



HAL
open science

Peut-il y avoir des raisons d'état ?

Pascal Engel

► **To cite this version:**

Pascal Engel. Peut-il y avoir des raisons d'état ?. Revue de Métaphysique et de Morale, 2019, Derek Parfit, N°102 (2), pp.65-79. 10.3917/rmm.192.0065 . hal-03923851

HAL Id: hal-03923851

<https://hal.science/hal-03923851>

Submitted on 5 Jan 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Peut-il y avoir des raisons d'état?

Pascal Engel

EHESS, Paris

À paraître, *Revue de métaphysique et de morale*, 2019

1. Introduction

Dans le premier appendice de *On What Matters* (Parfit 2011 : 420-432), Derek Parfit reprend un problème très discuté en psychologie morale contemporaine, celui du « bon type de raison ». Ce problème est crucial pour un théoricien qui, comme lui, entend défendre un « fondamentalisme des raisons », la thèse selon laquelle le concept normatif fondamental n'est ni axiologique ni déontique mais repose sur les raisons. Mais ce concept est lui-même ambigu, car les raisons semblent être autant des raisons objectives (des faits) que des attitudes (des croyances et des désirs). Parfit traduit cette distinction en celle entre des raisons basées sur les objets des désirs et croyances des agents (*object-given*) et des raisons basées sur les états (ou attitudes), les raisons que l'on a d'avoir tel désir ou telle croyance (*state-given*). Appelons, non sans quelque incongruité, les premières des raisons *d'objet*, et les secondes des *raisons d'état*.¹ Parfit est un objectiviste quant aux raisons, et cette thèse est essentielle à sa méta-éthique. Elle ne l'oppose pas seulement aux humiens pour lesquels toutes nos raisons doivent être basées sur des désirs, mais aussi aux contractualistes comme Rawls qui soutiennent « qu'il est impossible d'aller au-delà de la rationalité délibérative », c'est à-dire au-delà de raisons fondées sur nos attitudes rationnelles idéales (Parfit 2011 : 104). Mais cette position se heurte au problème de savoir si seules les raisons fondées sur les objets sont de bonnes raisons, et s'il ne peut pas y avoir des raisons fondées sur les attitudes. Ici je traite de la manière dont Parfit la discute, et défends une version d'objectivisme proche de la sienne.²

2. *Nihil appetimus nisi sub ratione boni*

Le problème du « bon type de raison » est un descendant des problèmes posés par la formule scholastique *Nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamus nisi sub ratione mali*.³ Selon la lecture « objective » de la formule, c'est le bien ou le mal qui guident et orientent nos désirs, autrement dit c'est l'évaluation qui détermine la motivation. C'est le bien ou le mal objectifs qui déterminent le contenu de nos attitudes, qui sont intrinsèquement dirigées vers ce mal ou ce bien (par définition ce que nous désirons est bien et ce que nous ne désirons pas est mal). Il est alors difficile de comprendre comment nous pouvons désirer quelque chose qui soit mauvais, ou que nous jugeons mauvais, comme dans les cas d'*akrasia*, d'*acédie* ou de perversité connus des lecteurs de la *Divine comédie*. Selon la lecture « subjective » de la formule scholastique, c'est au contraire l'attitude, ou l'état

¹ L'expression n'est pas aussi inappropriée qu'il le semble, car après tout la Raison d'Etat est bien quelque chose comme un mauvais type de raison, tout comme la raison du plus fort.

² Je renvoie à mes discussions antérieures de ces questions : Engel 2013, 2015, 2015 a, à paraître .

³ Citée par Kant K.p.V., A.K. V, 59, P.II, 679

motivational, c'est-à-dire le désir lui-même qui détermine le caractère bon ou mauvais de ce qui est désiré. En fait la formule scholastique devient tautologique : ce qui est désiré est *eo ipso* bon parce qu'il est désiré. Si nous venons à l'évaluer comme bon ou mauvais, c'est indépendamment des désirs et motivations. En d'autres termes, il n'y a pas de critère extérieur de l'adaptation des objets de nos désirs à notre motivation. La conséquence de cette idée est qu'il n'est pas possible de critiquer nos désirs : ils sont par définition bons, du moment qu'ils sont nos désirs. Les seules erreurs que nous puissions faire dans nos actions tiennent à nos croyances (nous nous trompons sur les faits ou sommes incohérents), pas à nos désirs, qui seuls peuvent nous motiver : nos croyances (ce que Hume appelle la « raison ») ne peuvent pas par elles-mêmes nous motiver. C'est ce que l'on appelle souvent « la théorie humienne de la motivation »⁴.

