

Duperie de soi, croyance et acceptation

VASCO CORREIA

Résumé La distinction entre la notion de croyance et celle d'acceptation permet à Engel et Cohen d'élucider le phénomène de duperie de soi sans se heurter aux paradoxes qui menacent la conception de Davidson (paradoxe doxastique, paradoxe de la stratégie et paradoxe de l'homoncule). Dans cet article, je montre que la solution de Cohen n'y parvient pas tout à fait, notamment parce qu'elle laisse sans réponse la question de savoir comment une croyance indésirable pourrait être intentionnellement « supprimée » par le sujet. La conception dispositionnelle-fonctionnaliste proposée par Engel, en revanche, a le mérite de rendre compte du caractère tacite, voire non-conscient des croyances neutralisées dans le processus de duperie de soi, ainsi que du mécanisme causal qui le sous-tend. J'émetts cependant quelques réserves quant à l'hypothèse que la neutralisation de la croyance indésirable que p s'accompagne de l'« acceptation » de la croyance contraire que non- p . Mon hypothèse est que le sujet qui se dupe lui-même ne fait pas qu'*accepter* le faux ou l'invraisemblable, mais y *croit* tout-à-fait.

Mots clé acceptation, croyance, duperie de soi, homoncularisme, paradoxe doxastique, paradoxe de la stratégie, soupçon, volitionisme.

1. Introduction

Si le phénomène de « duperie de soi » (*self-deception*) continue de fasciner les philosophes et les psychologues, c'est peut-être parce qu'il renferme une énigme aux allures de paradoxe : d'un côté, celui qui se dupe lui-même doit être un tant soit peu conscient de la vérité, car on ne peut *duper* stricto sensu que si l'on connaît la vérité ; mais, d'un autre côté, cette conscience préalable de la vérité semble compromettre l'adhésion au mensonge en question, car on ne peut être *dupe* que si l'on ignore le vrai. Ainsi que le souligne Sartre, le problème tient ici à ce que le sujet doit savoir en tant que trompeur la vérité qui lui est masquée en tant qu'il est trompé¹. D'après Davidson, c'est justement parce que le *self-deceiver* entretient au départ la croyance qu'il cherche ensuite à nier que le phénomène de duperie de soi ne saurait se confondre avec la simple « prise des désirs pour des réalités » (*wishful thinking*) : « pour être dupe de soi-même, on doit avoir su la vérité à un moment donné, ou, pour être plus précis, on doit avoir cru quelque chose de contraire à la croyance engendrée par la duperie »². Ainsi, par exemple, si Carlos croit par duperie de soi qu'il réussira son examen de permis de conduire en dépit de tous indices contraires, c'est vraisemblablement parce qu'il lui est arrivé au préalable de croire, sur la base de ces indices, qu'il ne le réussirait pas.

L'hypothèse de Davidson est que la croyance vraie initiale constitue l'élément déclencheur du processus de duperie de soi : « la pensée que *p*, ou la pensée qu'il serait rationnel de croire que *p*, constitue un motif qui fait agir *A* de manière à ce qu'il cause en lui la croyance que la négation de *p* est vraie »³. C'est par exemple à cause de la croyance préalable qu'il ne réussira pas son examen, et plus précisément encore à cause du caractère déplaisant de cette croyance, que Carlos sent le besoin d'induire en lui-même la croyance inverse. Bien plus, ajoute Davidson, la croyance contraire n'est pas seulement requise au départ, comme élément déclencheur, elle l'est aussi pendant le processus de duperie de soi et autant de temps que se maintiendra dans l'esprit de l'agent la croyance fausse qui la contredit : « la croyance que *p* non seulement cause une croyance en la négation de *p*, mais aussi l'étaye ». Du coup, conclut Davidson, la croyance vraie initiale n'est jamais tout à fait supprimée par la croyance fausse que la duperie engendre, puisqu'elle est précisément (et paradoxalement) le motif et la raison d'être de cette dernière :

¹ Cf. Sartre, *L'être et le néant* (1943), p. 84.

² Davidson, « Who is fooled ? » (1998), p. 4.

³ Davidson, « Duperie et division » (1995), p. 56-57.

« Quand la réalité (ou la mémoire) continue à menacer la croyance que le sujet s'induit lui-même à avoir quand il se dupe lui-même, il faut une motivation continue pour maintenir en place la pensée réconfortante. Si ceci est correct, il s'ensuit que celui qui se dupe lui-même ne peut pas se permettre d'oublier le facteur qui a en premier lieu provoqué son comportement de duperie de soi : la prépondérance des données allant à l'encontre de la croyance induite »⁴.

En d'autres mots, cela veut dire que le processus de duperie de soi empêche l'agent de tenir pour vraie la croyance *p* à laquelle il croyait initialement, mais n'évacue pas pour autant cette croyance de son esprit. Au contraire, celle-ci est requise en tant que cause qui sous-tend la croyance fausse qui finit par prendre le dessus, ce qui prouve qu'elle continue d'exercer son efficacité sur le plan de la causalité mentale. « Finalement, ajoute Davidson, et c'est ce qui fait de l'action de se duper soi-même quelque chose de problématique, l'état qui motive la duperie de soi et l'état qu'elle produit *coexistent* »⁵. Le problème de cette coexistence, toutefois, est que les deux états concernés sont des croyances contradictoires. La question qui se pose inévitablement est alors : peut-on croire une chose est son contraire en même temps ?

2. Les paradoxes de la partition de l'esprit

La réponse de Davidson intervient à la fin de l'article « Paradoxes de l'irrationalité », ainsi que de « Duperie et division ». Il s'agit du postulat que l'on connaît sous la désignation de « partition de l'esprit » et que certains critiques préfèrent appeler « homoncularisme ». D'après cette hypothèse, le paradoxe des croyances contradictoires se dissout si l'on admet que notre esprit se trouve divisé en des sous-parties relativement autonomes. La duperie de soi serait, au fond, la duperie qu'une *partie* de l'esprit exerce sur une autre partie de l'esprit. Or, à supposer qu'il existe des « frontières » entre ces diverses parties de l'esprit, il est aisé de concevoir « qu'une de ces frontières [puisse] passer quelque part entre deux croyances manifestement conflictuelles »⁶, les maintenant à distance l'une de l'autre et empêchant ainsi le sujet de s'apercevoir de leur contradiction. L'essentiel, observe Davidson, est que chacune

⁴ *Id.*, p. 59.

⁵ *Id.*, p. 57.

⁶ *Id.*, p. 60.

de ces croyances demeure cohérente avec le sous-système auquel elle appartient. Mais le philosophe rejette la nécessité de postuler le caractère inconscient de l'un de ces sous-systèmes, bien qu'il reconnaisse tirer son hypothèse de la partition de l'esprit de la psychanalyse de Freud⁷ : « Je ne vois pas de bonne raison de supposer que l'un des territoires doive être fermé à la conscience »⁸. En réalité, pour que le sujet néglige la contradiction entre ses deux croyances, il n'est pas nécessaire que l'une seulement soit accessible à la conscience, il suffit que « l'agent ne p[uisse] pas avoir une vision générale de l'ensemble de ses croyances sans effacer les frontières entre les territoires »⁹.

Le problème, toutefois, est que l'hypothèse divisionniste entraîne à son tour des paradoxes non moins redoutables¹⁰. Le premier, que l'on nomme parfois le "paradoxe du refoulement", a été mis en lumière par Sartre et ne concerne que les conceptions divisionnistes qui font appel à la notion d'inconscient (Freud, Audi, Pears, Gardner)¹¹. Il se laisse formuler comme suit. En principe, le sous-système inconscient de l'esprit s'efforce de duper intentionnellement le sous-système conscient dans le but d'épargner à ce dernier quelque croyance trop pénible, ou inversement dans le but lui procurer quelque croyance agréable. Seulement, le sous-système inconscient serait incapable de faire le tri entre, d'une part, les contenus qui seraient susceptibles de réjouir le sujet et, d'autre part, ceux qui lui seraient insupportables, s'il ne connaissait pas d'emblée la teneur de ses contenus. Mais il faudrait alors qu'il soit *conscient* de ces contenus tout en demeurant une structure *inconsciente*, autrement dit il faudrait qu'il se comporte comme une sorte de « conscience inconsciente », ce qui est absurde.

Un deuxième paradoxe concerne en revanche tout l'ensemble des conceptions divisionnistes. Il s'agit d'une difficulté signalée par Wittgenstein que Kenny propose d'appeler le "sophisme de l'homoncule" (*homunculus fallacy*)¹². D'un côté, pour que l'esprit soit capable de se duper lui-même de façon intentionnelle, il faut admettre sa subdivision en parties distinctes, de telle sorte que la partie trompée ne se doute ni du savoir ni des intentions perfides de la partie trompeuse. Mais, d'un autre côté, pour ce faire on est obligé d'attribuer à chaque partie de l'esprit des attitudes propositionnelles (désirs, intentions, croyances, etc.) que l'on réserve en principe aux *in-dividus* à part

⁷ Cf. Davidson, « Paradoxes de l'irrationalité » (1982), p. 40.

⁸ Davidson, « Duperie et division » (1986), p. 60-61.

⁹ *Id.*, p. 61.

¹⁰ Cf. Correia, « Une conception émotionnaliste de la *self-deception* » (2007), p. 34 sq.

¹¹ Cf. Sartre (1943), p. 88.

¹² Kenny (1961), p. 125.

entière. Les parties de l'esprit apparaissent alors comme des homoncules qui se comportent comme autant de personnes à l'intérieur de la personne. Mais à ce moment nous n'avons plus affaire à une duperie de *soi-même par soi-même*.

3. Croyance et acceptation

Il existe cependant une manière alternative d'expliquer la coexistence en l'esprit de contenus propositionnels contradictoires. Cette solution consiste à suggérer qu'à chacun de ces contenus correspond une attitude de nature distincte. Au lieu de supposer que ce sont deux croyances qui se contredisent dans l'esprit du sujet, il s'agit d'envisager la possibilité que l'opposition ait lieu entre une croyance et une attitude propositionnelle d'un autre type. Une implication évidente de cette supposition est qu'on n'a plus besoin de faire face au paradoxe des croyances contradictoires, ce qui permet en même temps de supprimer l'exigence d'un esprit divisé.

