



**HAL**  
open science

## Que peut la raison ?

Angélique Thébert

► **To cite this version:**

| Angélique Thébert. Que peut la raison ?. IGITUR Arguments philosophiques, 2022. hal-04265458

**HAL Id: hal-04265458**

**<https://hal.science/hal-04265458>**

Submitted on 2 Nov 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.

## QUE PEUT LA RAISON ?

*Angélique Thébert*

*Nantes Université – CAPHI  
angelique.thebert@univ-nantes.fr*

### MOTS-CLÉS

Anthropologie philosophique, Évidentialisme, Motivation, Quiétisme, Raison, Scepticisme, Sens commun

**L**e *Manuel rationaliste de survie* fait office de « piqure de rappel ». Selon Pascal Engel, en philosophie, et plus généralement dans les débats intellectuels, il est en effet urgent de réinjecter une dose de rationalisme. Pourtant – là est l'intérêt de sa position – gare à la surenchère. Le rationalisme doit être bien dosé. Pascal Engel se tient sur une ligne de crête : d'une part il présente le rationalisme comme une thèse qui relève du bon sens, d'autre part il s'attache à démasquer des thèses qui se réclament de la raison, mais qui (à ses yeux) ne souscrivent ni à l'esprit ni à la lettre d'un bon rationalisme. Le fait est que les « ennemis » viennent de tous côtés : il s'agit à la fois de ceux qui font un usage excessif de la raison, et de ceux qui l'estiment inutile. Sur ce point, on peut reprendre la remarque de Thomas Reid, qui notait que, en philosophie, il est courant de passer d'un extrême à l'autre (2002, VI.vii, 514) : en l'occurrence, nous sommes passés d'un rationalisme excessif, voire arrogant, à une méfiance tout aussi excessive à l'égard de la raison. Afin de contrer cette tendance, Pascal Engel montre dans quelle mesure on peut être rationaliste sans verser dans des thèses extrêmes (du type « le réel est rationnel »). Autrement dit, son ambition est de démystifier la raison sans démissionner de la raison.

Pascal Engel s'adresse ici à toute personne soucieuse de la bonne conduite de sa pensée et de la bonne tenue d'un débat public. Le lectorat visé est donc potentiellement très large. C'est certainement la raison pour laquelle l'ouvrage s'aventure dans la voie des « divertissements intellectuels », récemment

réactivée par Peter Hacker dans ses *Intellectual Entertainments* (2020)<sup>1</sup> : ce genre philosophique consiste à faire dialoguer des personnages-types, qui représentent des positions philosophiques bien identifiées, sans rien sacrifier à l'humour et à la justesse de l'argumentation. L'ouvrage s'adresse également à un public plus spécifique : celui des philosophes qui ne savent plus à quel « saint rationaliste » se vouer. À ce titre, Pascal Engel se positionne en tant que « philosophe pour philosophes » : il diagnostique les travers d'un certain type de philosophie et préconise un remède. Ce remède prend la forme d'un « rationalisme thérapeutique » (Bouveresse, 2017, 54), qualifié de « minimal ». Il constitue une bouée de sauvetage, conçue pour nous sauver de la noyade, alors que nous sommes ballottés par les eaux relativistes, idéalistes, pragmatistes et post-modernistes<sup>2</sup>.

Dans ce qui suit, je me focaliserai sur certains traits de ce « rationalisme minimal », et je montrerai que, par certains côtés, il n'est pas si minimal que cela, qu'il est même trop « étroit et substantiel » pour reprendre les mots de Pascal Engel (p. 65 et p. 263), alors que par d'autres côtés, il est bien trop minimal, et qu'on attendrait qu'il soit davantage spécifié. La question qui va m'occuper est celle de savoir quelle forme de rationalisme il faut soutenir, de façon à éviter ces écueils que sont un rationalisme trop excluant d'un côté, et un rationalisme trop prudent et réservé d'un autre côté. Mon propos s'organisera en trois temps : je commencerai par examiner « les articles de base » du rationalisme minimal (p. 65), et je me pencherai sur le deuxième article, qui pose qu'il existe « des normes stables et irréductibles de la raison », parmi lesquelles la norme de la preuve (ou norme de l'évidence). Je me demanderai si, telle qu'elle est formulée, cette norme constitue vraiment une norme inconditionnelle de la raison. Cette réflexion me conduira à préciser le type de rapport que le rationalisme minimal entretient avec une philosophie du sens commun. Dans un deuxième temps, j'aborderai la question de savoir dans quelle mesure il est possible de souscrire au programme de Pascal Engel, qui est de « défendre » le rationalisme (p. 264). Une défense intégralement rationnelle du rationalisme est-elle possible, et si oui à quelles conditions ? Le traitement de cette question me conduira à préciser la nature du rapport que le rationalisme minimal entretient avec le scepticisme. Enfin, j'examinerai plus rapidement la manière dont Pascal Engel met son rationalisme minimal au service d'une éthique intellectuelle. Je montrerai que, sur ce point, le rationalisme minimal est trop minimal et timide. Il donne certes une feuille de

---

1. Sur les huit chapitres qui composent le *Manuel rationaliste de survie*, il y a quatre dialogues. Comme dans l'ouvrage de Peter Hacker, le premier d'entre eux fait deviser les personnages autour d'un verre de vin.

2. L'ouvrage a « le défaut de ses qualités » : en voulant frapper fort, il n'évite pas certaines caricatures dans la description des thèses adverses. Mais sans doute que, étant donné son ambition (contrer l'effondrement intellectuel et réformer notre entendement), il est difficile de procéder autrement et de ne pas forcer un peu le trait.

route, mais *in fine* il nous manque quelque chose pour que, effectivement, nous nous mettions en route.

## I QUELLE NORME DE L'ÉVIDENCE ? AFFINITÉS ET DIVERGENCES DU RATIONALISME MINIMAL AVEC UNE PHILOSOPHIE DU SENS COMMUN

Sous la plume de Pascal Engel, le rationalisme fait peau neuve, il est « renouvelé », « reconstruit » (p. 263-264). L'un des intérêts de son approche est qu'elle dessine une autre cartographie des positionnements philosophiques. En effet, le rationalisme n'est pas pensé comme une option philosophique parmi d'autres, mais il se présente comme un cadre ou un arrière-plan intellectuel censé transcender les clivages philosophiques. Ainsi conçu, il constitue un espace de jeu pour la réflexion, sur lequel peuvent se rencontrer aussi bien les tenants d'un rationalisme « classique » (comme Descartes ou Leibniz) que des philosophes dits « empiristes ». À ce titre, Pascal Engel emprunte une voie que John Locke, Bertrand Russell ou Jacques Bouveresse ont contribué à frayer : leurs réflexions sur la nature, la portée et les limites de la connaissance avaient certes un fort ancrage empiriste, mais elles se sont toutes développées dans un cadre rationaliste, l'empirisme « n' [ayant] de validité que comme élément d'un rationalisme » (Vienne, 1991, 65). Pour le dire autrement, Pascal Engel conçoit le rationalisme comme une thèse en méta-philosophie, dans la mesure où il s'agit du cadre au sein duquel les arguments philosophiques doivent être discutés, faute de quoi c'est la dérégulation de la pensée qui nous guette. C'est pourquoi le *Manuel rationaliste de survie* constitue une sorte de bréviaire que les philosophes doivent consulter, s'ils souhaitent bien philosopher.