L'opposition entre la conception objective et la conception subjective de la relation entre le désir et les valeurs se reproduit quand on formule la motivation en termes des raisons qu'ont les agents. Cette formulation est devenue classique dans la tradition humienne, qui considère les raisons d'agir comme des causes de nos actions (Davidson 1963). Mais on objecte à cette conception des raisons qu'en traitant les raisons comme des états psychologiques (des désirs et des croyances) elle ne rend pas compte de l'objectivité des raisons et des valeurs. Nous pouvons bien être mus par des croyances sur ce que nous devons faire, ou ce qu'il est bon de faire, sans pour autant avoir les désirs correspondants (Nagel 1970). La théorie humienne semble muette quand il s'agit de prendre en compte le caractère normatif des raisons. Pour reprendre un exemple célèbre de Williams (1979), supposons que je désire boire du gin-tonic et croie que le verre devant moi est un verre de gin, mais qu'à mon insu il s'agisse d'un verre d'essence. J'ai certainement une raison, au sens causal et motivant, de mettre du tonic dans ce verre et de la boire. Mais je n'ai aucune raison, au sens normatif, de le boire, car cela m'intoxiquerait gravement. Cette objection est fondamentalement celle du cognitivisme méta-éthique. Mais si elle revient à poser des valeurs et des normes réels et externes aux agents, elle se heurte, outre aux difficultés ontologiques classiques, au problème de savoir comment des faits normatifs, indépendants de nos désirs, peuvent nous motiver. Une position qui semble éviter à la fois les écueils de la conception humienne et ceux de la conception cognitiviste est celle, inspirée de la conception de la valeur de Brentano (1889), selon laquelle quelque chose X a une valeur si et seulement si l'agent a l'*attitude adaptée ou correcte* vis-à-vis de X. La conception dite « relais » (*buck-passing*) de la normativité repose sur la même idée : quelque chose a de la valeur si l'agent a des raisons fondées d'avoir des attitudes positives vis à vis de cette chose et d'agir à son égard 'une certaine façon. (Scanlon 1998: 96).⁵ Selon cette conception, la valeur (mais également tous les concepts normatifs, comme ceux de devoir ou de permission) se réduit à la possession de raisons. La valeur en ce sens n'est ni subjective au sens non cognitiviste ni objective au sens cognitiviste: elle est dépendante de nos raisons, mais celles-ci sont objectives.

⁴ Pour des présentations contemporaines du problème de l'apparence du bien (*guise of the good*), voir Velleman 2001 Tenenbaum 2007. Sur la théorie humienne de la motivation, voir Smith 1986, Engel 1996, 2015a, Le Jallé 2011.

⁵ Sur cette conception voir Ogien et Tappolet 2008. Ses principaux défenseurs sont notamment, outre Scanlon 1998, Mulligan 1998, Skorupski 2010, D'Arms et Jacobson 2000 .

Tout le problème est de savoir ce qui fait qu'une raison est du bon type ou pas. D'où vient la différence ? Vient-elle de la nature des états ou des attitudes qui gouvernent l'usage de la raison dans chaque domaine ? Les croyances et nos attitudes cognitives, selon la fameuse distinction popularisée par Anscombe (1958) visent la vérité et ont une direction d'ajustement « de l'esprit au monde », alors que nos désirs et nos attitudes conatives, visent la satisfaction et ont une direction d'ajustement « du monde à l'esprit ». Ou bien faut-il dire que la différence entre bonnes et mauvaises raisons vient du type de but visé dans chaque domaine, et des valeurs respectives ou des normes – le bien et la vérité – qui orientent chaque domaine ? Si l'on adopte la conception néo-brentanienne ou relais, 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. Au sens le plus général, une raison est une « considération » qui compte en faveur (*favours*) 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. Mais l'agent aurait pu aussi avoir toutes sortes de raisons de sauter par la fenêtre (par exemple il aurait pu parier une grosse somme qu'il en était capable). Tout le problème est de savoir quelles sont les raisons normatives appropriées.