Dans sa forme la plus sophistiquée, cette solution passe par la distinction que font certains auteurs entre la notion de *croyance* et celle d'*acceptation*¹³. Il faut préciser tout d'abord qu'il existe plusieurs versions de cette distinction¹⁴. Leur dénominateur commun est cependant l'idée qu'il faut distinguer deux façons d'accorder sa créance à un contenu propositionnel. La première est ce qu'on appelle à proprement parler *croire* et correspond à la façon passive et involontaire dont on acquiert en général des croyances. Il nous arrive par exemple de croire qu'il pleut dehors parce qu'on entend le bruissement des gouttelettes sur les toits, sans pour autant avoir eu l'occasion d'y songer

¹³ Cf. J. Perry, « Belief and Acceptance », in P. Frech, T. Uehling and S. Weinsein (éds.), *Midwest Studies in Philosophy*, 5, 1980, p. 533-542 ; R. Stalnaker, *Inquiry*, M.I.T. Press, Cambridge Mass, 1984 ; Audi, « Self-Deception and Practical Reasoning », *Canadian Journal of Philosophy*, 19, 1989, p. 246-266 ; K. Leher, *Metamind*, Oxford, Clarendon Press, 1990 ; M. Bratman, « Practical Reasoning and Acceptance in a Context », *Mind*, 101, p. 1-15 ; J. Cohen, *An Essay on Belief And Accepting*, N.Y., Oxford U.P., 1992 ; P. Engel, « Believing, Holding True and Accepting », *Philosophical Explanations*, I, 2, 1998, p. 140-151 et surtout Engel (éd.) *Believing and Accepting*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000.

¹⁴ P. Engel propose une lecture critique de ces différentes versions, et développe la sienne, dans toute une série d'articles : « Croyance, jugement et *self-deception* », *L'inactuel*, 3, 1995, p. 105-122 ; « Croyances collectives et acceptations collectives », in R. Boudon, A. Bouvier, & F. Chazel, (éds.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1996 ; « Dispositions à agir et volonté de croire », in J. Proust & H. Grivois, (éds.), *Subjectivité et conscience d'agir*, Paris, PUF, 1997, p. 115-137 ; « Believing, Holding True and Accepting », *Philosophical Explanations*, I, 2, 1998, p. 140-151 ; « Dispositional Belief, Assent and Acceptance », *Dialectica*, 53, 3-4, 1999, p. 211-226. Voir aussi sa préface à l'ouvrage Engel (éd.) *Believing and Accepting*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2000.

de façon consciente. On désigne ce type de croyances « dispositionnelles », au sens où elles peuvent demeurer tacites (ou non conscientes) et pourtant ne pas manquer de se manifester lorsque l'occasion se présente. Si par exemple il nous arrive ensuite de sortir, nous n'oublierons pas de prendre un parapluie, ce qui semble attester de la présence en notre esprit de la croyance pertinente.

Il semble cependant permis d'envisager une deuxième façon d'embrasser un certain contenu, consistant cette fois à y adhérer activement par la voie d'un décret ou d'un acte de volonté. C'est cette attitude à la fois réfléchie et volontaire qu'il est convenu de nommer *acceptation*. Comme le note Cohen, cette notion est assez proche de celle de « jugement » que Descartes employait à la fois dans le *Discours* et dans les *Méditations* pour se référer au pouvoir absolu qu'aurait notre volonté d'affirmer ou de nier les choses que notre entendement conçoit¹⁵. Plus exactement encore, cette notion semble se rapprocher de ce que Locke entendait par « assentiment », c'est-à-dire un « jugement [que] l'on fait sur les vérités exprimées en mots »¹⁶, car à l'inverse de la croyance, qui peut demeurer implicite, l'acceptation entraîne « le réquisit conceptuel *a priori* que ce qui est envisagé se trouve associé à quelque type de formulation linguistique, même lorsque celle-ci n'est pas exprimée à haute voix »¹⁷. Or, sur la base de cette distinction, la revendication fondamentale est que l'acceptation est indépendante de la croyance, autrement dit que *pour accepter point n'est besoin de croire*. Cohen illustre cette thèse en évoquant l'exemple d'un avocat qui *croit* que son client est coupable mais *accepte* de le considérer comme étant innocent afin de mieux remplir son devoir professionnel. Cela est possible, précise-t-il, parce que « les raisons pour accepter que *p* n'ont pas toujours besoin d'être épistémiques : elles peuvent être éthiques ou de précaution »¹⁸. Puisque les acceptations ont un caractère volontaire, rien n'empêche en effet qu'elles s'accomplissent au détriment des données dont l'agent dispose.

Cohen et Engel mettent en évidence la fécondité dont semble faire preuve une telle distinction lorsqu'on l'applique à la compréhension des cas de duperie de soi¹⁹. Au lieu d'entretenir deux croyances contradictoires, comme le voulait Davidson, l'agent qui est dupe de lui-même entretient deux attitudes distinctes à l'égard de chacune des propositions en cause. Prenant comme exemple le cas du mari qui ne voit pas que sa femme le trompe en dépit de

¹⁵ Cf. Cohen, « Belief and Acceptance » (1989), p. 370.

¹⁶ Locke, *Essai sur l'entendement humain* (2002) p. 241.

¹⁷ Cohen, *An Essay on Belief And Accepting* (1992), p. 12.

¹⁸ Cohen, « Belief and Acceptance », (1989), p. 369.

¹⁹ Voir le chapitre 5 de Cohen, *An Essay on Belief And Accepting* (1992); et aussi Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* » (1995), p. 105-122.

tous les indices alarmants, Engel explique que ce mari « *accepte* consciemment (réflexivement) que *non p* (que sa femme ne le trompe pas) », alors qu'« [e]n même temps il *croit* que *p* (que sa femme le trompe) »²⁰. C'est cependant l'acceptation qui l'emporte; d'une part parce que ce type d'état est forcément réfléchi et conscient, et d'autre part parce « [l]e second état, sans être inconscient, est, d'une manière ou d'une autre, mis à l'écart, ou désactivé »²¹. En conformité avec cette distinction, on pourrait définir la duperie de soi dans les termes suivants :

S se dupe lui-même relativement à *p* si et seulement si :

(1) *S croit* que *p*

(2) *S accepte* que non-*p*

L'intérêt de cette distinction est qu'elle permet d'expliquer le conflit de l'agent avec lui-même dans le processus de duperie de soi tout en évitant l'écueil des croyances contradictoires (paradoxe doxastique). En effet, il n'y a de paradoxe que si l'on considère que le sujet qui croit que *p* à un moment donné parvient, d'une façon ou d'une autre, à induire en son esprit la croyance que non-*p*. Mais si l'on suppose que le conflit en question se produit, non pas entre deux croyances, mais entre une croyance et un acte d'acceptation, on ne pourra plus parler à ce moment de contradiction proprement dite, puisque ce n'est pas sous la même attitude que l'individu embrasse les contenus opposés. L'idée est donc qu'il existe deux manières d'assentir à ce que revendique un certain contenu propositionnel : soit en y adhérant de façon à la fois passive et involontaire, comme lorsqu'on acquiert la croyance qu'il pleut simplement parce qu'on voit la pluie tomber – et c'est cela qu'on appelle *croire* à proprement parler ; soit, au rebours, en y accordant sa créance de façon à la fois active et volontaire, comme par exemple lorsque quelqu'un accepte de considérer que la personne dont il est amoureux ne l'aime pas en retour (alors qu'il n'en sait rien) simplement pour éviter une nouvelle déception amoureuse – et c'est cela qu'il convient d'appeler une *acceptation*.

Nous verrons que cette distinction ne va pas sans soulever quelques difficultés, que Engel décèle et développe lui-même dans sa préface à *Believing and Accepting* et sur lesquelles nous aurons l'occasion de nous arrêter plus en avant²². Avant d'y venir, cependant, il convient d'examiner en détail les solutions proposées par Cohen et Engel.

²⁰ Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* » (1995), p. 120.

²¹ *Ibid.*

²² Cf. Engel (éd.), *Believing and Accepting* (2000), p. 11 sq.

4. Cohen : la « désactivation » intentionnelle des croyances

La distinction que propose Cohen entre la notion de « croyance » et celle d'« acceptation » recoupe au fond la distinction classique (bien que pas toujours explicite) que font fait nombre de philosophes entre la notion croyance et celle de « jugement ». Cohen souligne lui-même que ce qu'il entend par « acceptation » se rapproche beaucoup de ce que Descartes entendait par « jugement », en ce sens notamment qu'il s'agit d'une attitude cognitive qui dépend d'un décret de la volonté²³. L'élève de La Flèche prétendait qu'il incombe à notre volonté d'accorder ou pas son assentiment aux idées que notre entendement ne fait que concevoir. Cohen, de façon similaire, soutient que « l'acceptation se produit à volonté parce que, au fond, elle réalise un choix »²⁴. En ce sens, donc, Cohen s'aligne sur la position « volitioniste » qui veut que notre volonté ait un certain pouvoir sur nos jugements.

Mais d'un autre côté, Cohen se rallie très ouvertement au point de vue « évidentialiste » (ou anti-volitioniste) en ce qui concerne la notion de *croyance*. A l'instar de Hume, cette fois, Cohen soutient qu'« en principe la croyance ne se forme pas à volonté parce qu'elle est causée dans chaque type de cas par quelque chose d'indépendant de la volonté immédiate du sujet »²⁵. Impossible donc de décider de croire qu'il fera beau demain, ou que l'avion dans lequel on monte est parfaitement fiable – ce genre de chose, dit-il, on ne peut que décider de l'*accepter*. Cohen semble donc éviter à la fois le volitionisme et l'évidentialisme stricts, mais en toute rigueur il faudrait dire plutôt que sa solution a justement le mérite de surmonter le débat posé en ces termes antagonistes, faisant voir que derrière les différents types d'assentiment il existe peut-être des attitudes mentales corrélatives d'une nature distincte. Reste à savoir ce qui permet de caractériser les notions de croyance et d'acceptation en tant qu'attitudes *sui generis* irréductibles l'une à l'autre.

« La croyance que *p* », précise-t-il, « est une disposition à sentir qu'il est vrai que *p* »²⁶, disposition qui peut d'ailleurs envelopper plusieurs formes de sentiment : le sentiment de *conviction* que *p* est vrai, lorsque les données suggèrent clairement que *p*, le sentiment de *surprise* que *p*, lorsqu'au contraire les données semblaient suggérer l'invraisemblance de *p*, le sentiment de *réjouis-*

²³Cf. Cohen, « Belief and Acceptance » (1989), p. 368 et 370. Engel rapproche pour sa part la notion d'acceptation de la notion stoïcienne de *syncatathesis*, qui était comprise également comme un jugement soumis au contrôle de la volonté (cf. Engel, éd., *Believing and Accepting*, *op. cit.*, p. 4).

