des textes disent que pour pouvoir parvenir à des jugements vrais et certains, il faut déjà avoir conçu quelque chose en quelque façon, et considéré une proposition quelconque. (cf. par exemple la réponse à Gassendi aux objections). Je prends donc "croyance" non pas au sens d'un certain contenu propositionnel considéré par l'esprit, qu'il soit clair et distinct ou pas. En ce sens Descartes aurait donc bien une analyse de la connaissance en termes de croyances vraies justifiées, i.e portant la marque de la certitude, ce qui est la lecture usuelle.

3. Y a-t-il un élément déontologique chez Descartes ?

A en juger par le texte de la IV^{ème} méditation cité plus haut, il semble clair que oui. Les termes normatifs, comme le remarque Alquié dans son édition, abondent dans les textes où Descartes parle de l'influence de la volonté sur le jugement. Voir *Principes* I, 37 : "La volonté étant, de sa nature, très étendue, ce nous est un avantage très grand de pouvoir agir par son moyen, c'est-à-dire librement ; en sorte que nous soyons tellement les maîtres de nos actions, que nous sommes *dignes de louange* lorsque nous les conduisons bien..."

et voir aussi la lettre à Mesland du 9 fév 45, où Descartes use de la formule : "moralement parlant" :

"Mais peut être d'autres entendent ils par indifférence la faculté positive de se déterminer pour l'un ou l'autre de deux contraires, c'est – dire de poursuivre ou de fuir, d'affirmer ou de nier. Cette faculté positive, je n'ai pas nié qu'elle fût dans la volonté. Bien plus, j'estime qu'elle s'y trouve, non seulement dans ces actes où elle

n'est pas poussée par aucune raison évidente d'un côté plutôt que de l'autre, mais aussi dans tous les autres ; à tel point que lorsqu'une raison très évidente nous porte d'un côté, bien que, moralement parlant, nous ne puissions guère choisir le parti contraire, absolument parlant, néanmoins nous le pouvons. Car il nous est toujours possible de nous retenir de poursuivre un bien clairement connu ou d'admettre une vérité évidente, pourvu que nous pensions que c'est un bien d'affirmer par là notre libre arbitre. "(Lettre à Mesland 9 fév 1645)

Voir également : A Mesland 2 mai 44 : (Alquié, III, p 74) " Car l'homme pouvant n'avoir pas toujours une parfaite attention aux choses qu'il doit faire, c'est une bonne action que de l'avoir, et de faire, par son moyen, que notre volonté suive si fort la lumière de notre entendement, qu'elle ne soit point du tout indifférente. "

ainsi que *Principes* I 38 : " que nos erreurs sont des défauts de nos *façons d'agir*, mais non point de notre nature... "

Mes jugements sont tels que si j'ai donné mon assentiment volontaire à une proposition, c'est parce qu'en quelque façon je répons, comme le dit Larmore (1984) à une certaine norme de rationalité, ou obéit à des réquisits. Mais toute la question est de savoir si je peux réellement vouloir affirmer les propositions évidentes. Autrement dit, est-ce que la responsabilité épistémique dans laquelle je me trouve dans mes jugements implique une forme de vouloir croire, ou de vouloir juger ? Et est-ce que cet élément déontologique implique l'existence de normes au sens d'obligations ?

Avant de voir si c'est le cas, considérons quelques difficultés d'une analyse déontologique de ce genre.

4. *Le déontologisme est-il correct ?*

Comme le remarque Alston (1988), le déontologisme en épistémologie est une thèse qui suppose que de même que les notions de devoir, d'obligation, de permission, de réquisit, de blâme ou de louange s'appliquent aux actions, ces notions s'appliquent également dans le domaine cognitif à nos croyances, jugements, conceptions, etc. Autrement dit, de même qu'il y a des devoirs pratiques, et des valeurs pratiques qui guident nos actions, il y a des devoirs épistémiques, et de valeurs cognitives, qui guident nos croyances, ou au moins des principes qui autorisent ou permettent de croire ou de penser quelque chose.