À cet égard, le parallèle avec Thomas Reid est saisissant : en effet, selon Reid, l'activité philosophique doit prendre place au sein des bornes du sens commun, ce dernier fonctionnant comme un garde-fou contre les thèses philosophiques délirantes. Le sens commun chez Reid, comme la raison chez Pascal Engel, jouent le rôle de norme dans leur éthique de la philosophie. S'exercer à la pensée hors de leur juridiction, c'est verser dans l'absurdité. Comme le dit Reid, « si un homme se laisse divertir des principes du sens commun par des arguments métaphysiques », il sombre dans la « folie métaphysique » (2012, VII, 251). Selon Pascal Engel, bon nombre de philosophes contemporains sont précisément atteints de cette folie. Si l'on remplace la notion de « sens commun » par celle de « raison », il ne manquerait sans doute pas de souscrire à ce constat de Reid :

les philosophes d'aujourd'hui sont entrés dans une guerre ouverte avec le sens commun et ils n'espèrent rien moins que d'en faire l'entière conquête à grand renfort de subtilités philosophiques. [. . .] [Pourtant, la philosophie] n'a d'autres racines que les principes du sens commun ; des principes qui favorisent sa croissance et qui la

nourrissent. Mais qu'on la coupe de ces racines, tout son éclat se fane, sa sève se dessèche, elle meurt et pourrit. (2012, I.iv, 36)

Le parallèle se recommande d'autant plus que, aux yeux de Reid, le sens commun n'est qu'un autre nom de la raison<sup>3</sup>.

Pourtant, les rapports du rationalisme minimal et du sens commun sont complexes. Si Pascal Engel n'hésite pas à se qualifier de « béotien dogmatique » (2008), c'est par réaction aux thèses contemporaines qui développent une réflexion sur la valeur de la vérité en lieu et place d'une réflexion sur la nature de la vérité. Contrairement à ces approches, Pascal Engel opère un retour au sens commun, dans la mesure où il souscrit à des thèses substantielles sur la nature du vrai et sur la manière dont nos jugements se rapportent au réel. C'est ainsi qu'il réactive des thèses classiques (p. 65), comme le *réalisme métaphysique* (selon lequel le monde est meublé de choses qui existent indépendamment de notre esprit), l'*optimisme épistémologique* (selon lequel nous pouvons connaître cette réalité de manière objective), et l'*apriorisme* (selon lequel il existe des vérités *a priori*). Avec un tel équipement théorique, on pourrait dire que Pascal Engel est « épidermiquement » un philosophe du sens commun.

Cependant, il refuse d'endosser complètement un tel héritage. Dans le *Manuel rationaliste de survie*, il reprend une critique rebattue adressée à la philosophie du sens commun, selon laquelle il s'agit d'une philosophie misologue, non « critique », qui se repose sur des principes communément acceptés *simplement parce qu'ils sont communément acceptés*. Ainsi conçu, le sens commun est une pensée fainéante. Pire, ce n'est qu'un « avatar » de la raison, une manière pour l'irraison d'avancer masquée. Pour reprendre les termes de Pascal Engel, il s'agit d'une « raison popote », « bonasse et confortable », une « raison en charentaises, qui conseille de faire confiance au sens commun plutôt qu'aux extravagances des philosophes » (p. 309-311)<sup>4</sup>. En fait, recourir au sens commun, c'est se réfugier dans le dogmatisme des principes, s'en remettre à l'Auteur de notre nature ou à nos manières de faire, dès que notre bêche rationnelle bute sur le roc dur de l'injustifiable.

3. « Il est absurde de concevoir qu'il puisse y avoir quelque opposition entre la raison et le sens commun. Il est en effet le premier-né de la raison, et de même qu'ils sont communément joints dans les discours et les écrits, ils sont inséparables en nature. On attribue à la raison deux missions, ou deux degrés. Le premier est de juger des choses évidentes par elles-mêmes, le second est de tirer des conclusions qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes à partir de choses qui le sont. Le premier est le domaine et l'unique domaine du sens commun, et par conséquent il coïncide avec la raison dans toute son étendue et il n'est qu'un autre nom donné à une partie ou un degré de la raison » (Reid, 2002, VI.ii, 432-433, je traduis). Sur ce point : (Thébert, 2021a, 7-8).

4. Pascal Engel n'est pas le seul à réactiver un tel reproche. Ainsi, Michael Lynch (2018, chap. IV : « Où s'arrêtent les raisons : tradition et sens commun ») présente le recours au sens commun comme une manière détournée et polie de nommer le retour à la tradition, voire le retour à la violence de l'endoctrinement et du dressage. Car en effet, quand on ne peut plus apporter de raisons pour justifier nos principes, quand il est vain d'essayer de convaincre autrui de leur justesse, nous ne pouvons plus rien arguer si ce n'est que « c'est ainsi que nous faisons ».

Ce reproche montre bien là où le bât blesse. Si une philosophie du sens commun souscrit à la majorité des thèses du rationalisme minimal, elle résisterait à endosser un autre élément incontournable de ce rationalisme : la norme de l'évidence. Cette norme pose qu'une croyance n'est correcte que si elle est basée sur des évidences, c'est-à-dire de bonnes raisons de croire.

Toutefois, il me semble que, contrairement à ce que suggère Pascal Engel, une philosophie du sens commun ne ferme pas les yeux sur une telle norme. Le fait est que cette norme est susceptible de différentes formulations, mais que Pascal Engel en favorise une sur d'autres possibles, sans exposer ces autres alternatives, puis qu'il présente son choix comme étant la meilleure manière de formuler la norme de l'évidence. Le problème est que, ce faisant, il exclut de la province de la raison des croyances qui sont bel et bien rationnelles.