Mais cette conception se heurte à une objection (Rabinowicz et Rasmussen 2004, Olson 2004) : comment rendre compte des cas dans lesquels nous semblons avoir de bonnes raisons de faire quelque chose, bien que ces raisons ne correspondent pas à l'attitude appropriée que l'on devrait avoir vis à vis de cette chose ? L'exemple canonique est le suivant. 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 risquiez d'être viré si vous ne croyez pas que la cravate orange et vert fluo de votre patron est très jolie. Vous auriez, parce qu'on vous menace de torture, 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 $2+2 = 5$ parce que c'est faux ni d'admirer la cravate hideuse du patron parce qu'il n'y a aucune raison d'admirer quelque chose d'hideux. 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 incitations puissantes peuvent nous pousser à croire et des moyens indirects, comme la récompense ou la torture, peuvent nous permettre de le faire par divers biais – mais les raisons dans ces cas ne semblent pas « les bonnes ». Ce n'est pas simplement qu'elles ne soient pas bonnes, au sens d'utiles, mais pas *les bonnes* au sens où elles ne sont pas les raisons *du bon type*. Si une raison est ce qui *compte en faveur* d'une attitude, il semble qu'il ait des considérations « en faveur » de croire ou admirer (ou tout autre attitude) ce que nous enjoint, par la menace, 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. 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 la formation de croyances ou d'intentions sont celui du pari de Pascal ou les raisons instrumentales de croire semblent devoir l'emporter sur celles de croire pour des preuves, et de la toxine de Kavka (1983) où la récompense associée à la formation d'une intention semble l'emporter sur la formation de l'intention elle-même. La distinction des bonnes et des mauvaises raisons 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 Johnny Depp se remette en couple avec Vanessa Paradis, j'aurai autant de raisons que dans les autres cas d'avoir un espoir aussi frivole. 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 pour quelque autre fin. 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 la 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 par définition 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 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. 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. Mais cette réponse, qu'on a appelée « scepticisme quant au problème des bonnes et mauvaises raisons » Skorupski 2011 : IV 4) semble aussi reposer sur une pétition de principe : pourquoi cette menace ne serait-elle pas ma raison, et pourquoi ne serait-elle pas une raison *appropriée* dans cette circonstance ? Il y a apparemment quelque chose d'*ad hoc* dans la distinction. 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. Hume nous dit 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 que Vanessa Paradis se remette en ménage avec Johnny Depp – sont également « rationnels » : la raison est l'esclave des désirs. 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. Mais cette réponse admet une exception, car si Hume – au moins dans la lecture classique – 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.

2. Parfit sur les raisons d'état et les raisons d'objet

Une réponse au défi humien doit 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 raison autre 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 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) parle d'une *raison donnée par (ou basée sur) le contenu* par opposition à une *raison donnée par (basée sur) l'attitude*. Parfit quant à lui parle de raisons basées sur l'objet (*object-given*) et de raisons basées sur l'état (*state given*), dans ma terminologie *raisons d'objet* et *raisons d'état*. Les « mauvaises » raisons semblent toute être du second type, alors que les « bonnes » raisons sont du premier type. Dans le cas de désirs, la distinction est entre désirer quelque chose pour soi-même, parce que cette chose est intrinsèquement bonne, et désirer avoir l'attitude parce que l'événement même d'avoir cette attitude aurait de bonnes conséquences (Parfit 2011: 50). 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* boire cette soucoupe de boue, et non pas mon *désir de* boire cette soucoupe de boue. La première attitude est du premier degré, portant directement sur le contenu, la seconde du second degré : c'est une attitude au sujet d'une attitude.

