



**HAL**  
open science

## LE MAUVAIS TYPE DE RAISON

Pascal Engel

► **To cite this version:**

Pascal Engel. LE MAUVAIS TYPE DE RAISON. Burno Langlet, Jean-Maurice Monnoyer. Raisons-La question méta-éthique: autour de l'oeuvre de John Skorupski, Presses universitaires d'Aix Marseille, pp.145-165, 2020, inter-normes, 978-2-7314-1162-1. hal-03643985

**HAL Id: hal-03643985**

**<https://hal.science/hal-03643985>**

Submitted on 17 Apr 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# LE MAUVAIS TYPE DE RAISON

Pascal Engel

EHESS, Paris

Version pénultième d'un article paru dans B.Langlet et J.M. Monnoyer, dir. Raison, la question métaéthique, autour de J Skorupski, Presses universitaires d'Aix Marseille, 2019, pp 145-155

## *Introduction*

Dans un passage assez mystérieux de la seconde *Critique* Kant déclare : « Si la raison pure peut être pratique par elle-même et l'est réellement comme l'atteste la conscience de la loi morale, ce n'est toujours qu'une seule et même raison qui, soit du point de vue théorique, soit du point de vue pratique, juge d'après des principes *a priori* (*Kr Pr* V 1788, A. 218, Ak V, 121). Mais c'est le même Kant qui oppose les prétentions illégitimes de la raison théorique et celles légitimes de la raison pratique et qui proclame la primauté de la raison pratique par rapport à la raison théorique, que Fichte et Habermas parmi d'autres mettront en avant, avec les pragmatistes. Alors que veut-il dire quand il dit qu'on a affaire à la même raison dans son usage pratique et dans son usage théorique ? Que l'une et l'autre ont des structures communes ? Que la seconde se réduit à la première ? Kant ni les kantiens ne soutiennent que la connaissance soit une certaine sorte d'action, mais nombre de pragmatistes tendent à les assimiler. Parmi eux, Isaac Levi (1980) et ses disciples, comme Hans Rott, soutiennent qu'il y a une unité de la raison pratique et de la raison théorique. Ainsi Rott soutient que toutes les lois de la révision des croyances, dérivent de ceux de la raison pratique au sens où celle-ci s'identifie à la théorie du choix rationnel et que c'est un indice très fort de l'unité de la raison théorique et de la raison pratique (Rott 2001, p.5). D'autres pragmatistes contemporains, comme Stanley (2005), Fantl et Mc Grath (2012) défendent l'idée que « nos attributions ordinaires de connaissance sont sensibles aux facteurs pratiques » et que la justification des croyances des agents augmente ou diminue selon qu'ils perçoivent les enjeux de ces croyances comme faibles ou élevés. Ces

« empiètements » du pragmatique sur le théorique posent la question de l'unité de la raison. Je ne le soulèverai cependant pas ici sous la forme kantienne, mais sous la forme, plus modeste, de la nature des *raisons*, pratiques – relatives à l'action, et épistémiques – relatives aux croyances.

### ***1. Symétries et asymétries des raisons théoriques et pratiques***

En reprenant la célèbre métaphore d'Anscombe – empruntée aux scolastiques – d'une adaptation et d'un ajustement de l'esprit au monde, on peut considérer la connaissance et l'action comme les deux types principaux de relation de l'esprit au monde, avec des directions d'ajustement inverses. Dans l'action, le monde s'ajuste à l'esprit ; dans la connaissance, c'est l'esprit qui s'adapte ou s'ajuste au monde. Quand le monde ne s'ajuste pas à l'esprit, il reste un résidu de désir, et quand l'esprit ne s'adapte pas au monde, il reste un résidu de croyance. Ce que vise le désir, c'est l'action ; et ce que vise la croyance, c'est la connaissance.<sup>1</sup> Si nous considérons à présent les raisons d'agir et les raisons de croire, elles manifestent aussi de fortes symétries en même temps que de fortes asymétries. Il y a des raisons d'agir et des raisons de croire. Mais si les raisons s'appliquent immédiatement aux croyances, elles ne s'appliquent aux actions que dans la mesure où l'on suppose les actions être le produit de croyances et de désirs (d'intentions, si les intentions sont des conjonctions de désirs et de croyances). Les désirs ne sont pas immédiatement susceptibles de raisons, car il y a des désirs irrationnels et non motivés, comme le désir soudain de toucher le coude d'une femme ou de manger une pêche melba. Mais nous parlons des raisons de nos désirs quand ceux-ci sont motivés. Le désir de toucher le genou de Claire, dans le film éponyme d'E. Rohmer, est motivé par une décision et toute une stratégie de Jérôme, et il expose ses raisons, à Aurora notamment. Raisons d'agir et raisons de croire sont à la fois des causes ou des explications des actions et des croyances, et des justifications des actions et des croyances, destinées à la rendre rationnelles. Dans le premier sens on parle de raisons « motivantes » ou « causales », et dans le second de raisons « normatives ».<sup>2</sup> Peut-être le simple désir sexuel est-il la cause du comportement de Jérôme quand il finit par toucher le genou de Claire, mais sa raison normative – la

<sup>1</sup> Anscombe 1958, Williamson 2000 : 1

<sup>2</sup> Smith 1986, Alvarez 2009, Parfit 2011, Scanlon 2015

justification de son action et ce qui la rend rationnelle ou du moins motivée à ses yeux – est qu’il espère la séduire, et peut être séduire Aurora en lui racontant son plan. Qui dit raison dit aussi raisonnement. Raisons d’agir et raisons de croire sont toutes deux associées à des raisonnements : un raisonnement théorique, qui va des croyances à des croyances dans le second cas, et un raisonnement pratique qui va des intentions (désirs et croyances) aux actions dans le premier cas. Enfin, il y a une apparente symétrie ontologique entre les deux types de raison. D’un côté les raisons, aussi bien théoriques que pratiques, semblent consister en des états psychologiques – des croyances et des désirs qui causent le comportement. De l’autre elles semblent consister en des faits du monde, qui quand nous entrons en relation avec eux, nous donnent des raisons. Ainsi au premier sens nous disons : « Sa raison de partir en vacances est qu’il était fatigué et voulait changer d’air », et ces raisons semblent clairement être des états mentaux. Mais au second sens nous disons : « Le fait que les prix des voyages avaient baissé et que l’été s’annonçait beau fut sa raison de partir en vacances ». Comme fait, les raisons semblent indépendantes de la connaissance que nous pouvons en avoir, alors que comme états mentaux il est impossible de les avoir sans en avoir conscience. Le fait que l’immeuble est en feu est une raison – et même impérative – pour moi de le quitter. Mais si j’ignore que l’immeuble est en feu, je n’ai, au sens psychologique, aucune raison de le quitter.