La conception déontologique de la justification dit alors qu'être justifié à croire que P, c'est être autorisé ou obligé de croire que P, et satisfaire à cette permission ou à ces devoirs. Il y a donc, pour le domaine cognitif, quelque chose comme une éthique, que l'on appelle souvent l'éthique de la croyance, et des principes du raisonnement théorique qui sont parallèles à ceux du raisonnement pratique, des raisons de croire qui sont parallèles à des raisons d'agir. Selon que l'on met l'accent sur des valeurs et des vertus épistémiques, en considérant que les concepts éthiques sont principalement

ceux de bon ou de bien, ou selon que l'on met l'accent sur les normes épistémiques, en considérant que les concepts éthiques sont essentiellement ceux de devoir et d'obligation, on aura différentes conceptions d'une telle éthique. Dans le cas de la conception déontologique, on met clairement l'accent sur les notions normatives, et sur l'idée de devoir ou d'obligation, la responsabilité étant conçue comme le fait de suivre volontairement des devoirs épistémiques.

Le problème principal que rencontre une conception de ce type est celui posé par le principe classique "doit implique peut" : on ne peut être obligé de croire certaines choses que si l'on peut les croire de la manière requise, autrement dit que si la croyance est bien elle-même susceptible d'être sous le contrôle de la volonté. C'est donc, apparemment, de la réponse à cette question que dépend la vérité de la conception déontologique. Car si la croyance n'est pas sous le contrôle de la volonté, cela n'a pas de sens de soutenir qu'on puisse être obligé de croire des choses qui échapperaient au contrôle de la volonté.

Mais ici il faut être prudent quant au sens de "croyance sous le contrôle de la volonté". Car "croyance" peut vouloir dire plusieurs choses, et au moins trois :

- (a) l'état ou la disposition psychologique dans laquelle se trouve celui qui croit
- (b) la proposition ou le contenu propositionnel qui est cru
- (c) l'acte d'affirmer ou de nier, donner son assentiment ou son dissentiment à ce contenu

En quel sens pourrait-on dire que la croyance est sous le contrôle de la volonté ? Commençons par (b) : puis-je vouloir, ou même désirer croire que P, et par l'effet de ce désir ou de cette volonté, décider de croire que P, et ensuite réussir à accomplir l'action de croire que P, de la même manière que je peux désirer faire une promenade, ou vouloir la faire, et faire la promenade ? La réponse de sens commun est non : je ne peux pas décider de croire n'importe quelle proposition "juste comme cela", et de manière immédiate à la façon d'une action. En revanche, si croyance veut dire "état" ou "disposition" conduisant à entretenir le contenu P, il semble que ce soit possible : drogue, auto-suggestion, hypnose, et autres moyens indirects, du genre de ceux que Pascal appelle, dans la seconde partie de l'argument du pari des états qui "m'abêtiront" suffisamment pour que je me retrouve dans l'état de croire que P. Mais dans ce cas, si la décision de me laisser aller à ces moyens indirects d'obtenir la croyance que P est bien volontaire, au même titre que ma décision de faire un gâteau en mélangeant certains ingrédients est bien une action volontaire accompli par le moyen d'autres actions conduisant à un certain résultat, le résultat lui-même, ici la croyance, n'est pas le produit direct de ma volonté. J'ai un contrôle direct sur le processus qui produira le résultat, pas sur ce résultat lui-même, pas plus que je n'ai un contrôle, quand je décide de mélanger les jaunes d'œufs au sucre, sur le processus chimique qui se produit alors. De même si je prends une drogue qui altérera mes perceptions, j'ai un contrôle sur l'action même de prendre la drogue, pas sur ses effets sur moi, et pas sur la relation causale entre le monde extérieur et mes perceptions. Donc il est possible de parler en ce sens d'un contrôle seulement indirect de la croyance par la volonté. Comme le soutient Williams (1973), cela ne rend pas la