Considérons de nouveau le cas du démon qui nous enjoint de croire que $2+2=5$, faute de quoi il nous torturera. Il a un détecteur cérébral puissant, qui lui permet de savoir ce que je crois ou veux. Je n'ai aucune raison d'objet de croire que $2+2=5$. J'ai une raison de *vouloir croire* cela, car je n'ai aucune envie d'être torturé. Mais je n'ai pas non plus de raison d'objet

de le croire, quand bien même je le voudrais, car on ne peut pas, dans des conditions normales croire ce qu'on veut. Je peux acquérir une telle raison par des moyens causaux indirects, par exemple en subissant un lavage de cerveau ou en avalant une drogue. Mais même si je viens par-là à croire que $2+2=5$, cela ne sera jamais qu'une raison d'objet produite ou acquise sur la base d'une raison d'état. Et cette méthode indirecte est risquée, car je pourrais très bien, même en ayant la croyance en question acquérir aussi des preuves que $2+2$ ne font pas 5, et ainsi renoncer à la croyance acquise de manière indirecte. Je peux aussi user d'autres techniques, comme celle qui consisterait à oublier ces preuves du contraire une fois acquises⁶. On pourrait aussi envisager de se rendre irrationnel et oublier qu'on l'est: les croyances que l'on acquerrait ainsi seraient basées sur des raisons d'objet⁷. Mais même si nous parvenons à acquérir ces croyances par ces voies détournées, nos raisons seraient toujours des raisons de *désirer* avoir ces croyances ou se *causer* à les avoir, pas des raisons *d'avoir* ces croyances. Typiquement les raisons d'objet impliquent une relation entre un état et un contenu, alors que les raisons d'état impliquent une relation entre un état et un autre, autrement dit une attitude de second degré. Cette attitude de second degré peut elle-même être causée par l'agent qui peut manipuler son attitude volontairement, alors que les raisons d'objet semblent essentiellement non volontaires et hors du contrôle de l'agent. Selon ce critère, les bonnes raisons sont celles qui ne sont pas manipulables. Mais les cas de manipulation de croyances évoqués à l'instant supposent que, à partir d'une raison d'état, nos croyances, une fois manipulées *peuvent* devenir des raisons d'objet. Ces raisons d'objet « mal acquises » pour ainsi dire, peuvent-elles compter comme des raisons acceptables pour le partisan des raisons d'objet comme seul « bon type » de raison ?

La différence entre raisons du premier ordre (objet) et raisons de second ordre (état) permet de distinguer les deux types de raisons, mais est-ce qu'elle peut fournir un critère permettant de dire quel type de raison est le bon et quel type de raison est « du mauvais type » ? Pour le partisan des raisons d'états cette différence revient à une pétition de principe : il insistera qu'elle ne nous dit pas en quoi une raison obtenue causalement n'est pas une raison. Une réponse pourrait être que quand une croyance est volontairement causée, on n'a justement affaire à une cause, et non pas à une raison. Après tout, des raisons de vouloir croire sont des raisons pratiques, tout comme des raisons d'agir, comme les raisons de vouloir aller se promener: or personne ne nie que les raisons d'agir soient des raisons *bona fide*. A cela le partisan des raisons d'objet répondra que c'est de nouveau une pétition de principe, car les raisons pratiques *de croire* ne sont pas des raisons *épistémiques*, basées sur les preuves et les données. A quoi le partisan des raisons d'état pourra répondre : pourquoi les raisons pratiques de croire ne seraient-elles pas des raisons ? Après tout, les raisons pratiques que donne Pascal au libertin semblent bien des raisons (Parfit 2011 : 424). On tourne en cercle. On n'avance pas plus si l'on dit que la différence entre les bonnes et les mauvaises raisons tient à la différence entre les raisons *normatives* et les raisons *motivantes* (Smith 1986). Une raison normative de croire que P est que P est étayé par des données probantes, 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

⁶ Selon la formule des Credamistes de Bennett 1990.

⁷ Voir l'exemple « d'irrationalité rationnelle » proposé par Parfit 1984 : p. 13

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.