Mais il y a en fait autant d’asymétries que de symétries entre raisons épistémiques et raisons pratiques. Désirs et croyances ont des directions d’ajustement opposées : les désirs demandent à être réalisés, mais demeurent s’ils ne le sont pas, alors que les croyances sont supposées être vraies, mais ne demeurent pas si elles sont découvertes fausses (du moins en principe) et demeurent fausses si elles ne sont pas découvertes telles. Il n’est pas du tout sûr que la structure du raisonnement pratique soit la même que celle du raisonnement théorique, comme le montrent les difficultés traditionnelles de la notion de syllogisme pratique : le second est-il vraiment une inférence démonstrative ? La conclusion est-elle une action ? Enfin, si les croyances semblent avoir essentiellement des raisons (« je crois que P, mais je n’ai aucune raison de croire que P » est aussi paradoxal que « P, mais je crois que non P » et une croyance sans raison est susceptible d’être critiquée), il est loin d’être clair que les actions doivent en avoir : on peut parfaitement, et sans être critiqué, agir sans raison (par exemple aller se promener juste parce que l’envie nous en prend). Lié à ce trait est le fait que prendre ses désirs pour des réalités ou faire

un choix arbitraire est bien moins une source d'irrationalité pour les actions que pour les croyances. Si je suis indifférent à aller à Rome plutôt qu'à Naples et que je suis à la croisée des chemins l'un menant à Naples l'autre à Rome, je peux aisément, et sans être irrationnel, choisir l'un plutôt que l'autre. Mais si je dois aller à Rome, et au même croisement ignore quelle est la bonne route, je ne peux pas arbitrairement choisir : je dois en ces cas suspendre mon jugement et chercher plus d'information. Enfin, il n'est pas clair que les échecs ou les défauts de la rationalité soient les mêmes selon qu'on est dans le domaine pratique ou dans le domaine théorique ou épistémique. Il est souvent plus aisé de se rendre compte d'une erreur qu'on a faite dans le domaine pratique, parce qu'on en voit les effets dans nos actions et dans leurs conséquences, que d'une erreur dans nos croyances, qui peut persister longtemps sans être aperçue. L'*akrasia*, ou la faiblesse de la volonté, est un défaut du raisonnement pratique : on voit le meilleur, mais l'on fait le pire. Mais a-t-il un équivalent dans le domaine théorique ? Est-il possible de voir qu'on a toutes les raisons et toutes les preuves pour croire une proposition, et néanmoins, en toute conscience, refuser de la croire ? On peut certes s'aveugler volontairement ou être dupe de soi-même parce qu'on désire croire quelque chose qui nous est moins pénible ou plus agréable, mais peut-on se duper soi-même pour des raisons que l'on reconnaît comme épistémiquement valables ?<sup>3</sup> Cela a sans doute à voir avec le fait que les conflits dans le domaine pratique semblent plus acceptables que dans le domaine théorique. La raison peut m'enjoindre de faire A, tout en m'enjoignant aussi de faire non A. Mais peut-elle enjoindre à la fois de croire que P et de croire que non P ? Tout ceci suggère que les réquisits de rationalité ne sont pas les mêmes dans le domaine pratique et dans le domaine théorique.

Face à ces symétries et dissymétries des deux principaux<sup>4</sup> domaines des raisons, on peut envisager quatre positions distinctes :

- (1) Il n'y a que des raisons épistémiques : la raison ne peut s'appliquer au domaine pratique et n'est pas « pratique par elle-même » (Hume) : c'est ce que l'on appelle souvent le scepticisme quant à la raison pratique (Korsgaard 1996).
- (2) Il n'y a que des raisons pratiques : les raisons épistémiques se réduisent aux raisons pratiques (pragmatisme).

<sup>3</sup> J'ai examiné ce problème dans Engel 2007

<sup>4</sup> Principaux, car on peut aussi admettre qu'il y a des raisons dans le domaine du sentiment et des émotions, et dans le domaine esthétique autant que dans le domaine de l'action et de la connaissance (Skorupski 2011)

(3) Il y a des raisons pratiques et des raisons théoriques, qui n'ont que peu de choses en commun.

(4) Il y a des raisons pratiques et des raisons théoriques, qui ont néanmoins une structure commune.

La position que je voudrais défendre ici est (3). Elle consiste à accentuer les asymétries et l'absence d'unité des raisons épistémiques et des raisons pratiques. L'argument principal que je voudrais avancer est que les raisons d'un domaine ne peuvent pas s'appliquer à l'autre domaine. Quand elles semblent le faire, on fait appel au « mauvais type de raison ».

## ***2. Bon et mauvais types de raisons***

Les asymétries entre domaine pratique et domaine théorique suggèrent que les raisons dans chaque domaine sont de type fondamentalement différent. Mais d'où viennent ces différences ? Viennent-elles de la nature des attitudes qui gouvernent l'usage de la raison dans chaque domaine ? Ou bien viennent-elles du type de but visé dans chaque domaine, et des valeurs respectives ou des normes – le bien et la vérité – qui orientent chaque domaine ? Selon les conceptions téléologiques ou axiologiques, les valeurs ou les buts ultimes qui déterminent le domaine pratique et le domaine théorique sont le bien et le vrai, et l'évaluation de nos raisons de croire et de nos raisons d'agir est relative à ces valeurs. Selon les conceptions normatives ou déontiques, nos raisons sont déterminées par les normes qui règlent chaque domaine et dictent certains impératifs : normes de l'action dans un cas, normes de la croyance dans l'autre. Chacune des conceptions soulève des problèmes bien connus. La conception *axiologique* est ontologiquement coûteuse si elle implique l'existence de valeurs réelles dont la relation à nos motivations est difficile à expliquer. La conception *déontique* est difficile à articuler si elle suppose l'existence de devoirs, d'obligations et d'interdictions difficiles à mettre en œuvre. C'est pourquoi la réponse, longtemps oubliée, de Brentano (18) a retrouvé récemment un regain d'intérêt. Celle-ci consiste à soutenir que notre sensibilité aux valeurs passe par la possibilité ou non de formuler des jugements corrects dans chaque domaine, un jugement correct étant celui dans lequel les attitudes s'adaptent à leur objet : le vrai ou le bien. Une attitude de croire est adaptée ou correcte si elle est vraie

et rationnellement fondée, et une intention ou un désir sont corrects s'ils sont conformes à ce qui est désirable. Le poids normatif selon cette conception passe des valeurs aux raisons : une attitude est *correcte* si elle est basée sur les *bonnes raisons*. C'est une vieille idée stoïcienne : certaines choses sont convenables (*kathèkon*) à dire ou à faire. Les défenseurs de cette conception « relais » de la valeur soutiennent que le concept de *raison* est le concept normatif premier, celui auquel les autres se réduisent. Au sens le plus général, une raison est une « considération » qui compte en faveur d'une attitude, qui tient à la fois à un fait du monde et à la relation que nous avons avec ce fait. Par exemple le fait que l'immeuble soit en feu est une raison (normative) de sauter par la fenêtre. Mais le fait en lui-même ne peut motiver l'agent, s'il l'ignore. Quand il vient à prendre conscience de ce fait, la raison normative devient sa motivation pour sauter par la fenêtre.<sup>5</sup> Mais l'agent aurait pu aussi avoir toutes sortes de raisons de sauter par la fenêtre. Tout le problème est de savoir quelles sont les raisons normatives appropriées.

Mais si l'on transfère ainsi sur les raisons et les attitudes le poids normatif et axiologique, la question se pose de savoir quand une attitude est correcte. Car nous pouvons avoir d'excellentes raisons de croire ou de faire quelque chose, qui cependant ne sont pas conformes aux raisons canoniques pour l'attitude correspondante. Dans ces cas, nous ne croyons ni n'agissons pas pour le « bon type de raison ». Ainsi supposons qu'un démon très puissant vous menace de vous torturer à mort, si vous ne croyez pas que  $2 + 2 = 5$ , ou que vous risquez d'être viré si vous ne croyez pas – et que vous ne le montriez pas – que la cravate orange et vert fluo de votre patron est très jolie. Vous auriez, parce qu'on vous menace de représailles très dures, d'excellentes raisons de croire ce que le démon ou le patron vous enjoignent de croire, mais ni la proposition que le démon vous demande de croire, ni celle que le patron vous enjoint d'approuver ne sont basées sur des raisons appropriées : l'une est fautive, l'autre parfaitement inepte. Il n'est pas correct de croire que  $2 + 2 = 5$ , ni d'admirer la cravate hideuse du patron (Rabinowicz-Rasmussen, 2004). Il ne fait pas de doute qu'on puisse parvenir à croire ce que le démon ou le patron nous enjoignent de croire – la croyance n'est pas volontaire, mais des incitatifs puissants peuvent nous pousser à croire et des moyens indirects, comme la