croissance volontaire au sens requis. De plus, les croyances formées de cette manière seront des croyances irrationnelles si les seuls motifs ou raisons que j'ai de les obtenir sont que je désire les obtenir, ou que j'ai des raisons pratiques de les obtenir. Je peux désirer croire, par exemple, que le Dalai Lama est un dieu vivant, parce que je juge que serai plus heureux si j'entretiens cette croyance ; ce serait une croyance rationnelle au sens de la rationalité instrumentale ou de la *Zweckrationalität* de Weber, mais notre concept usuel de croyance rationnelle est le concept d'une croyance dont les raisons ne sont pas des raisons pratiques, mais des raisons proprement épistémiques, c'est à dire des raisons concluantes ou des preuves, au sens qu'indique Pascal dans *l'Esprit géométrique* (ref.). Certes on peut épouser une forme de pragmatisme, et soutenir que nos raisons épistémiques de croire doivent prendre le pas sur nos raisons pratiques, ou "vitales", au sens où en parle James dans son essai *The Will to Believe*. Le pragmatisme doit, en ce sens, réduire d'une manière ou d'une autre le vrai à l'utile. Mais au moins dans les versions courantes de la doctrine, c'est impossible de faire une telle équation. Pour qu'on puisse avoir une thèse authentiquement volontariste, il faudrait donc : 1) que l'on puisse montrer que les croyances peuvent être contrôlées par la volonté de manière directe, au même titre que ce que les philosophes analytiques de l'action appellent des "actions de base", comme lever son bras, ou se lever de sa chaise, qui sont le produit de certaines intentions, 2) que l'on puisse souscrire à la thèse pragmatiste selon laquelle nos raisons pratiques de croire peuvent être indépendantes, et l'emporter sur, nos raisons proprement épistémiques, qui sont tout simplement *l'evidence*, ou les preuves, de la croyance. Et il semble que ce soit impossible.

Il y a d'autres arguments, que je n'examinerai pas ici (cf. Engel 1995, 1997, 1999). Par conséquent, au sens d'un contrôle direct de la volonté, il semble impossible de défendre la thèse volontariste. Et dans la mesure où la conception déontologique dépend de la possibilité de ce volontarisme, il semble que cette conception soit fautive. Néanmoins, j'ai suggéré aussi qu'un contrôle indirect semble possible, et en ce sens on peut soutenir qu'un agent a la possibilité de former ses croyances à volonté, ou de s'abstenir, par divers stratagèmes ou actions, de former des croyances. Encore faudrait-il pouvoir montrer que ces stratagèmes peuvent être suffisamment efficaces pour assurer un tel contrôle à long terme. Car supposons que le Dalai Lama ne soit pas un dieu vivant, et qu'au fil des ans durant lesquels je m'engage dans la foi tibétaine, j'en ai sans cesse des preuves assurées. Même si je me dote de moyens efficaces pour entretenir la croyance contraire, à savoir que malgré tout ce que je suis enclin à croire, il est bien un dieu vivant, j'éprouverai un conflit certain entre cette croyance que je désire avoir et la croyance contraire que je ne peux m'empêcher d'avoir. Autrement dit, je serai dans la situation décrite par le paradoxe de Moore : "P, mais je crois que non P". Cette situation n'est pas impossible, et on peut avoir un esprit divisé, mais elle est à tout le moins paradoxale logiquement, et sans doute difficile psychologiquement. La *self-deception*, l'aveuglement volontaire, sont possibles, et réels. Mais le fait même de décrire la situation comme un cas de *self-deception* montre qu'il y a une difficulté de principe dans l'idée de croyance volontaire. Mais dans ce cas ne suis-je pas néanmoins responsable de la croyance que j'entretiens ? Nous ne

blâmons pas un enfant pour croire au père Noël, mais nous blâmons les adultes qui y croient. Et quand Sartre nous raconte que le petit Flaubert, quand on lui disait “ Vas donc voir à la cuisine si j’y suis ”, y allait, ne le prenons nous pas nous aussi pour ce qu’il était, à savoir l’idiot de la famille ? Quand Flaubert, devenu adulte, se complaisait dans l’abrutissement de son enfance, Sartre ne le tient-il pas pour responsable de son propre état et de son goût pour l’abêtissement ? Il aurait dû, disons-nous, essayer de se tirer de cette ornière : il était de son devoir d’écrivain de s’en garder. En ce sens, nous sommes bien responsables pour avoir acquis certaines habitudes de croire, ou pour ne pas nous en être gardés.