Parfit (*ibid* : 425) propose un autre critère pour départager les deux types de raison : considérer quand des raisons de chaque type entrent en compétition (quand nous ne pouvons pas répondre à la fois aux deux types de raisons) et quand elles entrent en conflit (quand chaque type de raison appelle une réponse différente). Mais dans le cas du démon, les raisons n'entrent pas en compétition : j'ai d'excellentes raisons (d'objet) de croire que $2+2$ ne font pas 5, même si j'ai d'excellentes raisons (d'état) de vouloir le croire (je n'ai pas envie d'être torturé). Et si je suppose que j'ai des raisons d'état de croire que $2+2=5$ (parce que je serais torturé si je ne le crois pas) ces raisons ne peuvent être en conflit avec ma raison d'objet (épistémique) de croire que $2+2=4$. Le partisan des raisons d'état pourrait alors admettre cette conclusion, mais refuser d'en déduire qu'il n'y a pas des raisons d'états : celles sont des raisons pratiques, alors que les raisons d'objet sont épistémiques. Et qui nierait que nous ayons ces deux types de raison ? Mais cela ne permet pas de résoudre notre problème qui de savoir si nous pouvons *comparer* ou *envisager un conflit* entre ces deux types de raison. Mais pour faire cela il faudrait que l'on puisse *peser*, ou *évaluer la force* des raisons respectives pour un même contenu de croyance.⁸ Mais il n'y a aucune comparaison possible de ce genre : comment mettre en balance le poids des preuves que nous avons que $2+2 = 5$ (qui est nul) et le poids de bénéfices (qui sont vastes) de croire que $2+2 = 5$?

Le partisan des raisons d'état pourrait, selon Parfit (*ibid*.p.428) avancer qu'il peut y avoir des raisons d'objet pour nos désirs. C'est au fond ce que dit la maxime scholastique *Nihil appetimus...* dans son sens objectif : nos raisons de désirer quelque chose tiennent au fait que cette chose est *bonne*. Et si nous voulons cet objet de notre désir, alors notre vouloir ce bien sera une raison d'état. Supposons une variation sur le scénario démoniaque : le démon va me torturer si je n'ai pas le désir qu'il me tue ; je lui demande donc de me tuer, et comme il détecte tous mes désirs il me libère. Dans ce cas, selon le partisan des raisons d'état, on a une raison d'objet d'avoir un désir, laquelle nous donne une raison d'état de nous provoquer nous-mêmes à avoir ce désir. Mais la prémisse est fautive : j'ai une raison d'objet que le démon ne me tue pas, qui sont aussi des raisons de ne pas vouloir qu'il me tue.

Peut-on avoir des raisons d'objet d'avoir des désirs qui soient aussi des raisons d'état ? Par exemple je désire avoir une bonne nuit de sommeil pour être prêt pour une interview important demain. Mais j'ai une sorte d'insomnie qui fait que chaque fois que j'ai très envie de dormir, cela provoque mon insomnie. Ici la raison d'objet et la raison d'état entrent en conflit. Ce genre de cas existent aussi pour les croyances. Les étudiants passent un examen pour lequel ils ont besoin d'avoir confiance en eux-mêmes pour réussir, mais ils apprennent que les examinateurs, pour leur apprendre l'humilité, mettront de mauvaises notes à tous ceux

⁸ Pour un argument en faveur de cette comparaison, cf Reiser 2009. Il me semble que Parfit répond à cet type d'argument par le raisonnement qui suit.

qui ont confiance en eux-mêmes (ils ont un détecteur cérébral).⁹ Dans ce cas il semble que l'on puisse comparer et peser l'une contre l'autre nos raisons d'objet et nos raisons d'état. Mais ici encore la description des cas est trompeuse. Je n'ai aucune raison d'état de ne pas désirer avoir du sommeil. J'ai des raisons d'objet de vouloir ne pas avoir ce désir, et de me causer à perdre ce désir. A la différence des raisons d'état de ne pas avoir ce désir, ces raisons d'objet n'entrent pas en conflit avec ma raison d'objet d'*avoir* ce désir (*ibid*, p. 342).