Partons de son exposé. Pascal Engel défend la thèse de la normativité de la raison, selon laquelle « il y a des normes stables et irréductibles de la raison et de la pensée » (p. 65). Parmi ces normes doxastiques, il y a : 1. la norme de la vérité (« une croyance n'est correcte que si elle est vraie »), 2. la norme des raisons de croire (« une croyance n'est correcte que s'il y a une raison qui la fonde ou la justifie »), et 3. la norme de l'évidence (« une croyance n'est légitime que si elle est basée sur des preuves ou des données probantes »). La norme de l'évidence est une spécification de la norme des raisons : elle pose l'exigence de raison *probante*, c'est-à-dire indépendante et concluante. Autrement dit, Pascal Engel ne souscrit pas à n'importe quelle conception de la justification. La manière dont il spécifie la norme des raisons de croire montre bien qu'il prend position sur la nature des données susceptibles de valider des croyances, et que cette position n'est pas neutre, innocente. Comme il l'affirme (p. 180), on suppose trop souvent que nous devrions tous être d'accord sur le type de justifications qui fondent nos croyances, comme si cette conception de la justification devait être « neutre et accueillante », la moins clivante possible. Or, Pascal Engel est clair là-dessus, il faut trancher : « il n'y a pas plusieurs conceptions de cette justification. Il n'y en a qu'une ». Et cette conception est celle de Russell (2011), qui reprend à son compte la maxime de Clifford selon laquelle « On a tort, toujours et partout, de croire quelque chose sur la base de données insuffisantes » (p. 105 et p. 179 ; Clifford, 2018, 16). Pour le dire autrement, Pascal Engel estime que, à ce niveau fondamental des normes de la pensée, « nous n'avons pas le choix » (2014, 272) : nous n'avons pas la possibilité de choisir d'adopter ou non ces normes, et nous n'avons pas la possibilité d'en choisir d'autres.

Dans la lignée de Clifford et de Russell, il soutient une conception de la justification que je qualifierai de « stricte » ou de « puritaine ». Selon cette conception, « on n'est justifié à croire [que *p*] que si l'on a des raisons suffisantes » de croire que *p* (p. 56). Avoir des raisons *suffisantes*, c'est avoir des raisons *concluantes*. De telles raisons de croire prouvent la vérité que *p* si elles prouvent que *p* de manière complète (autrement dit, si la possibilité que non-*p* est totalement éliminée), et si elles prouvent que *p* de manière

objective (p. 167), c'est-à-dire de façon non-circulaire. Cette seconde condition implique que lorsque l'agent prend en compte des raisons de croire, il ne présuppose pas la vérité que *p*.

Ces deux conditions posent des contraintes très fortes sur la règle de l'évidence. Il faut bien admettre que, à ce compte là, les croyances du sens commun sont en mauvaise passe<sup>5</sup>. Prenons par exemple la croyance relative à la fiabilité de nos pouvoirs perceptifs. Comme l'a souligné William P. Alston (1993), la vérité d'une telle croyance ne peut pas être prouvée de manière non-circulaire, car quand nous prenons les jugements issus de nos sens comme une preuve de la fiabilité de nos sens, nous présupposons que nos sens sont fiables. Ces jugements n'ont de force probante que si, en « toile de fond » (Wittgenstein, 2006, § 94), nous avons déjà l'assurance que nos sens sont fiables. C'est un point que Reid avait déjà souligné, affirmant que « tout raisonnement visant à prouver la véracité de nos facultés » revient finalement « à prendre leur propre témoignage comme une preuve de leur véracité » (2002, VI.v, 480-481). Toutefois, cela n'implique pas, selon moi, que l'on ait affaire à des croyances qui bafouent la norme de la preuve. Ce n'est pas parce qu'elles ne respectent pas l'exigence évidentialiste, telle qu'elle est formulée par Clifford, qu'elles sont irrationnelles.

Pour le comprendre, partons de la définition que Robert Pasnau donne de l'évidentialisme. Pasnau reconnaît que, dans la catégorie d'« évidentialisme », on regroupe des thèses qui ont un air de famille, mais qui ne se recouvrent pas totalement. L'exigence d'« évidence », c'est-à-dire de données probantes, peut être partagée, mais ne pas se traduire par des impératifs identiques. Au sein de cette famille de thèses, la règle de l'évidence promue par Clifford, Russell et Engel est la plus stricte : en exigeant des raisons de croire *suffisantes*, elle pose l'exigence de raisons de croire concluantes, c'est-à-dire non-circulaires. Mais n'en déplaît à Pascal Engel, nous pouvons formuler une thèse évidentialiste qui soit plus « neutre et accueillante », c'est-à-dire qui rende compte de la rationalité de *toutes* les croyances qui – *d'une manière ou d'une autre* – répondent à l'évidence. C'est précisément ce que fait Pasnau. Voici comment il définit l'évidentialisme :

Je considère que de telles conceptions s'accordent, au moins largement, sur le fait qu'on ne peut pas autoriser ceci : *que je croie que P, tout en reconnaissant que, si je devais baser mes croyances seulement et objectivement sur toutes les preuves dont je dispose, alors je jugerais que P est plus susceptible d'être faux que vrai*. En décrivant un tel échec criant à tenir compte des preuves, je veux focaliser

---

5. Par-là, je désigne des croyances [1] qui sont présupposées dans nos pensées, discours et actions, avant même que nous soyons en mesure de les formuler ; [2] qui sont partagées par tout le genre humain ; et [3] qui portent sur des traits généraux du monde (comme la fiabilité de nos pouvoirs intellectuels, ou l'existence d'objets matériels extérieurs à notre esprit). Elles se distinguent des croyances « ordinaires », qui sont des croyances acquises, portant sur des aspects spécifiques du monde (comme les croyances perceptives).

mon attention sur un cas que les évidentialistes sont tous susceptibles de considérer comme inacceptable, quelle que soit la manière dont leurs conceptions peuvent différer dans le détail. (2018, 535, je traduis)

S'il s'agit là du contrat évidentialiste, alors les croyances du sens commun le remplissent haut la main ! Pascal Engel rétorquerait certainement qu'on ne peut tirer une telle conclusion que si l'on a une conception « relâchée » de la règle de l'évidence. En effet, la norme de l'évidence formulée par Pasnau n'exige pas que l'on n'accorde son assentiment que si l'on dispose de raisons de croire suffisantes. Elle pose simplement qu'on n'a pas le droit de croire que  $p$  en présence de données qui rendent la fausseté de  $p$  plus probable que sa vérité. En d'autres termes, en l'absence de bonnes raisons de douter, il est permis de croire. On a même raison de croire<sup>6</sup>. On n'a pas besoin d'un passeport épistémique visé par le tampon des « raisons suffisantes »<sup>7</sup>.