---

<sup>5</sup> Scanlon 1998, Skorupski 2011 cf Tappolet et Ogien 2009, Engel 2015.

récompense ou la torture, peuvent nous permettre de le faire par divers biais – mais les raisons dans ces cas ne semblent pas « les bonnes ». <sup>6</sup>

Si une raison est ce qui « compte en faveur » d'une attitude, il semble qu'il ait des considérations « en faveur » de croire ce que nous enjoit de croire le démon. Mais ce ne sont pas les considérations pertinentes pour une croyance en général. Les bonnes raisons de croire sont les preuves dont nous disposons, et la capacité pour nos croyances d'être vraies et d'être des connaissances. Quand nos raisons sont dictées par nos intérêts ou par des motifs indépendants de la preuve, elles ne sont pas des raisons du bon type, mais des raisons du mauvais type. Des exemples classiques dans lesquels les raisons instrumentales ou l'utilité dominant et semblent dicter nos raisons ou nos intentions sont celui du pari de Pascal, et de la toxine de Kavka (1983). La distinction des bonnes et des mauvaises raisons n'est pas propre à la croyance. Elle s'applique à toutes les attitudes. Si le démon me demande de *désirer* boire une soucoupe de boue, ou si le patron me menace d'être viré si je n'*admire* pas sa cravate, le problème sera le même. Il en serait de même d'attitudes propositionnelles comme l'espoir, par exemple : si le démon me menace des pires tortures, si je n'espère pas que Brad Pitt se remarie avec Angelina Jolie, j'aurai autant de raisons que dans les autres cas d'espérer une telle sottise. Je ne discuterai pas ce point ici, mais cette distinction s'applique aux émotions et aux passions, comme l'amour ou la haine : on peut aimer ou haïr quelqu'un ou quelque chose, mais ce n'est pas la même chose que de vouloir l'aimer ou vouloir le haïr en vue d'un certain bénéfice. Les bonnes raisons d'aimer sont l'amour pour l'objet, pas le désir d'aimer l'objet. Le problème général du bon type de raisons est qu'il semble y avoir des raisons pour avoir une attitude qui ne sont pas appropriées à l'objet de ces attitudes.

Mais cette différence entre les bonnes et les mauvaises raisons reste intuitive. Qu'est-ce qui la fonde ? On pourrait dire que le bon type de raisons pour la croyance sont les raisons épistémiques – la preuve, la rationalité et la justification – alors que les raisons du mauvais type sont pragmatiques, ou instrumentales, mais cela n'explique rien : pourquoi nos raisons épistémiques seraient-elles les bonnes ? Parce qu'elles sont épistémiques, et que la croyance est un état épistémique ? Mais c'est tautologique. Et pourquoi la peur d'une sanction ou l'intérêt ne seraient-ils pas d'aussi bonnes raisons de croire que la

---

<sup>6</sup> Dans ce qui suit, il m'arrivera d'appeler « bonnes » ou « mauvaises » raisons non pas les raisons, plus ou moins bonnes en faveur d'une attitude ( par exemple le degré de preuves pour une croyance), mais les raisons du *bon type* ou du *mauvais type* , c'est à dire les raisons correctes pour telle attitude.



preuve et la justification ? Peut-être pourrait-on dire que les raisons épistémiques sont *intrinsèques* ou *essentiels* à la croyance, alors que les raisons pragmatiques sont *extrinsèques* ou *accidentelles*. Mais là aussi cela a une allure tautologique, car au nom de quoi peut-on dire que certaines raisons sont essentielles ou constitutives, et d'autres extrinsèques ? Une réponse plus satisfaisante de prime abord consiste à dire simplement que les raisons pragmatiques de croire ne sont tout simplement pas *des raisons* de croire mais des motifs de croire<sup>7</sup>. La menace du démon n'est pas une *raison* de croire que  $2 + 2 = 5$ , mais une incitation très forte, ou un motif. La peur que mon patron ne m'augmente pas si je ne trouve pas sa cravate jolie aussi. La distinction serait ici semblable à celle qu'on fait entre avoir une raison et avoir une excuse ou un prétexte. Une excuse peut être une bonne raison, mais même quand elle l'est, elle n'est pas le bon type de raison. L'élève peut être excusé de ne pas savoir sa leçon – il était malade –, mais la bonne raison pour savoir sa leçon est de l'apprendre. Je ne crois pas une minute que  $2 + 2 = 5$ , mais j'ai une bonne excuse pour désirer de le croire si je suis menacé. Mais cette réponse, qu'on a quelquefois appelée « scepticisme quant au problème des bonnes et mauvaises raisons » (Skorupski 2011) aussi semble une pétition de principe : pourquoi cette menace ne serait-elle pas ma raison ? Il y a apparemment quelque chose d'*ad hoc* dans la distinction, si elle est simplement posée. Il nous faut expliquer en quoi un certain type de raisons sont les bonnes, alors que les autres ne le sont pas. En fait ce problème est exactement le même que celui que soulève Hume, quand il nous dit que la raison n'est pas pratique par elle-même. C'est la question de savoir quelle est l'attitude qui est *conforme à la raison* ou qui est rationnelle, quand nous envisageons une action. Et la réponse fameuse de Hume

---

<sup>7</sup> C'est la position qu'on appelle quelquefois « scepticisme quant au problème des mauvaises raisons », Skorupski (2011, IV 4) soulève l'objection et dit que les mauvaises raisons ne sont pas des raisons : « Is this response as ad hoc? I don't think so. The distinction between epistemic, evaluative and practical reasons is independently based on what kind of act – belief, feeling or action – a given reason is a reason for. So the response is just an automatic consequence of identifying what exact reason relation we are discussing. In the case of the violin performance, the fact that the evil demon has his evil plans is a sufficient reason for me to do something – namely, bring it about that I admire the performance, if I can. In the circumstances, that would be a very good thing to bring about. Over and above that uncontroversial point, there is then the question of whether an evaluative reason relation also holds. Does the self-same fact about the evil demon stand in that distinct reason relation to me and a certain feeling of mine, namely, admiring the performance? The two relations are distinct, since their relata are distinct. And once they have been distinguished, a case needs to be made for holding that the second relation holds as well as the first. Take the case of belief. Someone may agree that there is a difference between epistemic reasons to believe and practical reasons to make yourself believe, or bring it about that you believe – but still insist that facts about the usefulness of believing that p are not just a reason to make yourself believe that p but also a reason to believe that p. That is a substantive, and contentious, proposal in normative epistemology, which it is not ad hoc to reject. There seems to be nothing self-contradictory in saying that the utility of believing something – for example, that you will survive the dangerous mission – is a reason to make yourself believe it even it is not a reason to believe it.

est qu'il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt. Autrement dit, tous nos désirs – y compris les plus frivoles, comme désirer boire une soucoupe de boue ou désirer qu'Angelina Jolie se remette en ménage avec Brad Pitt – sont également « rationnels » : la raison est l'esclave des désirs et des passions. Notre problème, du point de vue humien, reçoit une réponse extrêmement simple : *toute raison est une bonne raison*, du moment qu'elle consiste en un désir, ou est motivée par un désir. Du point de vue humien, demander en quoi une raison est bonne c'est simplement demander en quoi une raison est une raison. Mais alors la réponse est triviale ou circulaire. La réponse humienne au problème de la nature des raisons est qu'il n'y a pas de réponse à la question de savoir quand une raison est rationnelle, et quand une attitude est correcte ou non. Or cette réponse admet une exception, car si Hume – au moins dans la lecture classique de Hume – nous dit qu'on peut en droit désirer n'importe quoi, et qu'il n'y a pas de désirs rationnels alors que d'autres ne le seraient pas, il admet néanmoins que la croyance a une direction d'ajustement de l'esprit au monde et qu'une croyance est correcte si et seulement si elle est vraie, incorrecte si elle est fausse. Il donne même le nom de « raison » uniquement à la faculté cognitive de notre esprit, et c'est en ce sens qu'il dit que « la raison est l'esclave des passions » : nos croyances, en tant qu'elles sont vraies ou fausses sont au service de nos désirs.<sup>8</sup>