Parfit peut conclure qu'il n'y a pas de sens dans lequel on pourrait comparer ou mettre en conflit les raisons d'objet et les raisons d'état, et donc que les secondes ne sont des raisons que par abus de langage. Seules les raisons d'objet sont des *raisons*. Il rejoint donc le scepticisme quant au problème du bon type de raison. Pour autant il ne donne pas de critère pour les distinguer. Le seul qu'il nous donne est qu'on *répond* aux raisons d'objet, alors qu'on ne répond pas aux raisons d'état.¹⁰

3. Une pseudo- solution pragmatiste

Le sceptique quant au problème des bonnes raisons semble s'appuyer sur l'idée d'une différence de nature entre les raisons épistémiques et les raisons pratiques. Mais que vaut cette distinction ? Un pragmatiste – mais aussi un humien - verra entre les deux une frontière bien plus poreuse. Schroeder (2012) propose un ensemble de critères intuitifs permettant de différencier les raisons épistémiques et les raisons pragmatiques ou prudentielles, et soutient qu'ils ne sont en rien discriminants.

- (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 des raisons épistémiques

Selon Schroeder ces critères ne permettent pas de distinguer des attitudes relatives au contenu et des attitudes relatives aux attitudes. Selon lui il peut y avoir des raisons relatives aux *attitudes* qui sont néanmoins des raisons du bon type. Il donne 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 – par exemple décider de faire un voyage suspendu à notre information sur le temps qu'il fera- nous évaluons pragmatiquement les options non pas en

⁹ Cf Foley 1993 :

¹⁰ D'autres tentatives pour distinguer les deux types de raisons sur la base du type de questions auxquelles elles répondent, comme celle de Hieronymi (2005) reviennent aussi à distinguer des raisons extrinsèques et des raisons intrinsèques, sans donner de critère décisif. Celle de Way 2012 ne va guère plus loin. Cf Engel à paraître

évaluant l'objet mais l'attitude ou l'état, c'est-à-dire l'intention ou la décision. Nos raisons pour décider de former telle intention ou telle autre sont du bon type— 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 défend bien plus que la distinction raison d'état/ d'objet. Il défend une position pragmatiste radicale : en dernier ressort *toutes* les raisons sont relatives à l'attitude ou à l'état, et sont dirigées vers le bénéfice ou le coût d'avoir une certaine attitude. 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 Schroeder 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 ou les états, et les raisons de nos intentions et décisions sont en ce sens toujours du bon type. De même le rôle de la croyance est de faire cesser l'incertitude, afin de fixer nos opinions, selon la conception de Peirce. 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 faible. Il nous dit que quand nous différons une décision en l'absence de données ou suspendons une croyance en l'absence de preuves, nos raisons sont d'état non pas d'objet qu'elles sont orientées, 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 et des raisons de suspendre une croyance. Or ces dernières raisons sont parfaitement épistémiques – elles concernent les preuves ou les données dont nous disposons, et 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 d'état 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.¹¹

Cela nous permet de répondre à la question de la commensurabilité des deux types de raisons. Il y a bien souvent des éléments pratiques dans nos raisonnements théoriques (par

exemple nous suspendons notre enquête pour vérifier une certaine hypothèse, ce qui est une action, nous acceptons des propositions pour les besoins du raisonnement, sans pour autant les croire vraies) et des éléments théoriques dans nos raisonnements pratiques (nous avons besoin pour agir, de savoir et d'évaluer des probabilités). Mais cette association des raisons pratiques et des raisons théoriques ne les rend pour autant commensurables. 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 d'état; mais il se trompe: c'est bien la vérité qui est visée par l'enquête, et le pragmatiste, sauf s'il entend assimiler vérité et utilité (ce qu'aucun pragmatiste sérieux ne soutient) doit bien reconnaître que les bonnes raisons de croire restent épistémiques.

4. Conclusion : attitude correcte exigée

Le scepticisme quant au problème des bonnes raisons est dans une large mesure 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, 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. Si nous parvenons à déterminer ce qui rend l'attitude correcte nous aurons justifié l'analyse en termes de raisons.