Il semble bien, en ce sens, qu’il y ait une responsabilité dans l’entretien de nos croyances. Et il semble bien que ce concept de responsabilité soit lié en fait plus étroitement à l’exercice de notre volonté. C’est le sens (c) de croyance : assentiment à la proposition crue. Selon ce concept, la volonté n’est certes par responsable des propositions qui sont présentées à l’entendement : si nous voyons un arbre, ou concevons que $57 + 65 = 125$, nous ne sommes pas libres de croire ces contenus de croyance, au sens de les avoir devant notre esprit, mais nous sommes néanmoins libres de donner notre assentiment à ceux-ci ou de les rejeter. Et cela semble bien être le concept cartésien d’assentiment, ou de jugement volontaire, qui entre ici en jeu. La volonté ne crée pas les contenus que l’entendement lui offre sous la forme d’idées ; et elle ne crée pas plus les caractéristiques de clarté ou de non clarté, de distinction et de confusion, qui appartiennent à ces contenus. Mais elle est libre de les poser ou de les rejeter, et c’est de cette liberté de la volonté qui est infinie et excède toujours la finitude de l’entendement, que vient l’erreur. En ce sens, quand nous affirmons ou nions, donnons ou non notre assentiment, nous sommes libres, donc responsables, louables ou blâmables.

4. *Le volontarisme cartésien*

Descartes en effet ne soutient jamais la thèse absurde selon laquelle la volonté serait à même de créer les contenus auxquels elle donne son assentiment. Il soutient au contraire que le vouloir croire est une marque des croyances quant elles n’ont pas les marques de l’évidence. La volonté est, pour les propositions non évidentes, la mauvaise voie d’entrée des opinions en l’esprit, pour parler comme Pascal.

En effet, il soutient, dans les *Réponses aux cinquièmes objections* :
 “ Voulez-vous que je vous dise, en peu de paroles, à quoi la volonté peut s’étendre qui passe les bornes de l’entendement ? C’est en un mot à toutes les choses où il arrive que nous errions. Ainsi quand vous jugez que l’esprit est un corps subtil et délié, vous pouvez bien, à la vérité concevoir qu’il est un esprit, c’est à dire une chose qui pense, et aussi qu’un corps délié est une chose étendue, mais que la chose qui pense et la chose qui étendue ne soient qu’une seule et même chose, certainement vous ne le concevez point, mais seulement vous le voulez croire, parce que vous l’avez déjà cru auparavant, et vous ne vous départez pas facilement de vos opinions. Ainsi lorsque

vous jugez qu'une pomme qui de hasard est empoisonnée sera bonne pour votre aliment, vous concevez à la vérité fort bien que son odeur, sa couleur et même son goût sont agréables, mais vous ne concevez pas pour cela que cette pomme vous doive être utile si vous en faites votre aliment ; mais parce que *vous le voulez* ainsi, vous en jugez de la sorte. Et ainsi j'avoue bien que nous ne voulons rien dont nous concevions en quelque façon quelque chose, mais je nie que notre *vouloir* et notre *entendre* ne soient d'égale étendue." (*Cinquièmes réponses*, contre la IV^{ème} med. III)

Voir également les *Principes* I, 42 : " Il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont causes que nous nous trompons. "

Descartes soutient que quand elle est face à l'évidence, l'âme ne peut que donner son assentiment forcé aux idées que lui présente l'entendement. cf. Lettre à Régius : " Notre âme est de telle nature qu'elle ne peut refuser de se rendre à ce qu'elle comprend distinctement. " De plus Descartes admet bien, comme tout le monde, que la plupart de nos croyances viennent en notre créance par la force de l'habitude, de manière purement passive. Il n'y a donc en ce sens aucun " volontarisme cartésien " au sens où toute croyance, quelle qu'elle soit, ie évidente ou pas, serait sous l'influence de la volonté.