²⁴ Cohen (1989), *op. cit.*, p. 370.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cohen, *Id.*, p. 368.

sance envers *p*, et ainsi de suite. Là encore, la conception de la croyance de Cohen se rapproche indéniablement de celle de Hume, pour qui également « la croyance consiste uniquement à éprouver un certain sentiment, consiste en quelque chose qui ne dépend pas de la volonté mais naît forcément de certaines causes et de certains principes déterminés dont nous ne sommes pas maîtres »²⁷. Pour Cohen, en tout cas, la croyance apparaît ainsi comme une disposition involontaire à sentir qu'une chose est vraie, une disposition qui n'a même pas besoin de s'exprimer en mots pour exister en tant que telle.

L'acceptation que *p*, par contraste, correspond à l'acte mental volontaire par lequel le sujet s'engage à « adopter la politique de juger, soutenir ou postuler que *p* – c'est-à-dire à inclure cette proposition ou règle dans ses prémisses lorsqu'on décide ce qu'il faut faire ou penser dans un contexte particulier, qu'il sente ou pas qu'il est vrai que *p* »²⁸. L'acceptation n'est donc pas affaire de sentiment mais d'engagement et action, et c'est la raison pour laquelle Cohen affirme que nous sommes uniquement responsables de ce que nous acceptons, et nullement de ce que nous croyons²⁹. Aussi, on voit mal comment un tel compromis pourrait se passer d'une formulation langagière susceptible en quelque sorte de sceller l'acte d'engagement. Contrairement à la croyance (qui peut demeurer inexprimée), l'acceptation requiert donc « que ce qui est envisagé se trouve associé à quelque type de formulation linguistique, même lorsque celle-ci n'est pas exprimée à haute voix »³⁰. Il est vrai cependant que le plus souvent la croyance et l'acceptation vont de pair, car les raisons que nous avons d'accepter une idée sont aussi, en général, de bonnes raisons de croire qu'elle est vraie. Cohen illustre cet aspect en faisant allusion au prosélytisme de Pascal relativement à la doctrine catholique : ce qui amène le sujet à accepter dans un premier temps la vérité révélée devrait aussi, en principe, l'amener dans un second temps à croire véritablement en cette réalité³¹.

Au chapitre V de *Believing and Accepting*, Cohen tente de montrer comment le pair conceptuel croyance-acceptation permet d'élucider le phénomène de duperie de soi. Selon lui, la clé pour comprendre la « structure conceptuelle » de la duperie de soi consiste à envisager ce phénomène comme un cas particu-

²⁷ Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. fr. P. Baranger et P. Saltel, Gallimard, Paris, Livre III, Appendice, p. 372.

²⁸ Cohen, *An Essay on Belief And Accepting* (1992), p. 4.

²⁹ Cf. Cohen, *Id.*, p. 23 : « Nous pouvons donc conclure, à strictement parler, que les personnes sont responsables et doivent répondre de ce qu'elles acceptent ou négligent d'accepter, et pas pour ce qu'elles croient ou négligent de croire ».

³⁰ Cohen, *Id.*, p. 12.

³¹ Cf. Cohen, *id.*, p. 18.

lier du décalage entre la croyance et l'acceptation à l'égard d'une même réalité. « Concrètement, écrit-il, la pensée supprimée est typiquement une croyance que non- p , alors que la personne se dupe elle-même en trouvant des raisons pour accepter que p (ou vice versa). Une même personne peut donc avoir, simultanément, des états mentaux opposés à propos de la proposition que p »³². Prenons un autre exemple de Cohen, celui de Paul, un homme qui croit que son amoureuse acceptera sa proposition de mariage, à l'encontre de ce qu'indiquent clairement les données dont il dispose. Au fond de lui, Paul doit tout de même savoir (ou croire) que sa proposition de mariage sera refusée, mais il préfère accepter de prendre pour vraie la possibilité contraire, le cas de figure où la femme qu'il aime lui dira « oui », simplement parce que « c'est cela qu'il aimerait qu'il advienne »³³.

L'avantage de cette nuance, ainsi que nous l'avions remarqué, est qu'il n'est plus nécessaire de supposer l'existence en l'esprit de deux croyances contradictoires. Engel insiste aussi sur ce point : « il n'y a pas de contradiction entre deux croyances incompatibles : il y a bien deux contenus de croyances incompatibles, mais ils ne sont pas les objets de deux états identiques, des croyances : l'un est l'objet d'une croyance, l'autre d'une acceptation »³⁴. Du même coup, il devient inutile de supposer que l'esprit est divisé et que différentes parties de l'esprit peuvent croire des choses contraires. On échappe donc au paradoxe de l'homoncule, comme le note cette fois Cohen : « Nul besoin donc de supposer qu'il existe deux mannequins qui interagissent l'un avec l'autre. Le sujet de tous les prédicats mentaux est une seule personne »³⁵. Enfin, ajoute ce dernier, cela permet de comprendre pour quelle raison les enfants en bas âge et les animaux sont incapables de se duper eux-mêmes : « ils sont seulement capables de croire, mais pas d'accepter »³⁶, ce qu'il les empêche de réussir à accepter le contraire de ce qu'ils croient.

Reste à savoir si cette analyse résiste à ce que Mele appelle le « paradoxe de la stratégie » :

« En principe, A ne peut pas employer une stratégie de duperie à l'encontre de B si B connaît l'intention et le plan de A . Cela semble plausible également lorsque A et B sont la même personne.

³² Cohen, *An Essay on Belief And Accepting* (1992), p. 142.

³³ *Id.*, p. 133.

³⁴ Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* », *L'inactuel*, 3, 1995, p. 116. Cf. Aussi Cohen, *Id.*, p. 149.

³⁵ Cohen, *id.*, p. 142.

³⁶ *Ibid.*

Une connaissance éventuelle par celui qui se dupe lui-même de sa propre intention et de sa propre stratégie semblerait en principe rendre celles-ci inefficaces »³⁷.

En réalité, même s'il n'est pas logiquement paradoxal d'accepter le contraire de ce que l'on croit, cela demeure tout de même quelque peu étrange. En principe, quelqu'un qui croit que son amoureuse refusera toute éventuelle demande en mariage ne cherchera pas à accepter comme vrai le cas de figure opposé, et à agir en conformité avec cette acceptation, quand bien même il le souhaiterait très intensément. La question est donc de savoir s'il est psychologiquement (et non plus logiquement) possible d'accepter sans réserves une réalité illusoire, tout en sachant qu'il s'agit d'une simple illusion.

Cohen semble prévoir la difficulté, puisqu'il stipule que dans les cas de duperie de soi, à la différence de ce qui se passe dans d'autres cas de décalage entre croyance et acceptation, l'agent qui accepte que *p* ne peut pas en même temps avoir conscience du fait qu'il croit que non-*p* : « la personne qui se dupe elle-même accepte consciemment que *p*, mais ne croit pas *consciemment* que non-*p* »³⁸. Mais comment est-ce possible ? Sommes-nous reconduits à une hypothèse de type freudien, avec une instance inconsciente qui connaît la vérité et qui dupe sournoisement l'instance consciente ?

Cohen s'empresse de préciser qu'il n'en est rien, qu'il ne s'agit pas de renvoyer la croyance que non-*p* à un quelconque sous-système séparé, mais tout simplement de la sortir de son esprit (*put it out of the mind*) : « D'une manière ou d'une autre, [la personne qui se dupe elle-même] doit sortir la croyance que non-*p* de son esprit »³⁹. Certes, concède l'auteur, nous ne pouvons pas nous débarrasser d'une croyance à dessein, pas plus que nous ne pouvons en acquérir une à dessein, étant donné que les croyances sont involontaires. Mais il ne s'agit pas de dire que le sujet « perd » sa croyance, seulement qu'il la « supprime » ou la « désactive » :

« Ce qui se passe est que la croyance se trouve d'une manière ou d'une autre supprimée [*suppressed*], et pas éliminée. Elle demeure en l'esprit, mais pas dans la conscience. Et cela est possible parce que la croyance est une disposition – plus exactement, une disposition à sentir qu'il est vrai que ceci ou que cela – et les dispositions

³⁷ Mele, « Two Paradoxes of Self-Deception » (1998), p. 38.

³⁸ Cohen (1992), *op. cit.*, p. 142.

³⁹ *Ibid.*

peuvent continuer à exister pendant qu'elles se trouvent désactivées [*unactivated*], exactement de la même manière qu'un morceau de caoutchouc demeure flexible même quand il n'est pas plié »⁴⁰.

Cohen invoque donc la dimension *dispositionnelle* des croyances pour expliquer le fait qu'elles puissent se trouver mises à l'écart de la conscience du sujet sans pour autant disparaître mystérieusement dans le tréfonds d'un inconscient⁴¹. Le problème, cependant, est que Cohen prétend de surcroît que le sujet a un contrôle *direct* sur l'activation et la désactivation de ses croyances, ce qui nous ramène au problème du paradoxe de la stratégie (même s'il est vrai que cela nous éloigne en définitive des écueils de l'hypothèse freudienne). En effet, comme Cohen le précise dans le passage qui suit, la désactivation des croyances indésirables peut se réaliser de façon *intentionnelle*, grâce à une aptitude de contrôle qui se passe de l'entremise d'un quelconque artifice indirect : « Ainsi, pour autant qu'une personne puisse contrôler l'activation ou la désactivation d'une croyance-disposition, elle peut être dite capable de maintenir la croyance intentionnellement ou non intentionnellement hors de son esprit – c'est-à-dire hors de sa conscience – tout en conservant la croyance elle-même »⁴².

Or, bien que Cohen ne prétende pas, ainsi que le font les partisans du « volitionisme direct », que l'on peut choisir à volonté le contenu de ses croyances⁴³, mais seulement que l'on peut choisir d'avoir présent à l'esprit ou d'« oublier » temporairement ce que l'on croit déjà, il n'en reste pas moins que sa thèse présente précisément le même type d'insuffisance qui caractérise le volitionisme direct. De fait, il semble très douteux que l'on puisse à tout moment décider de ne plus songer à une certaine croyance (ou inversement, d'en révoquer une autre) à son gré, par un simple décret de la volonté, comme s'il y avait des interrupteurs dans l'esprit susceptibles de couper le circuit à certaines attitudes et de plonger dans l'obscurité leurs contenus respectifs. Nous en avons pour preuve toutes les pensées et mauvais souvenirs qui nous hantent inlassablement sans que nous parvenions à nous en défaire. Si Raskolnikov, le héros de *Crime et châtiment*, avait pu « désactiver » la croyance qu'il avait commis un terrible meurtre, il n'aurait sans doute pas ruminé son remords aussi longtemps et fini par prendre lui-même l'initiative d'avouer son forfait.