Une réponse au défi humien doit donc pouvoir nous dire par quel critère on distingue une bonne d'une mauvaise raison. Une distinction simple peut nous mettre sur la voie. Quand nous croyons quelque chose pour une autre raison qu'épistémique – pour une raison pragmatique, en vue d'un certain bien ou pour éviter un certain mal – notre raison n'est pas une raison *de croire* cette chose, mais une raison de *désirer croire en cette chose*. Dans le premier cas notre attitude porte sur un certain *contenu* de croyance – une proposition ou un contenu intentionnel, alors que dans le second notre attitude porte sur notre attitude, ou plus exactement sur la désirabilité de cette attitude. Piller (2001) et Parfit (2011) traduisent cette distinction en parlant d'une *raison donnée par (ou basée sur) le contenu* par opposition à une *raison donnée par (basée sur) l'attitude*. Les « mauvaises » raisons semblent toutes être du second type, alors que les « bonnes » raisons sont du premier type. Cette distinction se transpose aux autres attitudes. Si le démon me menace de torture si je ne désire pas boire une soucoupe de boue, alors ma raison de lui obéir sera mon *désir de désirer*

---

<sup>8</sup> Cf Hume, Smith 1986, Snare 1991,

boire cette soucoupe de boue, et non pas mon *désir de* boire cette soucoupe de boue. La première attitude est du premier degré, la seconde du second degré : c'est une attitude au sujet d'une attitude.

Cette différence est certainement significative. Mais nous donne-t-elle vraiment une explication de la distinction ? Ce n'est pas évident. Tout d'abord nous pouvons avoir des croyances au sujet de nos croyances, i.e des croyances du second ordre, quand nous croyons que nous croyons que P, et de même pour les désirs : nous pouvons désirer désirer que P. Cela ne les rend pas incorrectes ou susceptibles de mauvaises raisons de croire. Ensuite la distinction entre les raisons relatives au contenu et les raisons relatives aux attitudes a, elle aussi, une allure tautologique. Dire que la distinction porte sur la différence entre le contenu de l'attitude et le caractère désirable de l'attitude semble simplement redire qu'il y a une différence entre des raisons tout court et des raisons pragmatiques. Mais c'était cette différence que l'on cherchait à expliquer. Une explication plus satisfaisante de la distinction semble être que le bon type de raisons sont (pour une attitude quelconque  $\phi$ ) des raisons de  $\phi$ -ier, alors que les mauvaises raisons de  $\phi$ -ier sont des raisons de désirer *se causer à*  $\phi$ -ier, ou d'obtenir qu'il soit le cas que l'on  $\phi$ -ie. Mais c'est une réponse bizarre, car elle semble supposer que l'on puisse obtenir l'attitude par l'effet de la volonté, et, dans le cas de la croyance, justifier le volontarisme doxastique. Comme le remarque Andrew Reisner (2009), le critère du caractère *volontaire* de l'attitude n'est pas discriminant : les bonnes raisons ne sont pas nécessairement celles qui sont involontairement acquises et données par des preuves par opposition à celles qui seraient volontaires et pragmatiquement motivées, car il y a quantité de choses que l'on peut croire sans avoir de preuves et sans les avoir acquises sur la base de preuves. De même la différence entre les bonnes raisons épistémiques et les mauvaises raisons (pratiques) ne peut pas tenir à la distinction entre le caractère volontaire ou non d'une attitude car il y a des attitudes épistémiques qui sont volontaires en un sens non problématique, et dont il est raisonnable de considérer qu'elles sont des actions mentales, telles que juger, imaginer, accepter, présumer, raisonner, calculer, enquêter, etc. (Peacocke 2009).

Enfin, on pourrait proposer que la différence entre les bonnes et les mauvaises raisons tiennent à la différence entre les raisons normatives de  $\phi$ -ier et les raisons motivantes de  $\phi$ -ier. Une raison normative de croire que P est que P est étayé par des données probantes ou des preuves, qui sont nos raisons de croire que P est

vrai, alors qu'une raison motivante est la cause de l'attitude de croire. Quand le démon me menace, je n'ai pas de raison normative de croire que P, mais j'ai une raison motivante de le croire. Les bonnes raisons seraient celles qui sont capables d'être normatives, et non pas seulement motivantes. Le problème est que ce critère reproduit l'idée que les bonnes raisons de croire sont épistémiques ou associées à la preuve, alors que les mauvaises raisons sont pragmatiques. Nous n'avons toujours pas de critère décisif de la distinction.

### ***3. Bonnes raisons et bonnes questions***

Une réponse plus satisfaisante est celle que donnent des auteurs comme Nishi Shah (2003) et Pamela Hieronymi (2005), qui proposent que le critère de distinction entre les bonnes et les mauvaises raisons soit déterminé par le type de question que l'on pose au sujet d'une attitude. Le caractère distinctif d'une croyance, en tant qu'attitude, *est qu'elle est correcte si et seulement si elle est vraie*. Mais il faut être prudent ici : ce critère ne dit pas simplement qu'une croyance est vraie ou fausse, et correcte si vraie, incorrecte si fausse. Il dit que c'est une *norme* de la croyance qu'on ne doit croire que ce qui est vrai. Cette norme est étroitement associée à la *transparence* de la croyance : le meilleur moyen de savoir si l'on croit que P, dans un contexte où l'on délibère en vue de croire ou non une proposition, est de répondre à la question : « Est-ce que P ? » – et si la réponse est positive, on saura qu'on croit que P. Ce critère de transparence de la croyance permet de déterminer la différence entre croire que P *simpliciter*, et croire « que » P comme résultat d'une action qui a pour effet notre croyance que P, ou intervienne suite à un désir de faire en sorte que l'on croie que P. Quand je me demande si je crois que P, ma réponse est directe et transparente : – « P » –, alors que quand je me demande si je désire croire que P, ma réponse est nécessairement indirecte : – je dois me représenter mon attitude comme le produit de mon désir de croire que P, et comme un instrument en vue de ma croyance que P (Shah et Velleman 2005, Engel 2007, Engel 2010). Cela s'applique au problème du mauvais type de raison. Hieronymi (2005) propose qu'on analyse la notion de raison non pas comme « considération comptant en faveur » d'une attitude, mais comme une réponse à une question que l'on pose en délibérant sur la pertinence d'avoir une certaine attitude. Dans le cas de la croyance, la question de savoir si elle est vraie est

directement pertinente dans la formation de la croyance. Autrement dit si je me demande si je dois croire que P, la question : « Est-ce que P est vrai ? » est immédiatement pertinente, et la réponse : « C'est vrai », est la réponse appropriée. C'est même *la seule* réponse possible, étant donné la question. Toute autre question – comme « est-ce qu'il est utile, désirable, agréable, confortable, de croire que P ? » – est non pertinente. Les bonnes raisons, ajoute Hieronymi, sont celles qui sont *constitutives* pour la réponse à la question : « Dois-je croire ? ». Les autres sont *extrinsèques*. Nous avons déjà rencontré cette distinction, mais ici Hieronymi entend l'utiliser pour marquer un type de question. Elle ajoute que quand on évalue la réponse à la question : « dois-je croire ? », comme correcte, on s'engage par là à former l'attitude, à la défendre contre des critiques, ce qui n'est pas le cas quand on envisage l'attitude uniquement du point de vue de son utilité. Et elle tient cette formation de croyance comme la marque d'un certain type d'action, celui de l'engagement à croire.<sup>9</sup>

Mais il est difficile de ne pas voir dans la proposition de Hieronymi une autre forme de « scepticisme quant à la distinction entre bonnes et mauvaises raisons », car la distinction entre des raisons intrinsèques ou constitutives relativement à un type de question semble elle aussi circulaire, et ne rien ajouter de décisif à la distinction. Nous sommes toujours en peine de savoir en quoi une question relative à une attitude est pertinente alors que d'autres ne le sont pas. Le philosophe humien peut toujours revenir vers nous et nous dire : mais où donc est la distinction ? Il peut aussi suggérer que la distinction n'est qu'une affaire de degré, ce qui revient à ruiner la distinction même.