Cette norme de l'évidence implique que, si nous sommes en présence de puissants défaisseurs épistémiques à l'égard d'une croyance, mais que néanmoins nous accordons notre assentiment ou conservons cette croyance, alors nous sommes épistémiquement blâmables. Dans le procès en irrationalité intenté aux croyances religieuses, on porte souvent une telle accusation. Plus précisément, on a tendance à glisser du constat selon lequel 1. ces croyances sont maintenues alors même qu'on a conscience que les *preuves* en leur faveur sont *faibles* ou *insuffisantes*, au constat selon lequel 2. elles sont maintenues alors même qu'on ne dispose d'*aucune preuve* en leur faveur, pour finalement asséner le coup fatal et constater que 3. ces croyances sont maintenues en dépit de *preuves du contraire*<sup>8</sup>. Autrement dit, si une personne croit que  $p$  alors même qu'elle ne dispose pas de preuves suffisantes (complètes et

---

6. Dans (2011, 30), Engel précise que nous avons la possibilité de conserver nos croyances « si nous ne jugeons pas leurs rivales assez fortes ». Le « conservatisme » en matière doxastique peut être justifié. Le problème est qu'il ne montre pas comment ce conservatisme s'articule à la norme de l'évidence.

7. C'est la thèse du « permissivisme épistémologique ». Une telle dénomination nourrit l'idée selon laquelle cette approche serait trop laxiste. Mais on peut la présenter différemment, comme le fait Pasnau, qui indique qu'il n'est pas permis [= il est interdit] de croire que  $P$  quand on a plus de raisons de croire que  $P$  est faux que de raisons de croire que  $P$  est vrai.

8. Ainsi, dans *Les vices du savoir*, Pascal Engel rappelle que les croyances religieuses, comme les croyances ordinaires ou scientifiques, doivent répondre à des raisons suffisantes. Mais il constate que les croyants « ne semblent pas prêts à abandonner leur croyance si on leur montre qu'elle repose sur des *données faibles* ou *pas de données du tout* » (2019, 235, mes italiques). Dans le même passage, il s'interroge sur le droit qu'auraient de tels croyants de conserver leur croyance « en dépit de l'évidence *du contraire* », c'est-à-dire « face à des données *contraires* ou face à des raisons *faibles* » (mes italiques). On trouve un glissement similaire chez Pasnau (2018, 235). Il définit les croyances non fondées (« unfounded beliefs ») comme des croyances qui sont soutenues par des preuves inadéquates (« supported by inadequate evidence »), comme des croyances qui naissent en l'absence de preuve (« arise in the absence of evidence »), ou encore comme des croyances qui s'opposent aux meilleures preuves (« conflict with the best evidence »). Dans (2017, 128), il tient l'absence de raisons non-circulaires (« ultimately there are no good noncircular, non-question-begging reasons for anything ») comme équivalente à la présence de défaisseurs



non-circulaires) en faveur de  $p$ , cela suffit pour la reléguer dans la catégorie des personnes qui commettent une faute épistémique, au même titre qu'une personne qui ne dispose d'aucune raison de croire que  $p$  et qu'une personne qui possède des raisons de croire que non- $p$ . C'est cette association, pour ne pas dire cet amalgame, que je trouve malheureuse. C'est seulement si l'on adopte un évidentialisme strict, à la Clifford, que l'on peut traiter uniformément 1. des personnes qui croient alors que les preuves dont elles disposent ne sont pas parfaitement concluantes, 2. des personnes qui croient en l'absence de preuves, et 3. des personnes qui croient en dépit de l'évidence du contraire<sup>9</sup>. Pourtant, s'il est clair que croire en dépit de « bonnes raisons de croire le contraire » est une attitude condamnable, il est loin d'être sûr que croire alors qu'on ne dispose pas de raisons suffisantes soit *toujours* répréhensible intellectuellement. Je pense même qu'il s'agit de l'attitude la plus rationnelle qui soit quand on a affaire aux croyances du sens commun. Ces croyances entretiennent deux types de rapport avec les données probantes :

1. *On ne les présuppose pas en dépit de bonnes preuves du contraire :*

Par exemple, les défaisers épistémiques disponibles ne remettent pas en cause notre confiance en la fiabilité générale de l'ensemble de nos pouvoirs intellectuels. Ils font simplement vaciller la confiance que, à un instant  $t$ , et dans un contexte particulier, nous accordons à notre mémoire ou à notre perception sensible. Autrement dit, les raisons de douter dont nous disposons ne sont pas calibrées pour remettre en cause les croyances du sens commun. Ce sont des raisons de douter qui sont précises, car elles émergent dans un contexte particulier<sup>10</sup>. Par contre, les croyances du sens commun portent sur des traits généraux du monde. Leur résistance à certaines raisons de douter n'est donc pas la marque d'une obstination intellectuelle déplacée, ou d'une ignorance volontaire de l'évidence. Elle montre que, tant que nous ne disposons pas de données qui parlent en faveur d'autres traits généraux du monde que ceux posés par les croyances du sens commun, alors nous sommes autorisés à maintenir ces croyances.

La résilience des croyances du sens commun tient également au fait qu'elles ne sont pas acquises suite à la prise en compte de raisons de croire. Ce sont des croyances naturelles, que nous présupposons d'emblée, et qui n'ont pas

---

épistémiques (« additional evidence is *always* available that, in the end, *wholly* defeats the original evidence, *entirely* concealing its evidential weight »).

9. Cette indistinction dans les motifs de la condamnation est également faite par les « nouveaux athéistes ». Sur ce point, voir Jackson (2020, 83). Elle cite Sam Harris (*The End of Faith*, 2004), pour qui la foi a un faible degré d'évidence (« a low degree of evidence »), Richard Dawkins (*The God Delusion*, 2006), pour qui il s'agit d'une croyance sans preuve (« belief without evidence »), et Christopher Hitchens (*God is not Great*, 2007) pour qui le saut de la foi est fait en dépit de l'évidence du contraire (« mounting evidence to the contrary »).

10. Comme le montre Wittgenstein dans le *De la certitude*, on doute pour des raisons précises, qui ne sont valables que dans certaines circonstances (2006, § 255, § 458).

besoin du tremplin des raisons de croire pour être endossées<sup>11</sup>. Par conséquent, on ne peut pas les fragiliser en montrant l'illégitimité des raisons sur la base desquelles nous les aurions acceptées.

2. *Les croyances du sens commun ne sont pas maintenues sans preuve :*

Certes, les preuves disponibles ne sont pas les raisons sur la base desquelles nous les avons acceptées. Par exemple, nous ne nous sommes pas mis à croire en la fiabilité de notre mémoire suite aux multiples expériences que nous aurions faites de sa fiabilité (Reid, 2002, III.ii, 256). Pour autant, ces expériences constantes ne sont pas rien. Elles confirment cette croyance, elles parlent pour elle. Autrement dit, même si les croyances du sens commun ne sont pas acquises du fait de la considération de preuves, elles sont cernées de toute part par une avalanche de preuves qui, à défaut de prouver leur vérité de manière concluante, parlent pour elles.