⁴⁰ *Id.*, p. 143.

⁴¹ Pour un examen approfondi de la conception dispositionnelle des croyances, voir Engel, « Dispositions à agir et volonté de croire » (1997), p. 115-137.

⁴² Cohen, *ibid.*

⁴³ Pour Cohen, seules nos *acceptations* sont volontaires en ce sens (et nullement nos croyances).

D'autre part, demeure aussi sans réponse la question de savoir comment nous pourrions faire pour « désactiver » intentionnellement une certaine croyance, sachant que la mémoire n'est pas toujours aux ordres de la volonté. Certes, on peut s'efforcer de chasser une idée de l'esprit en faisant précisément le contraire de ce qu'on aurait fait pour l'évoquer : se concentrer sur des objets qui n'ont aucun rapport avec cette idée, s'adonner à une activité très absorbante, et ainsi de suite. Mais cette forme de contrôle est très peu fiable, en particulier lorsque la croyance qu'on cherche à oublier n'est pas indifférente (ou « froide ») du point de vue affectif, mais se trouve associée à une certaine charge émotionnelle, comme il arrive souvent dans les cas de duperie de soi. Raskolnikov n'aurait pas pu décider d'oublier son crime aussi aisément qu'il aurait pu, par exemple, décider d'oublier l'endroit où il avait caché son butin.

En outre, on peut remarquer que cette théorie de la désactivation des croyances s'accorde mal avec la conception de la notion de croyance en termes de « *feeling-disposition* ». En effet, Cohen définit la croyance que *p* comme correspondant au fait de « sentir qu'il est vrai que *p* » (*to feel it true that p*). La croyance est donc une disposition, mais uniquement une *disposition à sentir*⁴⁴, et non point une *disposition à l'action* ou une habitude, comme le prétend une tradition qui remonte à Peirce et à Ramsey : « la croyance est une disposition à sentir certaines choses, pas une disposition à parler ou agir de certaines manières »⁴⁵. Le problème est que, contrairement aux croyances, qui peuvent être conservées en mémoire même quand on n'y pense pas, il semblerait que les sentiments aient besoin d'être sentis ou éprouvés pour exister réellement. C'est la raison pour laquelle Freud hésitait lui-même à parler de *sentiments inconscients*, se résignant à reconnaître qu'« il est de l'essence d'un sentiment d'être perçu, donc d'être connu de la conscience »⁴⁶. Il est vrai que Cohen prend le soin de distinguer les sentiments-de-croyance, qui sont orientés vers la perception de la vérité et de la fausseté (*credal feelings*), des sentiments qui ont trait à l'expérience de ce qui est Bien ou Mal (*affective mental feelings*)⁴⁷, qui correspondent aux émotions au sens classique. Mais il n'élucide pas la question du statut du sentiment-de-croyance à l'état « désactivé ». Certes, d'aucuns soutiennent que certains sentiments peuvent être dispositionnels au même titre que les croyances (une culpabilité récurrente, par exemple), et peut-être faudrait-il inclure les « *credal feelings* » dont parle Cohen parmi ces sentiments. Mais la question de la « désactivation » des contenus indésirables devient

⁴⁴ Cf. Cohen, *id.*, p. 5.

⁴⁵ *Id.*, p. 21.

⁴⁶ Cf. Freud, « L'inconscient » (1915), p. 82.

⁴⁷ Cf. Cohen, *id.*, p. 11.

alors d'autant plus délicate, étant donné que notre volonté a encore moins d'emprise sur ce que nous sentons que sur ce que nous croyons. Sans compter que cette manière d'envisager les croyances comme étant des sortes de sentiments se heurte à l'objection mise en évidence par Ramsey, qui attire notre attention sur le fait que « les croyances auxquelles on tient le plus fortement ne sont souvent accompagnées d'aucun sentiment que ce soit »⁴⁸.

5. Engel : la conception dispositionnelle-fonctionnaliste

L'explication de la duperie de soi que propose Engel semble assez proche, à première vue, de ce que suggère Cohen : à l'instar de ce dernier, Engel considère que l'agent qui se dupe lui-même possède une croyance et une acceptation opposées à propos d'un même contenu propositionnel. « Celui qui s'aveugle volontairement [...] *accepte* consciemment (réflexivement) que *non p* », alors qu'« [e]n même temps il *croit* que *p* »⁴⁹. Seulement, à la différence de l'analyse de Cohen, celle d'Engel semble à même de surmonter les difficultés que nous venons d'aborder, dans la mesure où elle se fonde sur une conception foncièrement distincte non seulement de la notion de « croyance », mais aussi du statut du mécanisme de « désactivation » (ou suppression) qui est à l'œuvre dans la duperie de soi.

En ce qui concerne la notion de croyance, tout d'abord, Engel avoue « ne pas comprendre ce que [l'expression "sentir que *p* est vrai"] signifie au juste »⁵⁰ et signale à son tour la tension qui résulte du fait de vouloir définir la croyance en termes de sentiment tout en revendiquant l'aptitude dispositionnelle de cette notion à demeurer tacite : « [Cohen] dit que la croyance n'est pas une disposition ou une habitude, mais un état mental ou sentiment, lequel – à la différence d'une disposition – est en principe conscient »⁵¹. Mais Engel ne prétend pas non plus que les croyances sont uniquement des dispositions à agir, comme le préconisent Peirce et Ramsey, pour lesquels la croyance est une espèce d'habitude⁵². En effet, la conception purement dispositionnelle a justement beaucoup mal à rendre compte du caractère tacite ou implicite qui semble caractériser certaines croyances, puisqu'elle revendique qu'on ne doit

⁴⁸ Ramsey, « Vérité et probabilité » (2003), p. 163.

⁴⁹ Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* » (1995), p. 120.

⁵⁰ Engel, « Believing, Holding True and Accepting » (1998), p. 145.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cf. Peirce, « Comment se fixe la croyance », (1877), p. 276 ; et aussi Ramsey, « Vérité et probabilité » (1926), p. 164.

reconnaître une croyance qu'à ses fruits comportementaux. Mais surtout, souligne Engel, définir la croyance comme une disposition à l'action empêche de voir en pleine lumière le lien qui semble exister entre les croyances et d'autres états mentaux, notamment les désirs, qui jouent un rôle tout aussi déterminant dans la causation de l'action⁵³.

Il propose donc, non pas d'abandonner la conception dispositionnelle, mais plus exactement de la remanier de façon à y intégrer ces aspects-clés de la notion de croyance. La nouvelle théorie sera le fruit de l'articulation de cette conception dispositionnelle de la croyance avec, d'un autre côté, la conception dite « fonctionnaliste » des *états mentaux* que partagent des philosophes contemporains comme Fodor, Putnam, Lewis et Dennett⁵⁴. Selon cette conception, les états mentaux ne se définissent ni comme les attributs d'une substance pensante (dualisme), ni comme de simples états du cerveau (physicalisme), ni comme des dispositions purement comportementales (béhaviorisme), mais comme des états qui jouent un rôle causal (ou fonctionnel) au sein d'un système, et qui entretiennent des relations de type causal non seulement entre eux, mais aussi avec les « entrées d'information » (*sensory input*) et les « sorties comportementales » (*behavioural output*) de ce système⁵⁵.

De ce mariage naît ce que Engel appelle la théorie « dispositionnelle-fonctionnaliste » de la croyance, laquelle « définit comme croyance *tout état qui occupe un rôle fonctionnel déterminé dans la production de certaines actions et de certains états mentaux* »⁵⁶. Loin d'apparaître comme de simples dispositions à l'action, les croyances peuvent alors manifester, en amont de leurs effets comportementaux, toute la complexité de leurs rapports avec les autres états mentaux susceptibles de causer une action – et en particulier avec les désirs. Après tout, la croyance qu'il pleut dehors ne suffit pas, à elle seule, pour expliquer notre action de prendre un parapluie en sortant : encore faut-il supposer que nous ayons le désir de rester secs. Et réciproquement, si nous sortons dans la rue munis d'un parapluie, notre action de prendre un parapluie ne peut pas s'expliquer uniquement à la lumière de notre désir de rester secs, puisqu'en l'absence de la croyance corrélative qu'il pleut dehors – ainsi que de tout un réseau d'autres croyances plus ou moins implicites (que la pluie mouille, que ce parapluie nous appartient, etc.) – ce désir aurait été pour ainsi dire « aveugle »

⁵³ Cf. Engel, « Les croyances » (1995), tome II, p. 29 sq.

⁵⁴ Pour un examen détaillé de la conception fonctionnaliste dans chacune de ses versions, voir P. Engel, *Introduction à la philosophie de l'esprit* (1994), p. 30-34 et aussi le ch. 8.

⁵⁵ C'est à peu près la définition que donne W. G. Lycan dans « Functionalism » (1995), p. 317-323.

⁵⁶ Engel, *id.*, p. 31.

aux contraintes de la réalité. Il faut donc définir la croyance à la fois en fonction du désir et en rapport avec l'action : « C'est cette idée qu'incorpore la conception selon laquelle croyances et désirs sont des états *fonctionnels* : une croyance conduit à des actions en fonction de désirs, et un désir conduit à des actions en fonction de croyances, et croyances et désirs sont fonctions les uns des autres »⁵⁷.

Concernant le sujet qui nous occupe, cette conception a d'abord l'avantage d'expliquer pour quelle raison les croyances peuvent demeurer implicites (ou tacites) sans perdre pour autant leur statut de croyances à part entière. Cohen rejetait cette possibilité – à cause vraisemblablement de sa définition de la croyance en termes de sentiment –, estimant que « la croyance purement implicite que *p* n'est pas plus une sorte de croyance que *p* qu'un soldat de plomb n'est une sorte de soldat »⁵⁸. D'où le statut ambigu des croyances « désactivées » telles qu'il les décrivait. Mais Engel peut faire valoir, pour sa part, que les croyances implicites demeurent tout de même des croyances proprement dites, dans la mesure où les croyances ne sont pas des sentiments qui aient besoin d'être *éprouvés* par une sensation consciente pour être réels :

« Les sensations et les expériences sont des états conscients : je ne peux pas, du moins dans les cas normaux, avoir une sensation ou une expérience sans être conscient de cette sensation ou de cette expérience, alors que je peux croire *que Paris est plus grand que Caen* ou *que les amanites sont vénéneuses* sans y penser explicitement ou être conscient de ces croyances »⁵⁹.