---

<sup>9</sup> « I suggest that we can, in general, distinguish the right kind of reason for an attitude from the wrong kind, not by appeal to whether the reason is content- or attitude-related-not, that is, by appeal to whether the reasons show the attitude good to have, or whether appreciating the reason requires some sort of reflection upon the attitude itself, or whether it appeals to a feature of the content of the attitude-but rather by considering how we form the attitude, when we do so for reasons-that is, by considering our agency over that attitude. The "right kind of reasons" (are taken to) bear on a question, the settling of which amounts to forming the attitude. The wrong kind of reasons do not bear, or are not taken to bear, on that question" (Hieronymi 2005: 449). Pour les difficultés de cette conception, cf Engel 2013

#### 4. *La dissolution pragmatiste du problème*

Schroeder (2012) propose un ensemble de critères intuitifs permettant de différencier les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques ou prudentielles.

- (a) Caractère direct : il semble plus aisé de croire sur la base de données ou de preuves que pour des raisons prudentielles ; les premières sont directes et immédiates alors que les secondes sont indirectes et médiates
- (b) Rationalité : la rationalité des raisons épistémiques ne semble pas de même sorte que la rationalité des raisons pratiques. Le fait qu'on ait une raison pratique de croire ne semble pas nous rendre plus rationnels
- (c) Correction : les raisons épistémiques semblent définir la correction d'une croyance, alors que les raisons pragmatiques semblent obliques
- (d) Phénoménologie : les raisons pragmatiques de croire s'éprouvent comme plus proches des raisons pour des attitudes conatives, comme l'intention ou l'espoir, que ne sont des raisons épistémiques.

Mais Schroeder (2012) soutient que ces critères ne sont en rien discriminants. Ils ne permettent pas, en particulier, de distinguer des attitudes relatives au contenu et des attitudes relatives aux attitudes. Schroeder soutient qu'il peut y avoir des raisons relatives aux *attitudes* qui sont néanmoins des raisons du bon type. Il le montre sur deux exemples, celui de l'intention et celui de la croyance. Ainsi quand nous considérons le choix que nous avons entre deux décisions possibles, mais pour lesquelles nous n'avons pas encore tous les éléments pour choisir laquelle effectuer – par exemple décider de faire un voyage suspendu à notre information sur le temps qu'il fera, ou la personne que nous rencontrerons – nous évaluons pragmatiquement les options, non pas en évaluant l'objet mais l'attitude, c'est-à-dire l'intention ou la décision. Nos raisons pour décider de former telle intention ou telle autre, sont de la bonne sorte – elles sont relatives au bien que nous en attendons, mais elles sont néanmoins relatives à l'attitude. De même il peut y avoir des raisons de *ne pas croire* une proposition, s'il n'y a pas assez de preuves en faveur de sa vérité. Ainsi on peut différer une décision de croire que l'on est atteint d'une maladie grave tant qu'on n'a pas les résultats tel examen médical. Dans ces cas de suspension du jugement, notre attitude est dirigée vers une attitude – le jugement – et elle est parfaitement « bonne », c'est-à-dire évaluée en fonction des preuves ou des données dont on dispose.

Schroeder va plus loin encore. Il soutient qu'en dernier ressort *toutes* les raisons sont relatives à l'attitude, et sont dirigées vers le bénéfice ou le coût d'avoir une certaine attitude, et que les raisons relatives au contenu sont en fait une sous-classe des raisons relatives aux attitudes, si nous considérons que le but de nos raisons est toujours d'obtenir l'attitude appropriée à nos buts. La délibération pratique qui passe par des désirs, des croyances et des intentions a le selon lui comme but de coordonner et de contrôler nos actions en déterminant quelles sont les décisions à prendre. Elle porte donc (par définition) sur les attitudes, et les raisons de nos intentions et décisions sont en ce toujours du bon type. De même le rôle de la croyance est de cesser l'incertitude, afin de fixer nos opinions. Le fait que nos raisonnements soient bénéfiques quand nous nous appuyons sur la vérité explique que nous considérons les preuves comme les « bonnes raisons » de croire. Mais il explique aussi que nous suspendons notre jugement quand nous n'avons pas assez de preuves, ce qui est une attitude relative non pas au contenu mais à l'attitude.

L'objection de Schroeder est peu convaincante. Il nous dit que quand nous différons une décision en l'absence de données ou suspendons une croyance en l'absence de preuves pour ou contre, nos raisons sont « attitude-given » et non pas « state-given », et qu'elles sont dirigées, dans les deux cas, vers le bénéfice que nous escomptons de la possession de l'attitude. Mais c'est faux. La distinction n'est pas entre des raisons de *ne pas* avoir d'intention ou de *ne pas* avoir de croyance, mais une distinction entre les raisons *d'avoir* une intention ou de suspendre une croyance. Or ces raisons sont parfaitement épistémiques – elles concernent les preuves ou la quantité des données dont nous disposons, ou le caractère approprié de l'intention de prendre la décision, et elles sont orientées vers l'objet de l'attitude. Suspendre son jugement est bien hésiter entre juger que P et juger que non P, mais c'est hésiter pour une raison épistémique. Même quand on suspend son jugement en attente d'autres informations, la suspension est motivée par des raisons épistémiques. Le fait qu'il puisse y avoir des raisons basées sur l'attitude de ne pas croire quelque chose n'infirme en rien la distinction entre les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques de croire. Le patient qui attend d'en savoir plus sur ses examens médicaux pour juger qu'il a une maladie suspend son jugement parce qu'il n'a pas assez de preuves, pas pour des raisons pragmatiques ou liées à l'attitude qu'il entend avoir.

Il en est de même pour d'autres attitudes doxastiques qui ont une composante pragmatique (Cohen 1992, Engel 1998) : quand on accepte une proposition, quand on fait une hypothèse, ou prend une thèse pour acquise. Accepter est bien une décision ou un acte, effectué en vue d'un but (cognitif ou non), mais pris pour une raison épistémique. Suspendre son jugement n'est pas l'absence d'une attitude – croire ou juger – c'est une attitude positive (Friedman 2011), que l'on prend d'abord pour des raisons épistémiques, et en vue d'avoir une attitude épistémique ultérieure. En adoptant la conception pragmatiste de l'enquête comme fixation de la croyance, Schroeder pense montrer que l'enquête est toujours orientée par des raisons « attitude-given » ; mais il se trompe : c'est bien la vérité qui est visée par l'enquête, et le pragmatiste, sauf s'il entendait assimiler vérité et utilité, ce qui conduit à des absurdités bien connues, doit forcément reconnaître que les bonnes raisons de croire restent épistémiques. Le fait que l'enquête implique qu'il y ait des décisions cognitives intermédiaires dans nos raisonnements qui portent sur l'utilité de nos attitudes n'entraîne en rien que ces décisions ne soient pas prises pour des raisons épistémiques, qui restent les seules bonnes raisons de croire.