Cependant Descartes dit bien que la volonté s'imprime sur les jugements clairs et distincts. Le commentaire qui me paraît correct sur ce point est celui de Lili Alanen (" Intuition, jugement et évidence " in *Descartes et le Moyen Âge*) : " quand Descartes fait appel à la nécessité d'accepter la vérité des perceptions claires et distinctes, il n'est pas question d'une simple nécessité naturelle (contra Larmore qui soutenait que Descartes a une théorie essentiellement psychologique qui jugement), mais d'une nécessité de raison, qui est d'ordre normative. Les vérités de raison s'imposent à nous de nécessité, quand et aussi longtemps qu'elles sont clairement et distinctement perçues. Il convient de reconnaître cette vérité, de reconnaître aussi qu'elle est une nécessité de raison, et non seulement de le reconnaître, mais aussi de l'adopter comme norme. La nécessité psychologique se transforme ainsi, par réflexion, en obligation normative. " p.172)

Mais DEscartes ne dit-il pas que l'on peut aussi librement *refuser* d'assentir aux propositions évidentes (Lettre à Mesland du 9 février 1645) ? Il parle dans ce texte d'une impossibilité *morale* de ne pas assentir aux propositions évidentes. C'est moralement impossible à partir du moment où l'on a décidé de se conformer à la connaissance de la vérité et à ce que la lumière naturelle nous dicte. Autrement dit, il y a bien une sorte de décision préalable d'accepter certaines normes de la recherche de la vérité ; mais ces normes impliquent que la vérité n'est pas elle-même quelque chose que nous décidons, mais quelque chose qui s'impose à nous. C'est en ce sens que nous sommes " moralement parlant " tenus d'affirmer les vérités évidentes. Mais bien sûr nous pouvons aussi refuser ces normes, et c'est en ce sens que nous sommes " absolument parlant " non tenus d'affirmer les propositions évidentes, parce que nous pouvons vouloir par là affirmer notre liberté. Il est donc possible de refuser de se soumettre aux règles de la rationalité. En ce sens, Descartes est bien un

volontariste. Mais ce volontarisme est, en quelque sorte, de second degré : il ne porte pas sur l'assentiment volontaire aux contenus propositionnels évidents, mais sur l'assentiment volontaire à faire des assentiments qui sont eux-mêmes involontaires. (C'est pourquoi aussi Descartes ne soutient pas la thèse selon laquelle les assentiments de premier degré sont eux-mêmes volontaires, car cela impliquerait que l'on puisse vouloir vouloir. Comme le dit Schopenhauer, on ne peut pas vouloir vouloir. Ce que Descartes reconnaît dans les passions de l'âme : " C'est pour l'âme une passion d'apercevoir ce qu'elle veut " (I. 19).

5. *Le volontarisme lockéen*

Si ceci est correct, Descartes est bien, d'après la catégories de lecture de l'épistémologie contemporaine analytique, un partisan de la conception a) internaliste, b) déontologique, c) volontariste de la connaissance comme croyance vraie justifiée. Mais en premier lieu son volontarisme ne s'oppose pas, contrairement à ce qu'impliquent la plupart des présentations contemporaines de cette thèse, à ce que l'on appelle *évidentialisme*. Et en second lieu, son volontarisme n'implique pas un déontologisme du devoir ou de l'obligation à des normes objectives de rationalité. Pour le voir, on peut comparer sa position à celle d'un auteur qui, comme on l'a vu, est habituellement tenu comme le représentant typique de la conception déontologique de la justification, à savoir Locke, dont j'ai cité plus haut le texte qui va en ce sens. Ici comme dans d'autres domaines, on a trop tendance, dans le commentaire anglo-saxon, à lire Descartes à travers des lunettes lockéennes.