Mais surtout, la conception dispositionnelle-fonctionnaliste a le mérite de rendre intelligible le processus d'« activation » et de « désactivation » des croyances que la réflexion de Cohen laissait inexpliqué. Ce dernier prétendait en effet que « nous contrôlons très souvent l'activation ou la désactivation de nos croyances »⁶⁰ de façon pleinement intentionnelle, non seulement dans le contexte de la duperie de soi, mais plus généralement lorsque nous décidons de ne plus penser à telle idée ou, inversement, lorsque nous décidons de rappeler telle autre idée à la conscience. A ses yeux, donc, la volonté aurait non seulement le pouvoir de déterminer le contenu de nos acceptations, mais aussi de rendre actives ou inactives nos croyances (faute de pouvoir déterminer également le contenu de ces dernières). Nous avons cependant constaté que cette

⁵⁷ Engel, « Dispositions à agir et volonté de croire » (1997), p. 119.

⁵⁸ Cohen, *An Essay on Belief And Accepting* (1992), p. 32.

⁵⁹ Engel, « Les croyances » (1996), p. 23.

⁶⁰ Cohen, *id.*, p. 143.

suggestion repose en fait sur une pétition de principe, d'une part parce que Cohen n'avance aucun argument capable de justifier une telle aptitude, et d'autre part parce que les exemples qu'il évoque pour l'illustrer ne sont guère concluants : ce n'est pas parce qu'il m'arrive parfois de réussir à « sortir de ma tête » une croyance indésirable que j'ai pour autant le pouvoir de « désactiver » à mon gré n'importe laquelle de mes croyances.

Or, à la différence de Cohen, Engel semble reconnaître que le processus moyennant lequel l'individu qui se dupe lui-même *cesse de croire* consciemment le contraire de ce qu'il a l'intention consciente d'accepter n'est pas un processus intentionnel et délibéré, mais au contraire un processus « sub-intentionnel » :

« J'admets que le processus qui conduit à la subdivision entre ce que le sujet croit et ce qu'il accepte est *sub-intentionnel* ou *cognitif*. Il ne se laisse pas décrire à la manière ordinaire dont nous décrivons des processus causaux naturels (par exemple neuronaux), mais il est cependant causal »⁶¹.

Si notre lecture est correcte, cela veut dire que ce n'est pas l'intention ou un acte de volonté qui de façon pleinement consciente met à l'écart (ou désactive) la croyance indésirable. Il s'agit plutôt d'un processus causal dont le sujet n'est pas forcément conscient – bien qu'il ne s'agisse pas non plus d'un processus inconscient au sens freudien – et qui n'est pas forcément déclenché par des raisons de croire tout à fait réfléchies. La solution d'Engel semble se rapprocher sur ce point de celle de Davidson, qui insiste également sur la nécessité de reconnaître la dimension causale sous-jacente au processus de duperie de soi, sous peine de tomber dans une explication purement intellectualiste de l'irrationalité (qui aurait la propriété paradoxale de supprimer son objet en le rendant parfaitement intelligible).

Rappelons en effet que, pour Davidson, ce qui cause l'irrationalité cognitive est une cause qui n'est pas une raison de croire légitime. Bien qu'il faille sans doute que l'agent irrationnel ait l'intention explicite d'adopter la conviction que non-*p* à l'encontre de ce qui lui semble vrai – et en ce sens Cohen a raison de dire que le processus est intentionnel – il faut aussi reconnaître que d'autres états mentaux peuvent contribuer de manière à la fois non intentionnelle et non consciente à son acceptation de non-*p* – et en ce sens Cohen a tort de laisser entendre que le processus est *purement* intentionnel. En particulier, Davidson et Engel soulignent le rôle causal que joue la croyance initiale que

⁶¹ Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* » (1995), p. 121.

p dans l'avènement du désir de non- p qui, à son tour, contribuera en grande partie à la formation de l'intention consciente de se persuader que non- p . C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que cette croyance de départ doit demeurer dans l'esprit du sujet sous une forme ou une autre, puisqu'en son absence le support causal de la duperie de soi disparaîtrait. « La croyance que p , écrit Davidson, non seulement cause une croyance en la négation de p , mais aussi l'étaye »⁶².

Mais on comprend du même coup pour quelle raison cette solution demeure irréductible à l'hypothèse freudienne : l'état mental de départ « n'est pas inconscient, explique Engel, car s'il était totalement non accessible au sujet, on ne pourrait pas dire que la croyance que p a provoqué le désir que non- p »⁶³. En réalité, il n'y a un sens à désirer croire que non- p (par exemple, que je ne suis pas en train de perdre mes cheveux) que si je me doute un tant soit peu du fait que p (que je suis en train de perdre mes cheveux), puisqu'en principe on ne désire pas l'avènement de quelque chose qui est déjà une réalité. En outre, il faut noter qu'en toute rigueur Freud ne parle jamais de « croyances inconscientes », bien que des explications de type freudien n'hésitent pas à le faire (Audi, Fingarette, Pears, Gardner, etc.). Pour Freud, le véritable contenu refoulé n'est pas une croyance mais ce qu'il appelle le « représentant de la pulsion » (*Triebrepräsenz*), qui n'a pas la propriété d'être intentionnel car il ne représente pas la pulsion au sens où un portrait représente une personne, mais au sens où un élu représente le peuple, c'est-à-dire au sens où il se trouve investi de certaines propriétés de la pulsion (quantum d'affect ou « énergie d'investissement »), étant donné que c'est à lui que la pulsion vient « se fixer » à la suite du refoulement⁶⁴. Or, Engel rejette précisément ce « modèle freudien [qui] postule, pour la *self-deception*, quelque chose comme un système de causes inconscientes qui n'est à aucun moment marqué du sceau de l'intentionnalité »⁶⁵.

Enfin, la désactivation de la croyance désagréable s'opère d'après Engel en fonction des interactions causales qui se produisent entre les états mentaux pris individuellement, et non à cause de l'activité refoulante de quelque sous-système autonome et indépendant de la conscience, « car il n'y a pas d'instance qui enterre la croyance dans un inconscient »⁶⁶. L'auteur n'écarte pas la possibilité d'un clivage au sein de l'esprit, mais précise qu'un tel clivage

⁶² Davidson, « Duperie et division » (1986), p. 57.

⁶³ Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* » (1995), p. 120.

⁶⁴ Cf. Freud, « Le refoulement » (1905), p. 54 sq.

⁶⁵ Engel, *id.*, p. 121.

⁶⁶ *Id.*, p. 119.

n'aurait de sens que si les états non conscients demeuraient potentiellement accessibles à la conscience. D'après lui, un tel modèle de la division de l'esprit se rapprocherait peut-être du clivage que décèle Freud, non plus entre les constituants de l'esprit (Moi, Ça, Surmoi), mais au sein du Moi lui-même (*Ichspaltung*). En réalité, à la différence de ce qui se passait avec les modèles topiques, qui étaient fondés sur la notion de refoulement, selon cette nouvelle explication des conflits psychiques (qui ne fut avancée par Freud qu'assez tardivement) il n'y a pas une mise à l'écart de certains contenus au profit de revendications plus impératives ou menaçantes, mais une *coexistence de deux attitudes antagonistes* qui peuvent « persister[r] côte à côte tout au long de la vie sans s'influencer mutuellement »⁶⁷ : « l'une qui tient compte de la réalité, l'attitude normale, l'autre qui, sous l'influence des pulsions, détache le moi de la réalité »⁶⁸. Selon Freud cette explication permet d'élucider notamment ce qui se passe dans la tête des individus fétichistes et psychotiques, chez lesquels le principe de plaisir prévaut à tel point sur le principe de réalité qu'ils sont capables de nier les choses les plus indéniables et d'affirmer les choses les plus invraisemblables. Mais rien n'empêche que les croyances plus conformes à la réalité, qui sont en quelque sorte réprimées, redeviennent conscientes au cours par exemple d'une thérapie et que l'individu retrouve une vision plus lucide de la réalité.

Or, comme Engel le fait remarquer, ce nouveau modèle du conflit psychique – que Freud n'a pourtant pas suffisamment développé et que ses critiques ont souvent négligé – présente plusieurs avantages par rapport au modèle du refoulement et du retour du refoulé. Premièrement, on ne se réfère qu'au Moi et à lui seul, ce qui permet de faire l'économie de l'hypothèse divisionniste dans sa version forte. Deuxièmement, les contenus réprimés ne sont pas des « forces pulsionnelles » aveugles, mais des états intentionnels doués d'un contenu propositionnel (chez le fétichiste, par exemple, c'est la croyance que les femmes n'ont pas de pénis qui, selon Freud, se trouve réprimée). Et troisièmement, les états en question ne sont pas « refoulés » et inaccessibles, mais seulement tacites et pouvant donc redevenir conscients à tout moment. « On peut être ici en désaccord avec le *contenu* de l'explication freudienne, écrit Engel, mais on doit être d'accord avec sa *forme* : la distinction, à l'intérieur du moi, de deux types de processus, certes inconscients, mais qui se manifestent au niveau du moi, donc d'états qui ne sont pas *sub-intentionnels*, mais inten-

⁶⁷ Freud, *Abrégé de psychanalyse* (1950), p. 79.

⁶⁸ *Id.*, p. 78.

tionnels »⁶⁹.

6. Acceptation ou simulation ?

Seulement, ces précisions ne concernent que le premier volet de la solution d'Engel, puisque d'après lui il ne suffit pas que la croyance indésirable soit désactivée : encore faut-il que la croyance contraire soit *acceptée* par un acte conscient et réfléchi. Tel est le réquisit « positif » du processus de duperie de soi tel que Engel le décrit. Sur ce point, son analyse semble se rallier à celle de Cohen, hormis qu'à ses yeux « l'acceptation est beaucoup plus intimement liée à la croyance que Cohen et d'autres ne le pensent »⁷⁰, en particulier dans la mesure où la croyance figure parmi les principales causes (ou raisons) des actes d'acceptation, ensemble avec les désirs et les autres motifs.