### ***5. La transmission des raisons et l'analyse en termes d'attitudes appropriées***

Nous n'avons toujours pas trouvé d'explication satisfaisante et non circulaire de la distinction entre les bonnes et les mauvaises raisons. Ce qui fait qu'une raison est du bon type pour une attitude  $\phi$  est le fait qu'elle est la raison *correcte* pour cette attitude. Mais toutes nos tentatives pour essayer de dire en quoi tel type de raison est correct par opposition à un autre, ont échoué. La distinction qui reste la plus pertinente est celle qui oppose nos raisons de  $\phi$ -ier (croire, désirer, admirer, avoir une intention) relativement à un contenu et nos raisons d'avoir l'attitude de  $\phi$ -ier. Cela signifie qu'une attitude est essentiellement et constitutivement, pour reprendre le terme de Hieronymi, « correcte », quand elle porte sur un contenu et qu'elle n'est pas correcte quand elle porte sur l'utilité d'avoir une attitude. Mais en réalité ce n'est pas tant le fait de considérer le but ou l'utilité de l'attitude qui rend la raison incorrecte : c'est le fait que l'on parvienne à l'attitude en se causant soi-même à l'avoir. Comparez avec les émotions ou le rire : pleurer ou rire vraiment ce n'est pas « se » causer soi-même



à pleurer (en épluchant des oignons) ou à rire (en demandant à quelqu'un de vous chatouiller).<sup>10</sup> Se causer soi-même à  $\phi$ -ier implique par définition l'existence d'un intermédiaire causal, que l'agent connaît, et dont il sait qu'il aura l'effet désiré. Mais la chaîne causale qui va de l'intention à l'action doit être « la bonne » ou celle qui n'est pas « déviante » : la raison d'agir doit être celle pour laquelle on a effectivement agi (Chisholm 1966, Davidson 1967). Le problème se pose aussi pour les croyances : si l'inspecteur Clouzeau ne suspecte pas le colonel Moutarde du meurtre quand il apprend à ce dernier qu'il a trouvé son mouchoir dans le panier à linge de la victime parce qu'il pense ce fait sans importance, mais que le colonel, soudain pris de panique en l'apprenant, avoue le crime, Clouzeau aura une raison de croire qu'il est coupable, mais ce ne sera pas la bonne raison, car c'est un pur accident que Moutarde ait avoué (Wedgwood 2006). La même remarque vaut quand on examine la notion d'inférence d'une croyance à une autre. Si l'on me dit qu'il a plu la nuit dernière et que j'en conclus, par *modus ponens*, que les rues sont mouillées en vertu de ma croyance que s'il a plu, les rues sont mouillées, ma conclusion est basée sur une raison, et en ce sens est causée par mes prémisses, mais elle n'est pas basée causalement sur elles, car si c'était le cas une cause quelconque – par exemple un coup sur mon crâne – aurait pu aussi bien provoquer la même croyance.<sup>11</sup> Ce qui ressort de ces exemples est que la transmission des raisons ne peut pas être de l'espèce causale, mais normative. Si R est une raison pour  $\phi$ -ier que P, elle est une cause, mais pas au sens strictement causal.<sup>12</sup>

Nous pouvons étendre cette idée à la formulation d'un critère plus précis de distinction entre le bon et le mauvais type de raison (Way, 2012). On notera d'abord que les raisons instrumentales d'agir se transmettent au sens suivant :

S'il y a une raison de  $\phi$ -ier, alors le fait que  $\psi$ -ier facilite  $\phi$ -ier est une raison de  $\psi$ -ier

Par exemple si on a une raison d'aller à Rome, alors le fait qu'aller à Rome en avion facilite notre voyage à Rome est une raison de prendre l'avion. Cette trame s'adapte de toute évidence aux raisons du mauvais type : si j'ai une raison de croire que P parce que P m'est bénéfique, et si le fait de faire X facilite ma croyance que P, alors j'ai une raison de faire X. La question est de savoir si cette

---

<sup>10</sup> cf Ferraris 2013

<sup>11</sup> Aristote parle bien des prémisses (*aitia*) qui causent la conclusion mais il s'agit d'une cause formelle, non efficiente.

<sup>12</sup> Toute la discussion autour de la théorie causale des raisons de Davidson tourne autour de ce point

trame instrumentale s'adapte aux raisons du bon type pour la croyance. Autrement dit est-ce que le schéma suivant est correct ?

S'il y a une raison du bon type de  $\phi$ -ier, alors le fait que  $\psi$ -ier facilite  $\phi$ -ier est une raison du bon type de  $\psi$ -ier

Non. Le schéma ne s'applique pas de la même manière aux mauvaises raisons. Par exemple supposons que Clouzeau ait la preuve (raison du bon type) que Moutarde est coupable, mais ne croie cela que s'il est disposé à croire que Moutarde est un salaud (mauvais type). Cette croyance facilite sa croyance que Moutarde est coupable, mais n'a aucune relation probatoire avec cette croyance, et elle est donc du mauvais type. Ou encore le fait que si un démon vous menace de vous torturer si vous ne désirez pas boire une soucoupe de boue (mauvaise raison), et si aller au jardin facilite votre accès à une soucoupe de boue est une raison pour désirer aller au jardin, ce n'est pas une raison du *mauvais type* pour le désir de la soucoupe. Jonathan Way soutient que cette asymétrie dans la transmission des raisons du bon et du mauvais type explique la différence<sup>13</sup>. Mais il n'est pas sûr que cela ne revienne pas aux distinctions précédentes, entre  $\phi$ -ier que P et désirer se causer à  $\phi$ -ier : dans le second cas, la raison de  $\phi$ -ier ne se transmet pas au désir de se causer à  $\phi$ -ier, parce que l'attitude est l'objet et non pas le contenu. Nous en restons au « scepticisme » quant à la distinction entre raisons du bon et du mauvais type.

Ce scepticisme me semble parfaitement justifié : les mauvaises raisons ne sont pas des raisons du tout, pas plus que les soldats de plomb ne sont des soldats. Mais il faut le fonder.

## 6. Une analyse normative des attitudes

Le scepticisme quant au problème des bonnes raisons est étroitement celui de savoir s'il est possible de donner une analyse satisfaisante de la notion de valeur en termes des attitudes de valorisation et des raisons que nous pouvons avoir d'adopter une attitude – cognitive, pratique, émotionnelle – vis-à-vis d'un objet,

---

<sup>13</sup> McHugh et Way 2016 prolongent cette analyse par une analyse du raisonnement : une bonne raison procède d'un raisonnement correct, et un raisonnement correct ne peut partir d'une étape causale. Cela ressemble à l'analyse de Hieronymi 2005 sur le bon type de question. Mais cela soulève aussi la question de savoir quand on a affaire au bon type de raisonnement.

autrement dit de formuler un jugement à cet effet. Il fait pièce avec les analyses néo-brentaniennes de la valeur en termes de raisons. Les difficultés soulevées par les humiens reposent sur un scepticisme généralisé quant à la notion de raison pratique. La réponse à ce scepticisme ne peut pas reposer sur l'affirmation d'une conception platonicienne de la valeur. Elle doit reposer sur une justification de la notion de bonne raison pour une attitude, associée à des faits primitifs sur la nature de cette attitude. Il est difficile d'envisager une telle justification indépendamment des critères qui permettent de distinguer une attitude d'une autre. S'il n'y a pas de tels critères, l'argument pragmatiste aura de la force. Le point que cherche à avancer le pragmatiste est qu'il n'y a pas d'autres critères de distinction entre attitudes que des critères factuels et naturels, quant à leur profil causal, et qu'il n'y a pas d'autre critère de la valeur que l'utilité de cette attitude<sup>14</sup>. Il est également important de constater que l'objection du mauvais type de raison vise essentiellement à soutenir qu'un agent peut avoir de bonnes raisons d'adopter une attitude, basées sur l'utilité de l'attitude, autrement dit sur le fait qu'il peut être bon pour l'agent de l'avoir (bon de se prémunir contre le démon en désirant la soucoupe de boue, bon de croire que la cravate du patron est jolie). Cela revient à refuser l'analyse néo-brentanienne de la valeur en termes d'attitude correcte, puisque c'est le bien qui détermine les raisons et non pas le jugement fondé sur l'attitude. La solution du problème du bon type de raison en termes d'une notion autonome de *bonne raison* revient simplement à réintroduire la notion de bien que l'analyse néo-brentanienne en termes d'attitude appropriée entendait écarter de l'analyse de la valeur. Si nous parvenons à déterminer ce qui rend l'attitude correcte nous aurons justifié l'analyse en termes de raisons. Or on peut le faire, sur le cas de la croyance, le seul que je considérerai ici.