Qu'en résulte-t-il pour les croyances du sens commun? On voit que la requalification de la norme de l'évidence, comprise non plus comme l'exigence stricte de ne pas croire « en présence de raisons insuffisantes », mais comme l'exigence de ne pas croire « en dépit de preuves du contraire », conduit à les traiter comme des croyances rationnelles<sup>12</sup>. Les croyances du sens commun sont régies par la norme de l'évidence, *comme tout autre croyance*. Mais cela implique de redéfinir les contours de cette norme, et de substituer à la *norme stricte de l'évidence* une *norme plus libérale*.

*Norme stricte de l'évidence* : on n'est justifié à croire que  $p$  que si l'on a des raisons suffisantes de croire que  $p$ .

*Norme libérale de l'évidence* : on est justifié à croire que  $p$  tant qu'on ne dispose pas de bonnes raisons de croire que non- $p$ .

La seconde norme de l'évidence a l'avantage de ne pas laisser les croyances du sens commun sur le bas-côté de la rationalité, sans rogner sur la rectitude intellectuelle. Elle montre que, même si certaines croyances sont prises pour accordées en dépit de *certaines* données contraires, et en dépit de l'absence de raisons de croire *suffisantes*, ce ne sont pas des croyances irrationnelles pour autant.

Plus généralement, on comprend qu'il y a différentes manières de souscrire à la norme de l'évidence, et que le choix opéré par Pascal Engel n'est peut-être

11. Là est la grande différence avec les croyances religieuses. Quand bien même on considérerait que certaines croyances religieuses sont des concurrentes « sérieuses » et des substituts crédibles aux croyances du sens commun (car, comme ces dernières, elles portent sur des traits généraux du monde), ce sont des croyances acquises sur la base de raisons (par exemple : l'autorité de la personne qui les inculque) ; or ces raisons peuvent par la suite être remises en cause.

12. Si nous maintenons la norme stricte de l'évidence, une stratégie pour ne pas jeter sur elles de suspicion épistémique consiste à considérer qu'il ne s'agit pas de croyances, mais d'une forme de foi, non soluble dans le moule doxastique, et donc non justiciable devant la norme de la raison. C'est la voie empruntée par Pascal Engel dans le chapitre III des *Vices du savoir*. J'analyse et critique cette voie dans (2021b).

pas le meilleur. En excluant certaines croyances du domaine des croyances rationnelles, il exclut trop. D'une certaine façon, son rasoir évidentialiste est trop tranchant ; le rationalisme « minimal » est trop étroit, trop spécifié. Il me semble qu'on peut le limer différemment sans faillir aux normes de la raison. On peut élaborer une version du rationalisme qui, sur un point, diffère de celle de Pascal Engel, sans verser dans un rationalisme mou. Là où Pascal Engel affirme que « nous n'avons pas le choix », j'estime au contraire que nous disposons d'une certaine marge de manœuvre, et que cette marge de manœuvre consiste à requalifier la norme de l'évidence pour tenir compte du fait qu'il existe différentes manières de croire en conformité avec des raisons théoriques. L'erreur est de considérer que certaines croyances font nécessairement fi de toute raison, dès lors qu'elles ne remplissent pas les exigences propres à une certaine manière de concevoir la norme de l'évidence. Or, assouplir cette norme, ce n'est pas *ipso facto* l'abandonner et glisser sur la pente du relâchement intellectuel. C'est plutôt faire droit à une conception de la rationalité qui est plus « accueillante »<sup>13</sup>, car plus *ajustée* et plus *humble*<sup>14</sup>.

## 2 QUELLE DÉFENSE DU RATIONALISME ?

### LES LIAISONS DANGEREUSES DU RATIONALISME MINIMAL AVEC LE SCEPTICISME

Les griefs de Pascal Engel à l'égard de la philosophie du sens commun ne manquent pas. L'un d'eux est un reproche qu'il adresse plus généralement aux approches quiétistes, comme celles développées par Reid et Wittgenstein (p. 255-256). Ce reproche est le suivant : Reid et Wittgenstein présentent le rationalisme et le réalisme « comme des *attitudes* ou des postures que toute personne sensée doit prendre », mais ils ne se mettent pas en peine de les *défendre* comme des thèses métaphysiques (2014, 274). Or, pour Pascal Engel, il ne suffit pas d'affirmer ces thèses, il faut des arguments, et pas n'importe lesquels. Ainsi, une défense du rationalisme ne peut pas se contenter de renvoyer à l'existence de « manières de faire », ou à des croyances naturellement implantées dans la constitution humaine. Il faut défendre *rationnellement* ces thèses. Comme il le précise, cela implique « de les articuler dans un discours *autonome* », qui fournit « des propositions vraies et explicatives sur leur nature » (2014, 275, mes italiques). Deux remarques sur ce point :

13. « C'est la raison raisonnable et modérée, qui s'oppose à la rationalité pure et dure. » (p. 310)

14. Elle est plus humble, moins arrogante, car elle n'exige pas la possession de raisons de croire suffisantes, raisons dont souvent nous ne disposons pas. Parler d'« humilité », c'est souligner que la norme libérale de l'évidence, loin d'être nécessairement articulée à un vice épistémique (comme le relâchement intellectuel, le manque de rigueur), peut être associée à une vertu épistémique (la conscience de nos limites intellectuelles). Sur l'humilité intellectuelle comme vertu épistémique, voir (Whitcomb, Battaly, Baehr & Howard-Snyder, 2017).

Tout d'abord, toutes les philosophies du sens commun ne sont pas muettes à ce sujet. Pascal Engel renvoie d'ailleurs à Moore et à sa preuve de l'existence du monde extérieur (2014, 274). Reid également insiste sur l'existence de « moyens rationnels » (2002, VI.iv, 460) qui permettent de convaincre autrui de la vérité des principes du sens commun<sup>15</sup>.

Cependant, et cela constitue mon second point, ces moyens rationnels ne sont pas nécessairement « autonomes », c'est-à-dire indépendants de ce qu'ils doivent prouver<sup>16</sup>. Mais ils n'en sont pas moins adéquats. Pour le comprendre, partons de la manière dont Pascal Engel conçoit l'épistémologie. Il la définit comme une « enquête philosophique *générale* sur la nature, les sources et les limites de la connaissance » (2005, 7, mes italiques). Une telle conception de l'objet de l'épistémologie est solidaire d'une conception des moyens dont dispose le théoricien de la connaissance pour mener son enquête. En l'occurrence, cela implique de considérer qu'« il est possible de mener une enquête *autonome* sur la nature de la connaissance en général, sa portée et ses limites » (2005, 9, mes italiques). Cependant, comme le reconnaît Pascal Engel, concevoir ainsi ce type d'enquête, c'est nécessairement se confronter au scepticisme *à un moment ou à un autre*. En effet, on finit forcément par achopper sur la question de savoir comment nous savons que les pouvoirs intellectuels que nous mobilisons dans notre enquête sont fiables. Dans ces conditions, si faire de l'épistémologie, c'est expliquer la connaissance de manière complète et indépendante de tout présupposé relatif à la connaissance, alors le projet épistémologique est irréalisable, car on ne peut pas expliquer la connaissance sans mobiliser quoi que ce soit de cette connaissance, en étant « vierges » épistémiquement. Nous devons forcément, *à un moment ou à un autre*, nous appuyer sur de la connaissance inexplicitée.