Or, c'est justement cette exigence « positive » que Cohen et Engel assignent au processus de duperie de soi qui nous semble poser problème, et ceci pour plusieurs raisons. En premier lieu, on peut se demander s'il est réellement nécessaire de supposer un tel acte d'acceptation pour parvenir à se duper soi-même. Est-ce que la simple désactivation de la croyance indésirable, avec tout ce que cela implique au niveau de l'interprétation de la réalité, ne suffit pas pour expliquer les cas ordinaires de duperie de soi ? Si, par exemple, un agent en vient à croire, en dépit de tous les indices contraires, qu'il n'est pas en train de devenir chauve, est-ce qu'il faudrait *en plus* qu'il accepte par un acte conscient et réfléchi qu'il n'est pas chauve ? Ne suffirait-il pas tout simplement qu'il cesse de croire qu'il perd ses cheveux ? A quoi bon supposer de surcroît un acte d'acceptation alors que, *ex hypothesi*, l'état mental qui lui cause tant de désagrément se trouve déjà évacué de sa conscience ? Du point de vue de l'équilibre psychique qu'évoque Engel⁷¹, il semblerait que le conflit se trouve résolu dès le stade de neutralisation de la croyance désagréable, moyennant une stratégie de défense à la fois plus simple et moins coûteuse. En ce sens, K. Bach a en partie raison de suggérer que « la duperie de soi ne concerne pas tant ce qu'on croit de façon positive mais ce qu'on évite de penser »⁷². C'est

⁶⁹ Engel, *id.*, p. 121.

⁷⁰ Engel, « Believing, Holding True and Accepting » (1998), p. 148.

⁷¹ Cf. Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* » (1995), p. 122 : « Mais le comportement [de l'akratique et du *self-deceiver*] est aussi une stratégie de défense, visant à équilibrer leur psychisme, et à résoudre le conflit qu'ils éprouvent ».

⁷² K. Bach, « Thinking and Believing in Self-Deception » (1997), p. 105. L'auteur dénombre au moins trois stratégies auxquelles l'agent peut recourir afin d'éviter de penser à une idée : la rationalisation, le détournement de son attention et l'encombrement de sa mémoire avec pensées

aussi ce que suggèrent les interprétations de type freudien, pour lesquelles le processus de refoulement (ou un mécanisme de défense semblable), qui ne fait que tenir des contenus à l'écart de la conscience, suffit à lui seul pour expliquer l'irrationalité.

Engel et Cohen pourraient cependant rétorquer que dans d'autres cas non moins ordinaires de duperie de soi, c'est au contraire l'effort de croire ce qui semble faux qui prévaut sur l'effort corrélatif de cesser de croire ce qui semble vrai. C'est le cas, par exemple, de l'étudiant qui se persuade qu'il aura une bourse d'études en dépit de tous les signes défavorables : il n'a pas à s'efforcer de refouler la croyance selon laquelle il n'aurait aucune chance d'avoir cette bourse, pour la simple et bonne raison qu'il n'a même pas cru un seul instant à ce scénario pessimiste (pas même avant la duperie). En réalité, la duperie de soi n'implique *pas nécessairement* que le sujet se persuade de quelque chose à l'encontre de ce qu'il croyait auparavant, bien que cela puisse arriver dans une partie des cas, mais seulement qu'il s'en persuade à l'encontre de ce que suggèrent les données dont il est conscient⁷³. On peut donc se duper soi-même sans avoir à refouler ou à « désactiver » quoi que ce soit, bien que dans ce cas de figure la duperie de soi s'apparente beaucoup à la simple prise des désirs pour des réalités. Mais à ce moment, la question qui se pose est de savoir si l'agent qui veut embrasser la croyance invraisemblable se contente simplement d'accepter la réalité de l'état de choses en question, ou bien s'il y *croit* réellement.

Cela nous amène à formuler une deuxième objection, qui concerne cette fois le statut même de la notion d'acceptation. D'après les partisans de la distinction entre croyance et acceptation, la différence fondamentale entre ces deux attitudes est que l'une est involontaire (on ne saurait croire à volonté) tandis que l'autre est volontaire (on peut accepter ce qu'on veut, pourvu qu'on ait des raisons pratiques de le faire). Une première conséquence de ce cette asymétrie est que l'acceptation ne peut pas consister à donner créance à la réalité de l'état de choses dont il s'agit, autrement dit à le *tenir pour vrai* en toute sincérité, comme il arrive avec la notion de croyance (quelle qu'en soit la définition). En effet, si l'acceptation était un acte de *tenir pour vrai* – ce que Kant appelle justement *das Fürwahrhalten*⁷⁴ –, on ne pourrait pas affirmer son caractère volontaire sans se heurter aux objections dirimantes dont sont la cible les défenseurs du volitionnisme doxastique.

incompatibles avec cette idée.

⁷³ Cf. Correia, *La duperie de soi et le problème de l'irrationalité* (2010), p. 133.

⁷⁴ Cf. Kant, *CRP*, II, ch. 2, 3^e section : « De l'opinion, du savoir et de la foi », p. 683 (III, 533).

Mais si accepter que p ne revient pas à accepter *la vérité* de p , si l'on peut accepter que p même quand on croit tout le contraire de p , en quoi consiste au juste cette attitude ? Que signifie accepter une proposition ? Engel et Cohen, avec d'autres auteurs, précisent qu'il s'agit d'un acte volontaire d'« engagement » (*commitment*) envers une certaine réalité p , que l'on réalise en vertu d'un certain nombre de raisons qui ne sont pas d'ordre épistémique mais pratique. C'est ainsi, par exemple, que l'avocat est à même d'accepter l'innocence de son client pour des raisons strictement utilitaires, alors que son évaluation épistémique de la situation le porte à croire que son client est coupable⁷⁵. Mais il semble légitime de se demander alors si l'acceptation d'une certaine réalité est autre chose que le simple fait d'*agir comme si cela était vrai*. Après tout, l'avocat en question n'a pas besoin d'adhérer au contraire de ce qu'il croit pour maximiser le succès de sa défense : il lui suffit de *faire semblant* de croire le contraire de ce qu'il croit. Mais à ce moment, la seule attitude qu'il y ait dans son esprit concernant les agissements de son client est bel et bien la croyance qu'il est coupable, le reste de ses attitudes relevant plutôt de son comportement (ton du plaidoyer, affectation de la voix et des gestes, etc.). Il croit que son client est coupable mais agit comme s'il ne l'était pas parce que son métier n'est pas d'établir la vérité mais de défendre la version de la vérité proposée par son client. Nul besoin, dès lors, de supposer que l'avocat entretient de surcroît une deuxième attitude à l'égard de ce client, qui serait l'acceptation de son innocence, puisque son comportement est déjà parfaitement intelligible à la lumière de ses croyances et ses désirs seulement.

Sur ce point, cependant, les positions d'Engel et de Cohen sont quelque peu divergentes. Cohen refuse catégoriquement cette lecture : « l'acceptation de p n'est pas identique au fait de parler et d'agir comme si p était vrai »⁷⁶. Engel, pour sa part, semble reconnaître (avec R. Stalnaker et F. Recanati⁷⁷) que la notion d'acceptation est au moins en partie réductible au phénomène de simulation de la croyance : « Accepter que P , affirme-t-il, c'est au moins se comporter *comme si* on croyait que P , et être prêt à maintenir que P , ou à le prendre pour acquis, même quand les données ne sont pas favorables, ou sont contraires »⁷⁸. Il peut alors faire voir de façon cohérente comment, par

⁷⁵ Cohen, « Belief and Acceptance » (1989), p. 369.

⁷⁶ Cohen, *Believing and Accepting* (1992), p. 14.

⁷⁷ Cf. R. Stalnaker, *Inquiry* (1994), p. 80 : « accepter une croyance, c'est agir, à certains égards, comme si l'on y croyait » ; et F. Recanati, « The Simulation of Belief » (2000), p. 284 sq. Pour Recanati, l'acceptation qui n'est pas accompagnée de croyance (*acceptance-without-belief*) est un cas de *simulation*.

⁷⁸ Engel, « Dispositions à agir et volonté de croire » (1997), p. 126.

exemple, un professeur est à même de donner une bonne note à un élève, et donc d'accepter que sa copie est bonne, notamment dans le but de l'encourager, quand en réalité il croit que cette copie ne mérite pas une note aussi bonne. Dans ce type de cas, en effet, il semble que l'acte d'acceptation du professeur consiste simplement en une stratégie de simulation destinée à engendrer de la confiance chez l'élève et à l'encourager pour la suite. Ce professeur n'accepte donc pas que la copie est bonne au sens fort que préconise Cohen, il n'admet pas cela *in foro interno*, pour la simple raison qu'il n'en a pas besoin : l'unique raison (pratique) de son acceptation est le désir d'encourager l'élève, et pour ce faire il lui suffit de renvoyer à ce dernier les signes d'une réelle approbation. Les raisons de son acceptation n'exigent pas qu'il s'engage à agir *en toute circonstance* en conformité avec cette possibilité, mais seulement qu'il le fasse dans un contexte précis (devant l'élève en question), et par conséquent rien ne l'empêche éventuellement de faire part de sa stratégie à l'un de ses collègues en dehors des cours, dans un contexte où il n'est plus du tout question pour lui d'accepter que la copie de son élève mérite la note qu'il lui a donné.

Un autre exemple que donne Engel de l'« agir comme si » sous-jacent à la notion d'acceptation est celui du mathématicien qui cherche à démontrer un énoncé par la technique de réduction à l'absurde : pour les besoins de la démonstration, il acceptera à titre de supposition hypothétique que la négation de cet énoncé est vraie, sachant que si cette supposition débouche sur une absurdité, la vérité de l'énoncé opposé se trouvera par là-même établie. Or, Cohen considérerait de son côté que l'attitude du mathématicien ne constitue pas un acte d'acceptation véritable, mais seulement ce qu'il appelle un acte d'« assomption » (*assumption*), sous prétexte que « l'acceptation que p n'est en principe justifiable que si l'on a des raisons en sa faveur », tandis que l'assomption consisterait à admettre une certaine réalité simplement « en l'absence de raisons qui s'y opposent »⁷⁹. (Et pourtant, pourrait-on objecter au passage, le mathématicien semble avoir autant de raisons valables de supposer que la négation de son énoncé est vraie que n'en a, par exemple, l'avocat pour accepter que son client est innocent). Quoi qu'il en soit, Engel admet au contraire que l'acte d'accepter que p puisse consister simplement à partir du principe que p est vrai (*take p for granted*) ou, ce qui revient au même, à agir comme si l'on croyait que p est vrai, quelles que soient par ailleurs les raisons que l'on ait de faire cette supposition. Comme il le dit lui-même : « La plupart des cas [d'acceptation] impliquent ce que nous pouvons appeler des *faire semblants de croire* (*pretendings to believe*), ou des croyances *simulées*, en général

⁷⁹ Cohen, *Believing and Accepting* (1992), p. 13.

dans des contextes sociaux, et la plupart du temps elles impliquent un certain conflit entre les normes épistémiques et les normes pratiques de la formation de la croyance »⁸⁰.