L'analyse de la croyance en termes d'attitude correcte est parfaitement formulée par A. Philipps-Griffiths (1963) : « La connexion entre croyance et vérité est que la croyance est appropriée à la vérité ; elle est correcte seulement quand elle porte sur ce qui est vrai, et intelligible seulement à propos de ce que qui pourrait être vrai ». La possibilité d'un autre type de raison de croire que celle la vérité de la preuve, est en ce sens exclue. Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas vouloir croire, et y réussir parfois, pour d'autres raisons qu'épistémiques, mais qu'on ne peut pas, constitutivement mettre en compétition ces raisons avec d'autres. Cela n'exclut pas, comme on l'a vu, qu'il

---

<sup>14</sup> Voir par exemple Papineau 2006

n'y ait pas des cas dans lesquels on puisse faire de telles évaluations, pour évaluer le but de la croyance en comparaison avec d'autres buts pratiques, en différant une décision, comme quand on a le choix, dans un jeu télévisé où il faut répondre très rapidement pour avoir une chance de gagner, entre décider de deviner rapidement la réponse une question plutôt que de chercher à y répondre en réfléchissant, ou comme on l'a vu, différer une décision en attendant d'avoir plus d'informations. Mais ce ne sont pas des cas où l'on a le choix entre le but de la croyance – la vérité – et un autre but. Une fois que l'on s'est déterminé à répondre à la question « Que dois-je croire ? », le seul objectif que l'on puisse considérer est la vérité. La norme de vérité pour la croyance ne requiert pas que nous formions ou non une croyance. Elle requiert seulement qu'une fois que nous délibérons sur la vérité d'une croyance, la réponse attendue est qu'elle soit vraie. Elle ne concerne pas la décision antérieure de croire, d'accepter, de deviner ou de différer notre réponse. Mais une fois que nous sommes en position de délibération sur ce qu'il nous faut croire, aucune autre norme n'est en place. On peut très bien admettre également, comme Descartes et Sosa (2015) que le jugement soit sous le contrôle de la volonté et soit, en ce sens, une forme d'action. Mais le modèle cartésien n'implique à aucun moment que l'on puisse juger pour d'autres raisons que l'évidence et la vérité. Il n'y a en ce sens aucune opposition entre la conception néo-brentanienne et la conception cartésienne ou néo-cartésienne. En revanche, il y en a une quand Sosa suppose que le jugement est une action dont le but est la vérité, et qui est un instrument en vue de ce but. C'est cette conception téléologique du jugement et de la croyance qui induit des problèmes comme celui du mauvais type de raison, car si l'on conçoit la relation entre la croyance et la vérité comme une relation de moyen en vue d'une fin, la question se pose immédiatement de savoir si la croyance ne peut pas être un moyen en vue d'une autre fin qu'épistémique : il devient possible de juger pour des raisons qui ne sont pas réellement les raisons appropriées, quand notre but change.<sup>15</sup>

Selon la conception néo-brentanienne, la nature de la valeur dépend de la correction des attitudes et la correction des attitudes dépend de la nature des raisons que nous avons pour ces attitudes et de leur adéquation à leur objet. Cette conception implique que les raisons soient les termes inanalysables et premiers à partir desquels d'analysent toutes les notions normatives. C'est pourquoi le programme associé est appelé tantôt « la conception relais » (*buck*

---

<sup>15</sup> Ainsi Sosa 2015 doit il distinguer, dans son analyse du jugement, le fait de juger pour des raisons qui sont «distinctivement appropriées » et d'autre sortes de raisons qui ne sont pas « réellement » des raisons.

*passing*), ou le programme de la priorité des raisons » (« *reasons first* »). Le problème du mauvais type de raison n'est un problème dans ce programme que si l'on suppose que la notion de raison doit encore être analysée. L'objection est écartée si l'on admet que les mauvaises raisons ne sont pas des raisons du tout. Je suis fondamentalement d'accord avec Skorupski sur ce point. Mais je soutiendrai une thèse supplémentaire : les raisons pour une attitude sont fondées dans les conditions de correction d'attitude. Dans le cas de la croyance, la condition de correction est simplement qu'une croyance est correcte si elle est vraie, qui est la norme de la croyance. Cette norme est primitive.<sup>16</sup> Elle fonde toutes les normes épistémiques et toutes les notions normatives associées : celle de raison, celle de raisonnement, celle de rationalité et celle de valeur épistémique. Avoir une bonne raison de croire c'est avoir une raison de se conformer à la condition de correction pour la croyance. Reasonner correctement dans le domaine théorique, c'est raisonner en se conformant à cette condition de correction. Etre rationnel c'est se conformer à cette condition, tout comme être sensible à la valeur épistémique. C'est la correction de l'attitude qui donne la norme constitutive de chaque type de jugement associé et de chaque raison d'agir : dans le domaine pratique le désir et l'intention, dans le domaine esthétique le jugement de goût, et ainsi de suite pour diverses émotions et sentiments, tels que le regret, la joie ou la tristesse<sup>17</sup>.

On pourrait ici objecter que prendre la notion de correction comme primitive ne résout pas le problème du mauvais type de raisons, puisque l'on pourrait imaginer que l'on ait certaines attitudes non conformes à ces conditions. De même que l'on peut, avec quelque effort, se mettre à pleurer à des choses drôles, aimer des choses détestables, à avoir peur de choses parfaitement inoffensives, ou nous mettre en colère devant des objets parfaitement indifférents. Ne pourrait-on imaginer que ce soit le cas pour les croyances ? Un individu ne pourrait-il pas croire seulement les propositions qu'il rencontre dans sa vie pour la trente-septième fois et pas les autres. N'est-ce pas le cas, par exemple et pour s'en tenir aux seules croyances, dans les cas où nous croyons en prenant nos désirs pour des réalités ou en nous dupant nous-mêmes, et dans le cas de toutes

---

<sup>16</sup> Je l'ai défendue précédemment dans Engel 2007, 2013 a, 2013b notamment

<sup>17</sup> C'est pourquoi il me semble que le programme « *fittingness first* » de Way et McHugh (2015, 2016) est le bon, mais seulement dans la mesure où il explique des notions comme celle de raisonnement à partir de la notion d'attitude appropriée et non pas inversement. D'autres éléments entrent en jeu dans l'analyse brentanienne classique, comme le fait que l'agent doit avoir conscience de l'appropriation de l'objet à l'attitude dans son jugement et qu'il doit avoir un caractère d'évidence (*Evidenz*), mais je ne les discute pas ici.