La question est de savoir *à quel moment* nous considérons que la question sceptique cesse d'être pertinente, puisque de toute façon nous ne pouvons pas y répondre de la manière souhaitée (c'est-à-dire en ne présupposant rien quant à nos facultés de connaître). Pascal Engel remarque que « le théoricien de la connaissance partage (. . .) avec le sceptique une *aspiration à la généralité* » (2005, 9, mes italiques). Je pense toutefois qu'il faudrait distinguer différents niveaux de généralité. En effet, *à un moment donné*, quand l'enquête a été conduite suffisamment loin, ne peut-on pas en rester là, sans se voir accusé de dogmatisme et de quiétisme ? S'arrêter dans la quête de raisons, ce n'est pas nécessairement démissionner de la raison, c'est au contraire défendre la raison aussi loin que possible. Ne pas porter le projet épistémolo-

15. Comme je l'ai montré dans (2020a). Dans (2020b), je présente la voie reidienne comme le « chaînon manquant » entre la défense mooréenne des propositions du sens commun et l'approche wittgensteinienne.

16. L'exigence d'autonomie peut aussi se comprendre comme l'exigence de ne pas souscrire au programme d'une « épistémologie naturalisée » qui, en dernière instance, réduit l'épistémologie à une enquête causale. Pascal Engel rappelle cette exigence quand il indique que la justification des principes propres de la raison doit puiser dans « une sphère autonome des raisons » (p. 285).

gique jusqu'au bout, ce n'est pas non plus capituler trop tôt et accepter une forme d'annexion (d' « *Anschluss* », 2014, 272) de l'épistémologie par d'autres formes d'enquêtes (comme une enquête causale, portée par les sciences cognitives ou la sociologie) ; enfin, cela ne revient pas non plus à passer la main à la raison pratique, qui prendrait le relais de la raison théorique.

Pascal Engel réclame une « défense *théorique* des thèses substantielles (. . .) du rationalisme » (2014, 275). Soit. Mais je pense que s'embarquer dans un tel projet implique d'accepter d'en démordre un peu sur « l'autonomie » et « l'indépendance » des raisons apportées en faveur de ces thèses. On ne peut pas être ambitieux à la fois dans le projet à accomplir et dans les moyens mis en œuvre pour y parvenir. Il faut lâcher du lest soit sur le projet, soit sur les moyens. Pour ma part, je pense que si le projet doit continuer de nous animer comme idéal régulateur, il faut accepter que, parvenus à un certain niveau de généralité, nous ne puissions pas poursuivre l'enquête en usant de raisons parfaitement indépendantes. Reconnaître cela, ce n'est pas verser pour autant dans une « métaphilosophie » déflationniste et « antithéorique » (2014, 275). Sur ce point, il me semble que Pascal Engel est trop enclin à considérer que, si nous nous arrêtons en cours de route sur le chemin de la rationalité, alors nous faisons preuve de laxisme, comme si tout allait à vau-l'eau dès lors qu'on signalait l'impossibilité d'aller plus avant dans la justification théorique et indépendante de thèses métaphysiques. Parmi ses ressorts rhétoriques, l'argument de la pente glissante est en bonne place. Ce faisant, Pascal Engel a tendance à tomber dans les travers argumentatifs qu'il fustige par ailleurs : à savoir, une forme d'alarmisme (p. 224) et de catastrophisme, qui ne font pas l'économie de ce trope typiquement marseillais qu'est la sur-enchère (p. 254). Si cette dramatisation a le mérite de nous faire prendre la mesure de la profondeur des enjeux (théoriques, moraux et politiques) soulevés par la question de la rationalité, cela a aussi l'inconvénient d'occulter la piste d'une rationalité *stratifiée*.

À cet égard, je pense qu'il y aurait davantage à tirer des analyses d'Ernest Sosa<sup>17</sup>. Sosa développe une épistémologie à deux niveaux (*bilevel epistemology*, 2017, 45) : le premier niveau est celui de la connaissance « animale ». Elle est issue de facultés fiables, mobilisées dans un environnement approprié, mais elle ne s'interroge pas sur son pedigree. Le second niveau est celui

---

17. Pascal Engel renvoie à Sosa dans la note I p. 277 et dans la note 37 p. 374, au sujet du compatibilisme des raisons internes et des raisons externes. Il partage avec lui l'idée selon laquelle c'est dans un cadre externaliste (qui pose l'exigence de fiabilité des pouvoirs de connaître) que l'on peut poser l'exigence de raisons internes, c'est-à-dire accessibles au sujet. Mais il me semble que cette primauté accordée à l'externalisme perd un peu de son poids quand, par la suite, il s'efforce de montrer dans quelle mesure les normes de la raison sont des normes *a priori*. Si (pour reprendre les termes de Pascal Engel lors du symposium IGITUR du 9 décembre 2021) « pour faire taire le sceptique, il faut lui donner un bon coup de bâton externaliste sur la tête », alors pourquoi s'évertuer ensuite à montrer que les normes de la raison sont *a priori* ? N'est-ce pas parce qu'il considère que la stratégie externaliste n'est pas suffisante, et qu'il faut faire taire *rationnellement* les dernières résistances sceptiques ?

de la connaissance « réflexive ». C'est à ce niveau que nous nous interrogeons sur la rationalité de nos pratiques doxastiques, c'est-à-dire que nous nous posons la question de savoir si nos facultés sont fiables. Et à ce niveau, précise Sosa, nous sommes tout à fait autorisés à mobiliser nos pouvoirs intellectuels de base (comme la perception, la mémoire ou la raison) pour nous faire un avis sur leur fiabilité. Loin de ne faire droit qu'à une rationalité déductive et verticale, Sosa montre que, à ce niveau de l'enquête, le raisonnement en cercle est approprié et vertueux. Il s'appuie en effet sur de la connaissance animale, qui ne présuppose rien quant à la fiabilité de nos pouvoirs de connaître (ou n'implique qu'une perspective frustrée et incomplète sur ces pouvoirs), pour développer une perspective d'ensemble et une confiance réfléchie dans leur fiabilité. Autrement dit, nous avons bien affaire à deux types de connaissance distincts.