Commençons par le premier point. Le volontarisme de Descartes ne s'oppose pas à l'évidentialisme, parce qu'il admet bien que ce qui justifie nos croyances vraies, ce sont des *raisons concluantes*, c'est à dire la clarté et la distinction de nos idées. Mais il importe de bien comprendre la nature de cet évidentialisme. On ne peut pas dire que ce soient des raisons concluantes au sens de démonstrations logiques, ou de preuves empiriques, car ces raisons s'imposent à nous par intuition, i.e pas une connaissance immédiate, et non pas médiate. Quelqu'un qui défend l'évidentialisme internaliste au sens classique est par exemple Leibniz, quand il déclare dans ses remarques sur la première partie des principes (ed Schrecker p.26, sur I, 31-35) : " Je n'admets pas que les erreurs dépendent de notre volonté plutôt que de notre entendement. Croire le vrai ou croire le faux, c'est à dire connaître ou se tromper, n'est autre chose qu'une certaine conscience ou un certain souvenir de perceptions ou de raisons. Et cela ne dépend pas de la volonté, si ce n'est dans les cas de voies obliques ou nous en arrivons enfin, parfois même en dépit de notre ignorance, à croire que nous voyons ce que nous voulons voir. Ajoutez ce qui a été dit de l'art. 6. Nous jugeons donc, non pas selon notre volonté, mais selon ce qui se présente à notre conscience. Quant à l'opinion de Descartes, que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, elle est plus ingénieuse que vraie : ce ne sont là que de belles paroles pour le grand public. Nous ne voulons rien que ce qui s'offre à l'entendement. " (Et Leibniz trace l'origine des erreurs dans les défauts de mémoire).

En fait Descartes admet que nos erreurs dépendent de notre volonté, mais dans la mesure où elle est informée par notre entendement. Il nie, comme on l'a vu, que la volonté intervienne pour créer ces contenus. Et I, 42 : “ Il faut remarquer qu'il y a bien de la différence entre vouloir être trompé et vouloir donner son consentement à des opinions qui sont causes que nous nous trompons. ” est une réponse directe à l'objection de Leibniz. il faut donc bien que nous ayons des raisons concluantes de croire pour croire. Sur ce point, Descartes est parfaitement d'accord avec Locke : la croyance n'est pas sujette à la volonté.

En revanche la thèse que Descartes n'admet pas, c'est l'évidentialisme médiéval selon lequel nos raisons de croire pourraient n'être que probables, i.e être des raisons *plus ou moins concluantes*. (cf. Vincent Carraud “ Morale par provision et probabilité ”, et l'article déjà cité de Alanen). Selon cette conception, l'assensus de l'esprit est proportionné à l'évidence ou aux données que nous recevons des sens ou de l'entendement. Il y a donc des degrés d'évidence[cf. Adam de Wodeham, cité par Alanen p.162]

Or c'est cette doctrine même des degrés d'évidence que reprend Locke au livre IV de l'*Essay*, sous la forme de la théorie des degrés de l'assentiment. La thèse de Locke est que nous devons croire à proportion des données dont nous disposons. J'appellerai cette thèse évidentialisme gradualiste. Descartes n'est pas un évidentialiste gradualiste. Pour lui l'affirmation d'un jugement – ou en ce sens d'un contenu de croyance – par la volonté n'est pas affaire de gré : c'est une affirmation catégorique. On ne croit pas que p, au sens du juger que P, à un certain degré, mais on croit ou juge que P, sans assigner un degré, même le plus élevé, à sa croyance. C'est en ce sens qu'il ne faut pas parler de croyance, au sens où cette notion impliquerait des degrés de probabilité conditionnant des degrés d'assentiment. La *persuasio* rhétorique en revanche peut avoir des degrés de plausibilité, mais pas la *vera scientia* (cf. Gouhier, “ Une philosophie sans rhétorique). Le jugement cartésien correspondrait plutôt à ce que les stoïciens appelaient la *sunkatathêsis*, l'*assentiment*, compréhensif (la *katalêpsis*) qui devient *épistémè*, scientia (cf. l'image chrysippéenne de la main qui se referme). Or quand on veut affirmer un contenu de jugement, il n'y a pas de degrés : c'est une autre composante du volontarisme, qui correspondrait plutôt à ce que les contemporains appellent *acceptation*. (cf. Engel 2000).

Passons à présent, et pour finir, au second point. Est-ce que Descartes soutient une conception déontologique au sens d'obligations à des normes ? J'ai moi-même, à la suite de Alanen, employé cette notion de norme. Dans le texte cité plus haut de Locke, il est question de devoir. Mais Descartes ne parle jamais, à ma connaissance, de devoir. Il dit qu'on est sujet à la louange ou au blâme, par nos jugements plus ou moins sujets à la précipitation et à la prévention. Mais il ne s'exprime pas en termes de *devoirs* au sens normatif-déontique d'actions qui sont accomplies. En fait il ne parle pas de normes, mais de vertu.