les croyances qui sont gouvernées par des émotions, telles que les phobies, les espoirs irrationnels ou les croyances délirantes ? Quelqu'un ne pourrait-il pas croire juste en fonction, par exemple, de son humeur ? Pourquoi ces formes doxastiques pathologiques, qui ne sont pas guidées par la vérité, seraient-elles basées sur de mauvaises raisons ou sur une absence de raison ? <sup>18</sup> Mais tout le problème ici serait de savoir si ces attitudes doxastiques sont bien des *croyances*. La question n'est pas que ce soient des attitudes qui *quelquefois* ne se conforment pas à la vérité, mais qui *toujours* remplissent cette condition. Une autre question serait : des individus qui auraient ces attitudes, seraient ils en mesure simplement de survivre ? Supposons que je croie tout ce qu'on me dit, ou ce qui s'adapte à mon humeur du moment. Pourrais-je longtemps éviter les conséquences indésirables de ma propension psychologique ? Pourrais-je par exemple conduire une auto en sécurité, maintenir mon compte en banque ? L'objecteur répondra ici que c'est une affaire contingente que nous soyons ainsi et qu'une humanité qui aurait évolué autrement aurait d'autres attitudes avec d'autres profils. Selon la conception avancée ici ces attitudes sont simplement impossibles. Je ne chercherai pas à le montrer ici, mais voici une suggestion, empruntée à J.N. Findlay (1954), qui est aussi dans l'esprit de la notion de « judgment sensitive » : une attitude proposée par Scanlon (1998). Nos attitudes, telles que les croyances, les désirs, les souhaits, les regrets, mais aussi un certain nombre de nos émotions, sont associées à certaines présuppositions concernant les jugements et les politiques qu'elles appellent. Ces présuppositions sont contingentes et propres à notre nature. Elles peuvent changer, et varier selon les individus, qui peuvent avoir des attitudes parfaitement lunatiques ou irrationnelles : certains peuvent venir à désirer boire des soucoupes, admirer des cravates moches, avoir peur d'insectes minuscules et inoffensifs, croire des choses idiotes. Mais le fait qu'il existe des objets inappropriés à nos attitudes, et des raisons loufoques, ne montre en rien que les présuppositions générales de chaque attitude ne convergent pas. Nous pouvons concevoir le profil idéal que peut avoir telle ou telle attitude, et considérer que sa nature est conforme à ce profil. Dans le cas de la croyance, la norme est celle de vérité. Des sujets peuvent s'en écarter. Mais elle dicte ce qu'un sujet idéal devrait croire, et la manière dont il devrait concevoir sa croyance. Cette conception n'est pas très loin de l'idée smithienne de l'observateur idéal et impersonnel. Elle traite la

---

<sup>18</sup> Le problème ressemble à bien des égards à celui que Shah (2003) appelle « the teleologist dilemma » de rendre compte des croyances qui ne sont pas régulées par la vérité. Dans (2013), David Papineau imagine des êtres qui auraient des « schmeliefs » et non des beliefs, au sens où ils ne suivraient pas la norme de vérité.

norme de la croyance comme un idéal de la croyance. Selon cette conception, il ne peut pas y avoir de bonnes et de mauvaises raisons de croire. Les raisons sont nécessairement celles qui se conforment à l'idéal.<sup>19</sup>

### *Conclusion*

Rien de ceci ne montre que la raison théorique est essentiellement distincte de la raison pratique, ni qu'il y aurait, comme le supposait Kant, une seule et même raison qui serait à l'œuvre dans le domaine gouverné par la faculté de connaître et le domaine gouverné par la faculté de désirer. Mais cela montre que la vieille idée kantienne selon laquelle il y a, pour chaque faculté de l'esprit – faculté de connaître, faculté de désirer, faculté de juger – un usage propre, qui détermine les raisons appropriées à cet usage, n'est pas obsolète. Cet usage propre est ce que j'ai appelé ici des *conditions de correction*, et ce que Kant appelle l'usage supérieur de chaque faculté, qui peut être tenu comme l'idéal auquel chaque attitude est conforme.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> C'est la position que j'esquisse dans Engel 2013

<sup>20</sup> J'ai donné différentes versions de cet article en 2003 à Bucarest, 2005 à Grenoble et en 2012 à Genève, en 2013 à San Salvador de Bahia, et en 2016 à Gordes. Je remercie Radu Bogdan et Mircea Dumitru, Stelios Virvidakis et Jean Yves Goffi, Davide Fassio, Joao Carlo Salles, Peter Railton, et surtout Jean-Maurice Monnoyer et John Skorupski pour leurs invitations, leurs encouragements et leurs remarques.

## REFERENCES

- Anscombe, E. 1958, *Intention*, Oxford, Blackwell
- Brentano, F 1889 *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis* Duncker Und Humblot  
Tr. Fr Paris, Gallimard , *L'origine de la connaissance morale*
- Engel, P 2005 "Truth Truth and the aim of belief, in *Laws and Models in Science*, ed D.  
Gillies, London : King's College, 77–97  
2007 Belief and normativity, *Disputatio*, II(23), 179–203  
2010 "Self-Ascriptions of Belief and Transparency" *Review of Philosophy and Psychology* 1 (4), pp.593-610  
2013, Doxastic Correctness, *Aristotelian Society Supplementary Vo*, 87(1), 199–216,  
2013 a Belief and the right kind of reason, *Teorema*  
2013 b "In defense of normativism about the aim of belief, in Chan ,T, ed.  
*The Aim of Belief*  
2013 c Sosa on the normativity of belief, *Philosophical Studies*, 166(3), 617–624,  
2013 d Is epistemic agency possible ?, *Philosophical Issues*, 23(1), 158–178,
- Fantl J. and Mc Grath, M. 2012 *Knowledge in an uncertain world* ,Oxford: Oxford University Press
- Ferraris, M. 2013 "Pleurer et rire pour de vrai", in *Philosophiques*, Littérature et Connaissance, ed. P.Engel
- Findlay , J. N 1954 "The Justification of Attitudes" *Mind*, LXIII (250): 145-161
- Hieronymi, P. 2005 «The Wrong kind of Reason» *Journal of Philosophy*
- Kavka, G. "The Toxin Puzzle." *Analysis* 43 (1983): 33-36
- Olson, J. 2004 "Buck-Passing and the Wrong Kind of Reasons," *The Philosophical Quarterly*, IV2, 15 (2004): 295-300;
- McHugh, C., and Way, J. (2016 b). Fittingness First. *Ethics* 126, 575 - 606.
- McHugh, C., and Way, J. 2016 What is Good Reasoning? *Philosophy and Phenomenological Research*
- Papineau 2006 "Normativity and Judgment" , Proceedings of the Aristotelian Society  
2013 There are no norms for Belief, in Chan, T. *The Aim of Belief*, Oxford: Oxford University Press
- Parfit D. *On What matters* , vol I & II,Oxford : Oxford University Press



- Phillips-Giffiths, A.P. 1963, "What is Belief?" , in Philipps-Griffiths *Knowledge and Belief*,  
Oxford, Oxford University Press
- .Rabinowicz, W., & Rønnow-Rasmussen, T. 2004. "The strike of the demon: On fitting pro- attitudes and value". *Ethics*, 114,
- Reisner, A 2009 The possibility of pragmatic reasons for belief and the wrong kind of reasons  
problem , *Philosophical Studies* 145: 257
- Rott, H. 2001, *Change, Choice and Inference: A Study of Belief Revision and Nonmonotonic Reasoning* Oxford University Press
- Scanlon, T. 1998, *What we owe to each other*, Harvard, Harvard University Press
- Schroeder M 2012 "The ubiquity of state given reasons", *Ethics Vol. 122, No. 3* pp. 457-488
- Shah, N. 2003" How Truth Governs Belief" *Philosophical Review* 112 (4):447-482 (2003) Sosa, E. 2015 *Judgment and Agency* , Oxford: Oxford University Press
- Skorupski , J. 2011 *The Domain of Reasons* , Oxford: Oxford University Press
- Smith, M. 1986 *The moral problem*, Oxford: Blackwell
- Snare, F. 1991 *Morals, Motivation and convention* , Cambridge : Cambridge University Press
- Stanley , J. *Knowledge and Human interests* , Oxford: Oxford University Press
- Steglish Petersen A,2006 "No Norm needed: on the aim of belief *The Philosophical Quarterly*
- Way , J . 2012 Transmission and the wrong kind of reason, *Ethics* Vol. 122, No. 3,. 489-515
- Williamson, T. 2000, *Knowledge and its limits* , Oxford: Oxford University Press