Or, cette conception plus souple de la notion d'acceptation permet certes d'éviter les ambiguïtés que nous avons décelées plus haut dans la conception de Cohen. Mais d'un autre côté, à supposer que l'acte d'acceptation soit simplement un engagement à agir comme si une certaine possibilité était vraie – ou plus simplement encore, à adopter une certaine ligne de conduite indépendamment de tout souci de vérité –, on peut se demander si cette attitude s'applique réellement au cas de duperie de soi. En effet, il semble douteux que les sujets qui se dupent eux-mêmes se contentent d'accepter une réalité invraisemblable, faisant seulement semblant d'y croire : au contraire, ils semblent croire pleinement à cette réalité. Si l'on songe par exemple au cas de la femme trompée, qui refuse d'admettre l'infidélité de son mari en dépit de tous les signes alarmants (rouge à lèvres sur le col de sa chemise, traces persistantes d'un parfum féminin, retards nombreux et injustifiés, etc.), on se rend compte que sa croyance en la fidélité de son mari n'a rien à voir avec la « croyance simulée » du mathématicien à l'égard de l'hypothèse qu'il admet seulement dans le but de prouver son absurdité, ni même avec l'assomption, par l'avocat, de l'innocence de son client.

L'avocat et le mathématicien, eux, savent pertinemment lorsqu'ils font leur supposition que ce qu'ils supposent est faux, et ils sont aussi parfaitement conscients de la stratégie qui justifie leur acte de faire semblant de croire. Mais la femme trompée n'a pas choisi de façon froide et calculée de croire à la fidélité de son mari, sous prétexte que cela vaudrait mieux pour son confort psychologique, car nous avons vu qu'il est impossible de se persuader de la vérité d'une hypothèse tout en étant conscient à la fois de sa fausseté et de la stratégie employée pour l'induire en l'esprit (paradoxe de la stratégie)⁸¹. Certes, il se peut qu'elle fasse seulement semblant de croire à la fidélité de son mari, par exemple parce qu'elle dépend financièrement de lui ou qu'il lui manque le courage de le quitter. Mais dans ce cas nous n'avons pas affaire à

⁸⁰ Engel, « Dispositional Belief, Assent and Acceptance » (1999), p. 221.

⁸¹ C'est pourtant la voie qu'emprunte la réflexion de Cohen, qui prône une désactivation *intentionnelle* de la croyance vraie de départ. Mais comme le signale Engel, cette démarche est paradoxale : « selon la solution proposée, [l'agent] a "supprimé" ou désactivé, ou non activé la pensée que *p*. Mais pourquoi a-t-il fait cela ? Est-ce parce qu'il ne désirait pas l'activer ? Mais si c'est le cas, alors il faut que l'agent ait eu, devant son esprit, pour ainsi dire, la croyance que *p*, qu'il l'ait entretenue consciemment, contrairement à l'hypothèse envisagée, selon laquelle la croyance que *p* est restée *non consciente* » (Engel, « Croyance, jugement et *self-deception* », 1995, p. 117).

un cas authentique de duperie de soi. Pour que la duperie soit authentique, en effet, il faut que la personne adhère sincèrement à l'illusion qu'elle s'est fabriquée ; il faut que son attitude soit autre chose qu'un simple engagement à « agir comme si » ou à « faire semblant de croire ». D'un autre côté, on pourrait supposer que la femme en question, à la différence du mathématicien et de l'avocat, ignore la vérité de p (que son mari la trompe) au moment où elle accepte que non- p , ce qui s'accorde avec l'idée que la croyance que p est désactivée au cours du processus de duperie de soi. Mais à ce moment on ne comprend pas quelle raison a-t-elle d'accepter que non- p , étant donné que la croyance ou le soupçon que son mari la trompe était la seule raison qu'elle avait pour faire l'effort d'accepter le contraire.

Enfin, on pourrait émettre également quelques réserves à propos de l'argument que mettent en avant Cohen, Engel et aussi Recanati pour démontrer que la notion d'acceptation est irréductible à celle de croyance⁸². D'après eux, nous serions incapables d'apprendre certaines tâches et certaines règles si nous n'avions pas la possibilité d'accepter certains contenus propositionnels sans pour autant croire qu'ils sont vrais. « Par exemple, dit Engel, ma méthode d'apprentissage du Mandarin me demande de tenir pour vrai "*Wo hui shuo Fawen*", même si je ne découvrirai que plus tard ce que cela signifie »⁸³. Ce cas de figure illustre parfaitement l'ensemble de situations dans lesquelles nous devons admettre ce qu'on nous explique (a) sans savoir si c'est vrai et (b) sans même comprendre la *signification* de ce qu'on nous explique. Il faut en effet distinguer ces deux aspects, car en l'occurrence le professeur de Mandarin n'exige pas forcément que les élèves admettent (a) la vérité de proposition "*Wo hui shuo Fawen*", mais peut-être seulement qu'ils admettent (b) que cette proposition signifie quelque chose en Mandarin. Mais supposons qu'il demande les deux choses à la fois, comme il arrive par exemple lorsqu'un professeur de mathématique écrit au tableau la formule d'un théorème à apprendre et que ses élèves le copient minutieusement dans leurs cahiers, admettant que ce théorème est doué de sens et aussi qu'il est vrai. Le plus souvent, les élèves ne comprennent pas encore le théorème au moment où ils l'acceptent, ce qui semble aller dans le sens de la thèse proposée : puisqu'ils acceptent que p avant même de croire que p , c'est qu'on peut accepter sans même croire.

Néanmoins, rien n'empêche de considérer que cette prétendue attitude d'acceptation soit en réalité une croyance ordinaire, dans la mesure où l'autorité du professeur en tant que telle est une raison de croire parfaitement légi-

⁸² Cf. Cohen (1992), p. 19 ; Engel (1998), p. 141 ; et Recanati (2000), p. 272.

⁸³ Engel (1998), p. 141.

time. De même que nous croyons au résultat du calcul arithmétique qu'affiche la machine à calculer, parce que nous faisons confiance à la machine, aussi les élèves peuvent-ils croire ce que dit le professeur simplement parce qu'ils considèrent d'entrée de jeu qu'ils peuvent lui faire confiance. Ils peuvent se dire en toute simplicité : « Puisque le professeur l'affirme et que le manuel le confirme, c'est que cela doit être vrai », et en venir donc à croire pleinement à la véracité de l'énoncé, même si le sens de cet énoncé leur échappe (et *a fortiori* les raisons d'ordre épistémique qui permettent de le justifier). L'autorité de l'éducateur et celle du manuel suffisent pour susciter l'adhésion sans réserve des élèves au théorème qui leur a été soumis. Certes, un élève particulièrement scrupuleux (ou sceptique) pourrait se garder systématiquement de tenir une affirmation pour vraie avant d'en avoir saisi pleinement la signification et d'en avoir trouvé la justification, mais la plupart des élèves semble *de facto* admettre la vérité de ce qui est écrit dans les manuels d'étude avant même de l'avoir examiné. Songeons par exemple au plus connu des théorèmes, le théorème de Pythagore : n'importe quel élève dira avec franchise qu'il est vrai, même s'il ne sait pas encore (ou ne sait plus) en quoi il consiste, parce qu'il se fie à ce qu'en disent les livres, et à l'assentiment des adultes, et au fait qu'il n'a jamais entendu quelqu'un de sensé mettre en cause ce théorème. Ce n'est donc pas qu'ils agissent comme s'ils y croyaient, se contentant par exemple d'*accepter* une règle pour les besoins du calcul (bien que cela soit faisable aussi), c'est plutôt qu'ils y *croient* tout à fait, c'est-à-dire qu'ils estiment que le théorème est vrai sans aucune réserve.

Il faut concéder néanmoins qu'il ne va pas de soi que l'on puisse seulement croire que *p* quand on ne comprend même pas ce que *p* signifie ; mais, d'une part, cette difficulté concerne tout autant la notion d'acceptation et, d'autre part, on pourrait considérer qu'il existe non pas différentes attitudes *sui generis* à propos d'un même contenu (la croyance, l'acceptation, et pourquoi pas aussi l'assomption, la présupposition, etc.), mais plutôt *différentes modalités d'une même attitude* - en l'occurrence différents *types de croyance*, comme par exemple : (a) une croyance qui n'est pas accompagnée d'une compréhension de son objet - ce que Recanati propose d'appeler « quasi-croyance »⁸⁴ ; (b) la croyance ordinaire, qui serait comprise mais pas justifiée ; et enfin (c) la croyance accompagnée de justification - que Platon identifie à la « connaissance » (*episteme*) elle-même, lorsque de surcroît elle vraie⁸⁵. Et l'on pourrait

⁸⁴ Cela dit, pour Recanati la croyance ainsi que la quasi-croyance demeurent des cas particuliers de l'acceptation Cf. Recanati (2000), p. 283.

⁸⁵ Cf. Platon, *Théétète*, 201c-210a.

même affiner cette distinction en suggérant, dans la lignée de Ramsey, qu'à chaque type de croyance puisse correspondre un degré de conviction variable, allant de la croyance qui est proche du doute à la plus ferme des certitudes⁸⁶. Pour certains auteurs, d'ailleurs, c'est précisément ce type de nuance qui explique la possibilité de croire deux choses contradictoires lorsqu'on se dupe soi-même : le paradoxe doxastique serait ainsi évité parce que la croyance finale que non- p est « pleine » (*full-blown belief*), tandis que la croyance originelle que p n'est que « partielle » (*partial belief*)⁸⁷.

Quoi qu'il en soit, il semble possible de ramener à la notion de croyance les principaux traits de la notion d'acceptation, et aussi, semble-t-il, d'élucider les paradoxes de l'irrationalité sans avoir à assigner aux agents une attitude propositionnelle essentiellement distincte de celle de croyance. Les difficultés que nous avons signalées ne suffisent sans doute pas pour conclure que la notion d'acceptation est elle-même inacceptable, même si elle semble plus pertinente et plus féconde sur le plan normatif que sur le plan descriptif, mais elles semblent suggérer en tout cas que cette notion n'est pas non plus incontournable dans le cadre de l'explication de l'irrationalité cognitive.