Reste que le sceptique brandira l'objection de la circularité et de la connaissance acquise bien trop facilement (puisque nous nous appuyons sur nos facultés et sur notre confiance implicite dans leur fiabilité pour statuer sur leur fiabilité). Il expliquera que la connaissance réflexive ne remplit pas les canons de la raison, et notamment l'exigence de preuves complètes et objectives. À cela, Sosa réplique que réclamer une « explication légitimante de notre connaissance *en général* » (2017, 46, mes italiques), c'est exiger quelque chose que nous ne pouvons pas obtenir dans les limites de notre condition humaine. Pour ce faire, il faudrait que nous soyons dotés de nouvelles facultés, à l'aune desquelles nous jugerions de la légitimité des anciennes. Or, nous ne disposons pas d'un tel équipement cognitif. Il n'en reste pas moins qu'une explication *générale* de la connaissance humaine est possible. Elle suppose toutefois que le théoricien de la connaissance s'appuie sur un ensemble de facultés ou compétences de base. La fiabilité de ces pouvoirs intellectuels fondamentaux n'est « pas vérifiable indépendamment » de ces mêmes pouvoirs (Sosa, 2017, 50), mais cela ne constitue pas une raison de conclure à l'inanité du projet épistémologique. Là où Pascal Engel, emporté par son élan militant, aspire à une défense *intégrale* du rationalisme, même si cela suppose de flirter avec le scepticisme, Sosa plaide à juste titre pour une « épistémologie raisonnable », qui *présuppose* plus qu'elle ne démontre les articles de base du rationalisme minimal (2017, 51).

En fait, Pascal Engel semble balancer entre deux postures : il revendique d'un côté un rationalisme intransigeant, comme quand il affirme que la « rationalité pure et dure » doit « s'occuper des principes sur la base desquels on juge » (p. 310); d'un autre côté, il affirme qu'« un rationaliste conséquent reconnaît les limites de la raison » (p. 83). Sous sa plume, cette dernière affirmation signifie que, au sein d'une approche générale résolument anti-sceptique, des poches de scepticisme sont possibles (portant sur des domaines circonscrits du savoir). J'estime pour ma part que les limites de la raison valent également au niveau méta-théorique ou méta-philosophique. En effet, une justification ou fondation de la raison n'est possible que si, à un moment où à un autre, nous reconnaissons que nous ne pouvons pas

faire autrement que de « prendre sa fiabilité pour accordée ». Toutefois, cela n'implique aucun scepticisme généralisé, dans la mesure où, comme je l'ai préalablement montré, l'attitude qui consiste à « prendre  $x$  pour accordé tant qu'on ne dispose pas de bonnes preuves du contraire » est une attitude parfaitement rationnelle. Ma suggestion est que Pascal Engel devrait peut-être faire droit à cette attitude non seulement en épistémologie (ce qu'il fait déjà, comme il l'a montré dans *Va savoir!* et dans *Les vices du savoir*), mais également en méta-philosophie : les principes de la raison n'ont pas besoin de justifier leur validité, ils n'ont pas besoin d'être autorisés par un raisonnement spécifique (comme un raisonnement qui montre qu'il s'agit de principes *a priori*<sup>18</sup>). Apporter un tel argument montre un souci de complétude, un souci de répondre au sceptique en souscrivant aux règles d'argumentation qu'il pose. Or, la justification des « articles de base » du rationalisme minimal n'a peut-être pas besoin de passer par un tel type de validation. En effet, à ce niveau méta-philosophique aussi, nous n'avons pas d'autre choix que de les prendre pour accordés. Ces principes sont rationnels par défaut, au sens où – étant donné la nature humaine – ils sont naturellement pris pour accordés. Il faut en rester là (« *the buck stops here* »). Il me semble que quand Pascal Engel argumente en faveur de l'idée selon laquelle les normes de la raison sont des « principes *a priori* », c'est parce qu'il est soucieux de leur attribuer une rationalité plus « pure » et plus « dure » que la rationalité « molle » qui serait la leur si l'on disait qu'il s'agit de principes rationnels simplement au sens où ils sont naturellement pris pour accordés. À mon avis, l'un des points qui restent sur l'agenda du rationalisme renouvelé est de montrer dans quelle mesure cette défense rationnelle des normes de la raison (qui montre qu'il s'agit de normes *a priori*, intrinsèques et constitutives des concepts de croyance et de connaissance) est conciliable avec l'approche externaliste, dont Pascal Engel convient par ailleurs qu'elle est indispensable à toute stratégie anti-sceptique<sup>19</sup>. Une telle conciliation est-elle possible sans donner un sens modeste (et frustrant intellectuellement) à la notion d'*a priori* ? Dire que ces normes sont *a priori* au sens où il s'agit de « nécessités de pensée » (2007, 222) ne revient-il pas finalement à admettre que nous butons sur des normes de la raison qui sortent de l'espace des raisons ?

Pour le moment, afin de mieux comprendre le type de relation que le rationalisme minimal entretient avec le scepticisme, il convient de distinguer différentes formes de scepticisme. Il existe d'une part un *scepticisme modéré* :

18. Une telle argumentation est développée dans le détail dans (Engel, 2007, chap. VI : « *L'a priori* »). Elle est reprise dans (Engel, 2019, 74-146, 176-189), et dans le *Manuel rationaliste de survie* (p. 101-105, p. 282-285). Pascal Engel montre que les normes de la raison sont liées aux concepts épistémiques fondamentaux (les concepts de croyance, de vérité et de connaissance) de manière analytique.

19. La question est soulevée page 285. Autrement dit, c'est l'articulation de ces deux « articles de base » du rationalisme que sont l'apriorisme et l'« objectivisme cognitif » (que j'ai nommé « optimisme épistémologique ») qui pose question. L'apriorisme semble davantage consonant avec l'internalisme des raisons de croire, alors que l'objectivisme cognitif suppose l'externalisme.

ce scepticisme porte sur des domaines circonscrits du savoir (par exemple, on peut douter de notre capacité à connaître l'essence des corps, sans douter de l'existence des corps). Il s'agit d'un scepticisme borné, compartimenté, qui ne compromet pas le projet général de l'épistémologie. Ce type de scepticisme, développé par Locke, Buffier, Reid ou Russell, correspond à ce que ce dernier nomme le « scepticisme rationnel » (2011, 23). Pascal Engel reconnaît que le rationalisme minimal est compatible avec cette forme de scepticisme. Il affirme ainsi qu'« un vrai rationaliste doit admettre qu'il y a des choses qu'on ignore », ou que le rationalisme est davantage associé « à l'idée qu'il y a des choses qu'on ne sait pas (et peut-être qu'on ne peut pas savoir) » qu'à « l'idée que la raison est toute puissante et qu'elle est la réalité même » (p. 67-68).