Le seul moyen de sortir de notre cercle est de revenir à 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 programme de la « priorité des raisons » (*reasons first*). Le problème du mauvais type de raison n'est un problème pour 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. Elles ne sont pas plus des raisons que les soldats de plomb sont des soldats. C'est pourquoi je suis fondamentalement d'accord avec les sceptiques comme Parfit et Skorupski quant au problème du type de raisons. Mais il faut soutenir une thèse supplémentaire: les raisons pour une attitude sont fondées dans les conditions de correction de l'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.¹² 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,

¹² Je l'ai défendue précédemment dans Engel 2007, 2013 a notamment

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 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 tristesse¹³.

On rejoint ainsi, par des voies un peu détournées, 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 cette faculté. 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 peut être tenu comme l'idéal auquel chaque attitude est conforme.

¹³ C'est pourquoi il me semble que le programme « fittingness first » de Way et McHugh (2015) 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.

REFERENCES

- Anscombe, E. 1958, *Intention*, Oxford, Blackwell
- Bennett, J. 1990 "Why is belief involuntary?", *Analysis*, 50, 2, 1 Marc, 87–107,
- Brentano, F 1889 *Vom Ursprung Sittlicher Erkenntnis* Duncker Und Humblot
Tr. Fr, *L'origine de la connaissance morale*, Paris, Gallimard, 2003
- D'Arms, J. and Jacobson, D. 2000, "Sentiment and Value," *Ethics* 110: 722–48.
- Davidon, D. 1963 "Actions, reasons and causes", in *Essays on Actions and Events*,
Oxford University Press 1980, Tr fr *Actions et événements*, PUF, Paris 1993
- Engel, P. 1996 "Belief, Desire and Action", *Al Mukhatabat*, 14, 2015
2007 "Belief and normativity", *Disputatio*, II(23), 179–203
2013, Doxastic Correctness, *Aristotelian Society Supplementary Vo*, 87(1), 199–216,
2013 a Belief and the right kind of reason, *Teorema*, Vol. XXXII/3., 19-34
2015 « Retour à la raison », *Revue philosophique*, 3, 365-376
2015 a "Une croyance nommée désir", *Klèsis*, 31, <http://www.revue-klèsis.org/pdf/Klèsis-Lewis-II-1-Engel-Une-croyance-nommee-desir.pdf>
A paraître, « Le mauvais type de raison »
- Foley, R. 1993 *Working without a Net*, Oxford : Oxford University Press
- Hieronymi, P. 2005 «The Wrong kind of Reason» *Journal of Philosophy*, 102 (9):437 - 457
- Kavka, G. "The Toxin Puzzle." *Analysis* 43 (1983): 33-36
- Le Jallé, E. 2014 *Hume et la philosophie contemporaine*. Paris, Vrin.
- Nagel, T. 1970 *The possibility of Altruism*, Hackett, Indianapolis,
- 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.
- Mulligan, K 1998 "From Appropriate Emotions to Values", in *The Monist*, "Secondary
Qualities Generalised", ed P. Menzies, 161-88
- Ogien, R. et Tappolet, C. 2008 *Les concepts de l'éthique*, Paris, Hermann
- Parfit D. 1984, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press
2011 *On What matters*, vol I & II, Oxford : Oxford University Press
- Piller, C. 2001, "Normative Practical Reasoning," *Proceedings of the Aristotelian Society* 25,
suppl. (2001): 195–216
- 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
- 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
- Skorupski, J. 2011 *The Domain of Reasons*, Oxford: Oxford University Press
- Smith, M. 1986 *The moral problem*, Oxford: Blackwell
- Tenenbaum, S. 2007 *Appearances of the Good*, Cambridge, Cambridge University Press
- Velleman, D. 2001 "The Guise of the Good" in *The Possibility of Practical Reason*, Oxford,
Oxford University Press
- Way, J. 2012 "Transmission and the wrong kind of reason", *Ethics Vol. 122, No. 3.*, 489-
515
- Williams B 1979 "Internal and External Reasons", in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge
University Press