7. Conclusion

Contrairement à Davidson, Cohen et Engel parviennent à expliquer le phénomène de duperie de soi tout en évitant aussi bien le paradoxe doxastique que les paradoxes de la division de l'esprit. Toujours au rebours de Davidson, leurs solutions ont aussi le mérite de rendre compte du processus de « désactivation » de la croyance au moyen duquel le contenu indésirable se trouve mis à l'écart de la conscience du sujet. Nonobstant une indéniable similitude formelle, toutefois, leurs caractérisations de ce processus se sont avérées somme toute assez distinctes. Au regard de Cohen, nous avons le pouvoir de contrôler la présence ou l'absence des croyances dans le champ de la conscience, de les convoquer ou de les congédier à notre gré, faute de pouvoir déterminer volontairement leur contenu. Mais bien cela puisse effectivement arriver dans certains cas, Cohen ne réussit pas à montrer comment un tel contrôle pourrait s'exercer sur la totalité de nos croyances, et en particulier sur le type

⁸⁶ Cf. Ramsey, « Vérité et probabilité » (1926). Cela dit, dans cet article de 1926 Ramsey préconisait une méthode de quantification des degrés de croyance fondée sur la psychologie qui s'est avérée chimérique, ainsi qu'il l'admettra quelques années plus tard (cf. Ramsey, « Probabilité et croyance partielle », 1929, p. 189-190).

⁸⁷ Voir en particulier K. Gibbins : « Partial Belief as a Solution to the Logical Problem of Holding Simultaneous, Contrary Beliefs in Self-Deception Research » (1997), p. 115-116.

de croyances dont il est question dans la duperie de soi, c'est-à-dire sur des croyances qui se trouvent en général associées à des désirs ou des émotions fortes et dont l'« oubli » volontaire s'avère souvent impossible. Nous avons évoqué l'exemple de Raskolnikov hanté par son crime et ruminant son remords, mais il aurait peut-être suffi de songer aux cas tout aussi malheureux des personnes qui boivent « pour oublier » sans jamais y parvenir. De toute évidence, nous ne pouvons pas supprimer les croyances indésirables simplement parce que nous le souhaitons. De surcroît, Cohen définit la croyance en termes de sentiment (*feeling*), ce qui rend encore plus invraisemblable la possibilité d'activer et désactiver les croyances à volonté, non seulement parce que la production et la suppression des sentiments semble échapper au contrôle de la volonté, mais aussi parce que l'on tient en général les sentiments pour des états occurrents, tandis que les croyances dont parle Cohen ne sauraient demeurer tacites si elles n'étaient pas avant tout des dispositions.

Engel parvient pour sa part à surmonter ces difficultés en proposant (1) une conception causale et « sub-intentionnelle » du processus de suppression de la croyance indésirable et, d'autre part, (2) une conception dispositionnelle-fonctionnaliste de la croyance en général. La dernière de ces hypothèses lui permet de rendre compte du caractère tacite des croyances supprimées, que Cohen laissait inexpliqué. Dans le sillage de ce que revendiquaient Peirce et Ramsey, Engel envisage les croyances comme des dispositions pouvant ou pas devenir occurrentes, et pouvant ou pas devenir conscientes. Quant à la première hypothèse, elle permet de comprendre comment le processus de désactivation doxastique est possible : ce n'est pas de façon intentionnelle et consciente que la croyance indésirable se trouve évacuée de la conscience, comme le prétendait Cohen, mais en vertu d'un processus causal sub-intentionnel dont le sujet n'est pas maître et qui pourrait même échapper à sa conscience.

Seulement, il nous semble que ce type d'explication suffit à elle seule pour rendre compte de la duperie de soi, sans qu'il faille supposer de surcroît que les agents *acceptent* intentionnellement le contraire de ce qu'ils cessent de croire consciemment. C'est sur ce point que notre analyse diffère de celle d'Engel. D'autant que la notion d'acceptation soulève plusieurs difficultés, comme il semble le reconnaître lui-même. D'une part, on ne voit pas quelle raison aurait un agent de prendre la décision d'accepter que non-*p* alors que de toute manière il ne croit plus que *p*, étant donné que cette dernière croyance a été supprimée (et avec elle l'anxiété ou le malaise qu'elle pouvait engendrer). D'autre part, la notion d'acceptation semble réductible à celle de simulation de la croyance. Mais si l'agent qui accepte que *p* ne fait qu'*agir comme s'il croyait* que *p*, alors on ne peut pas dire qu'on ait affaire à un cas authentique

de duperie de soi, qui exigerait que l'agent adhère sincèrement et sans réserves à la croyance que p . Et enfin, affirmer que la duperie de soi résulte du concours d'attitudes propositionnelles de genres distincts, et qui obéissent à des logiques distinctes, risque de nous ramener derechef aux difficultés de la solution homonculariste. C'est Engel lui-même qui attire notre attention sur cette difficulté : « le fait de faire la distinction entre croyance et acceptation, l'une volontaire, l'autre involontaire, ne revient-il pas, malgré tout, à postuler un double centre d'action ou de cognition dans le sujet, quelque chose comme deux systèmes, l'un responsable des croyances, l'autre responsable des acceptations ? [...] Cela ne réintroduit-il pas implicitement l'homoncularisme ? »⁸⁸.

Or, il semble possible d'éviter tous ces écueils en mettant de côté l'aspect intentionnaliste de la solution d'Engel, qui tient uniquement à la notion d'acceptation, pour n'en garder que l'aspect purement cognitif. Après tout, si l'on parvient à expliquer la désactivation d'une croyance p à la lumière d'un processus causal purement sub-intentionnel, comme le préconise Engel, il y a des chances que l'on parvienne, en outre, à trouver une explication semblable pour la formation de la croyance inverse que non- p . Au lieu de supposer que celle-ci doit être acceptée par un acte intentionnel et réfléchi, contrastant avec la façon sub-intentionnelle dont son inverse se trouve supprimée, on supposera que c'est un seul et même principe dynamique qui explique à la fois la désactivation de la croyance de départ et l'induction de la croyance finale. Une hypothèse plausible consiste à suggérer que ce principe réside dans l'influence sub-intentionnelle de nos émotions et de nos désirs sur les processus cognitifs à l'œuvre dans la formation de nos croyances.

8. Références

- Bach, K. (1997) « Thinking and Believing in Self-Deception », *Behavioral and Brain Sciences*, 20, p. 105.
- Cohen, J. L. (1989) « Belief and Acceptance », *Mind*, 1989, pp. 367-389.
- Cohen, J. L. (1992) *An Essay on Belief And Accepting*, N.Y., Oxford, Oxford University Press.
- Correia, V. (2007) « Une conception émotionnaliste de la *self-deception* », *Teorema*, vol. XXVI, 3, p. 31-43.
- Correia, V. (2010), *La duperie de soit et le problème de l'irrationalité*, Saarsbruck, Berlin, Editions Universitaires Européennes.

⁸⁸ Engel (1995), p. 117.

- Davidson, D. (1986) « Duperie et division », trad. fr. P. Engel in *Paradoxes de l'irrationalité*, l'Éclat, Combas, 1991, p. 45-61.
- Davidson, D. (1998) « Who is Fooled ? », in J. P. Dupuy (éd.), *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford, California, p.1-19.
- Davidson, D. (1982) « Paradoxes de l'irrationalité », trad. fr. P. Engel in Davidson, *Paradoxes de l'irrationalité*, Combas, Paris, 1991, p. 21-43.
- Kenny, A. (1984) « The Homunculus Fallacy », in *The Legacy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, chap. 9, p. 125-136.
- Engel, P. (1995) « Croyance, jugement et *self-deception* », *L'inactuel*, 3, p. 105-122.
- Engel, P. (1998) « Believing, Holding True and Accepting », *Philosophical Explanations*, I, 2, p. 140-151.
- Engel, P. (1996) « Croyances collectives et acceptations collectives », in R. Boudon, A. Bouvier, & F. Chazel, (éds.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, p. 155-173.
- Engel, P. (1997) « Dispositions à agir et volonté de croire », J. Proust et H. Grivois (éds.), *Subjectivité et conscience d'agir*, Paris, PUF, p. 115-138.
- Engel, P. (1998) « Believing, Holding True and Accepting », *Philosophical Explanations*, I, 2, p. 140-151.
- Engel, P. (1999) « Dispositional Belief, Assent and Acceptance », *Dialectica*, 53, 3-4, p. 211-226.
- Engel, P. (2000) *Believing and Accepting*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Freud, S. (1915) « Le refoulement », trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis in *Métopsychoanalyse*, Paris, Editions Gallimard, 1968, p. 45-63.
- Freud, S. (1915) « L'inconscient », trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis in *Métopsychoanalyse*, Paris, Editions Gallimard, 1968, p. 65-120.
- Freud, S. (1938) *Abrégé de psychanalyse*, Paris, PUF, 1950.
- Gibbins, K. (1997) « Partial Belief as a Solution to the Logical Problem of Holding Simultaneous, Contrary Beliefs in Self-Deception Research », *Behavioral and Brain Sciences*, 20, p. 115-116.
- Lycan, W. G. « Functionalism », in S. Guttenplan, *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford, 1995, p. 317-323.

- Mele, A. (1998), « Two Paradoxes of Self-Deception », in J.P. Dupuy, *Self-Deception and Paradoxes of Rationality*, CSLI Publications, Stanford, California, p. 37-58.
- Peirce, C. S. (1877) « Comment se fixe la croyance », trad. fr. j. Chenu in *Textes Anticartésiens*, Aubier Montaigne, Paris, p. 267-286.
- Ramsey, F. (1926) « Vérité et probabilité », trad. fr. sous la dir. de P. Engel et M. Marion, *Ramsey : Logique, philosophie et probabilités*, Vrin, Paris, 2003. P. 153-188.
- Ramsey, F. (1929) « Probabilité et croyance partielle », trad. fr. sous la dir. de P. Engel et M. Marion, *op.cit.*, p. 189-190.
- Recanati, F. « The Simulation of Belief », in P. Engel (éd.), *Believing and Accepting*, 2000, p. 267-282.
- Sartre, J. P. (1943) *L'être et le néant*, Paris, Seuil.
- Stalnaker, R. (1994) *Inquiry*, Cambridge Mass., M.I.T. Press.