“ Au reste, j’ai dit ci-dessus qu’outre la connaissance de la vérité, l’habitude est aussi requise, pour être toujours disposé à bien juger. Car d’autant que nous ne pouvons être continuellement attentifs à même chose, quelque claires et évidentes qu’aient été les raisons qui nous ont persuadés ci-devant quelque vérité, nous pouvons, par après, être détournés de la croire par de fausses apparences, si ce n’est que, par une longue et fréquente méditation, nous l’ayons tellement imprimée en notre esprit, qu’elle soit tournée en habitude. En ce sens on a raison de dire en l’Ecole que les vertus sont des habitudes ; car en effet on ne manque guère, faute d’avoir en théorie la connaissance de ce qu’on doit faire, mais seulement faute de l’avoir en pratique, c’est à dire faute d’avoir une ferme habitude de la croire. ”(lettre à Elisabeth : 15 sept 1645 AT IV 295-296)

Voir aussi :

“ Quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l’imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m’en ressouvenir, toutes les fois que j’en aurai besoin, et acquérir de cette façon l’habitude de ne point faillir. ” (Med IV, ATVII,49)

Le modèle cartésien est ici plutôt ce que l’on appelle, dans l’épistémologie contemporaine, une épistémologie de la vertu et non pas une épistémologie du devoir épistémique. Locke n’est souvent lui-même pas loin de ce point de vue. Il développe aussi le modèle de la suspension volontaire de l’assentiment, et celui de la vertu épistémique. Mais d’une part il accentue, d’une manière dont ne le fait pas Descartes, l’idée de devoirs épistémiques, et d’autre part il souscrit à une éthique de la croyance en termes de degrés d’assentiment proportionnés, selon le modèle évidentialiste classique, aux données disponibles. Le déontologisme de Descartes implique au contraire un modèle de la responsabilité épistémique qui est fondé sur la vertu et l’habitude. C’est en ce sens également que c’est un volontarisme indirect, au sens évoqué plus haut, et non pas un volontarisme direct. Le travail de la volonté est aussi acquis. A la différence de l’épistémologie protestante à laquelle la pensée de Locke donnera naissance, qui correspond à l’interprétation de Plantinga citée plus haut, et qui suppose l’existence de devoirs objectifs envers la vérité, son épistémologie est une épistémologie de la vertu épistémique, selon des valeurs personnelles : il construit en un fonds qui est tout à lui.

Références

Alanen L. “ Intuition, jugement et évidence ” in Biard et Rashed 1997

- Alston W. 1988 “ The Deontological conception of justification ”, in Tomberlin, *Philosophical Perspectives*, III, 1988
- Biard et Rashed (eds) *Descartes et le Moyen Age*, Paris, Vrin 1997
- Carraud V. “ Morale par provision et probabilité ”, in Biard et Rashed 1997
- Descartes, *Œuvres complètes*, ed. Adam et Tannery, Paris, Vrin CNRS, cité d’après l’édition des classiques Garnier, Paris, 1973, ed. F. Alquié.
- Engel, P. “ Voluntarism and volitionism about Belief ”, in Meijers A, ed. “ Belief , cognition and the Will, Tilburg 1999
(ed) *Believing and Accepting*, Kluwer 2000
“ Philosophie de la connaissance ” in Engel 2000 a
2000a *Précis de philosophie analytique*, Paris PUF
2001 “ Sommes nous responsables de nos croyances ? ”, in Y Michaud ed. *Qu’est-ce que la culture ?*, Université de tous les savoirs, tome VI, Paris, O. Jacob
- Gouhier, H. *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin 1962
- Larmore, C. “ Descartes psychologistic theory of assent ”, *Journal of the history of philosophy*, 1984
- Plantinga, A., *Warrant, the current debate* , Oxford, Oxford University Press 1993
- Williamson, T. 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford, Oxford University Press