Il y a d'autre part un *scepticisme radical*, qui ne consiste pas simplement à douter de notre capacité à connaître certaines vérités, mais qui doute de l'existence même de la raison et de la vérité, voire qui nie leur existence. C'est contre cette forme de scepticisme que la forteresse du rationalisme minimal doit nous protéger, et que nous devons faire valoir la confiance naturelle que nous portons à nos pouvoirs de connaître. Cette forme de scepticisme est dangereuse car elle nous confine à un relativisme exacerbé. En nous déliant de tout souci de vérité et d'exactitude, elle nous conduit à l'insouciance épistémique et à la « débauche intellectuelle », attitude qui consiste à être indifférent au projet d'une évaluation de nos croyances à l'aune des normes de la vérité et de l'évidence.

Le problème est que, en voulant nous alerter contre les dangers de la pensée décontractée, Pascal Engel ne précise pas toujours sa cible et a tendance à associer le scepticisme au relativisme. Ainsi, quand il présente le scepticisme comme l'un des ennemis de la raison (p. 69)<sup>20</sup>, il met dans la même catégorie le sceptique qui doute de la capacité de la raison à connaître la nature des choses, et le « sceptique mondain », qui « ne prend rien au sérieux et raille toute opinion ». Ce dernier correspond au baratineur, à l'insouciant épistémique. Cette présentation suggère que la première forme de scepticisme (saine) dégénère naturellement dans la seconde forme de scepticisme (dévoyée). Il importe au contraire de maintenir la césure entre un « scepticisme rationnel » d'une part, et un « scepticisme radical » d'autre part.

---

20. À d'autres moments, il définit le scepticisme comme la thèse selon laquelle « il n'y a pas de vérité » (p. 117), ce qui n'est pas exact (le sceptique affirme seulement que nous n'avons pas de critère nous permettant de statuer sur la vérité ou la fausseté des jugements). En ne reconnaissant que des vérités relatives, c'est plutôt le relativisme qui abandonne la norme de la vérité. L'assimilation est également faite en 2011 (13-14) : le relativisme, le scepticisme, le quiétisme et le figarisme sont tous mis dans le même panier.



### 3 QUELLE ANTHROPOLOGIE PHILOSOPHIQUE ? LE SILENCE DU RATIONALISME MINIMAL SUR L'AIGUILLON DE LA PENSÉE RATIONNELLE

Dans *Manuel rationaliste de survie*, Pascal Engel présente le rationalisme minimal comme LE remède aux maux inhérents à ceux qui cultivent le je-m'en-foutisme à l'égard de la vérité et de la raison. Dans un « monde digital » (chap. V), ce vice a une portée virale décuplée. Il est donc urgent d'en stopper la propagation et de soigner le mal à la racine. Mais concrètement, comment fait-on ? Comment réformer notre entendement quand le pli est pris, quand nous sommes « formatés » pour mal penser, c'est-à-dire pour penser en faisant fi des normes de la raison ? On nous incite en effet à traiter les jugements non pas comme de possibles vecteurs du vrai, mais comme de la marchandise numérique, du contenu qu'il faut évaluer non pas à la qualité de son fondement rationnel, mais à la quantité de clics qu'il génère. À la fin de l'ouvrage, Pascal Engel donne la piste à suivre : il faut cultiver la raison. La raison correspond alors à une « faculté » ou « capacité naturelle », ou encore à une « disposition » ou « compétence qui peut non seulement s'apprendre », mais qui peut aussi « s'éduquer et s'enseigner, et devenir une vertu » (p. 351). Comme il le précise, « la vertu a un rôle second » (p. 352)<sup>21</sup>. Elle consiste à seconder, au sens d'épauler et de soutenir, les normes de la raison, en les mettant effectivement en œuvre dans nos pratiques doxastiques. La question est de savoir comment ces normes de la raison génèrent la vertu de raison, comment elles engendrent cette disposition intellectuelle appropriée. Sur ce point, le rationalisme minimal est muet.

Ma question est la suivante : qu'est-ce qui peut nous inciter à vouloir être rationnels ? Si la mise en œuvre du rationalisme minimal est un combat de tous les jours (ce que montre bien la dimension militante de l'ouvrage, la devise de Pascal Engel étant : « Sur les normes de la raison, on ne lâche rien ! »), qu'est-ce qui nous pousse à résister ? Autrement dit, qu'est-ce qui nous motive, qu'est-ce qui nous donne l'envie d'appliquer les normes de la raison, et d'aller à contre-courant de l'anti-rationalisme ambiant ? Là dessus, pas de réponse. Le point aveugle de la réflexion d'Engel se nomme « désir », « motivation »<sup>22</sup>. S'il nous indique bien *comment* nous pouvons survivre et

21. Sur ce rôle second et la manière dont les vertus s'intègrent au sein de l'éthique intellectuelle d'Engel, voir *Les vices du savoir* et Thébert (2019). Pour l'idée selon laquelle l'éthique intellectuelle ne repose pas *d'abord* sur un évidentialisme intransigeant (qui s'apparente à une technique de la justification), mais plutôt sur l'exercice de vertus intellectuelles (qui n'ont pas qu'un « rôle second »), voir Pouivet (2020a). Roger Pouivet distingue une conception « procédurale » d'une conception « substantielle » de la rationalité (2020a, 78).

22. À force d'insister sur le fait que les raisons motivantes ne sont pas des raisons justifiantes, Pascal Engel jette le discrédit sur toute forme de désir ou d'émotion, qui semblent pourtant nécessaires à notre appropriation des normes de la raison. Dans *Vices of the Mind*, Quassim Cassam achoppe également sur le problème de la motivation. Alors que dans le dernier chapitre, intitulé « Self-Improvement », Cassam indique que nous avons le pouvoir de nous bonifier in-

résister dans un monde sans foi (en la raison) ni loi (de la pensée), il ne nous dit pas *pourquoi* nous devrions vouloir le faire. Il précise tout de même que la raison « se forme », « s'éduque » (p. 40 et p. 351). Renvoyer à l'éducation, c'est signaler que, pour développer la vertu de raison ainsi que les dispositions intellectuelles appropriées, nous avons besoin d'être motivés et stimulés en ce sens. Nous ne nous mettrons pas en chemin tout seuls, à moins de supposer que nous sommes animés par un « amour de la vérité ».

C'est ce que Locke a bien vu. Dans *l'Essai sur l'entendement humain*, il indique que, « pour se mettre sérieusement à la recherche de la vérité », nous devons commencer par préparer notre esprit par l'amour de la vérité, « car celui qui ne l'aime pas ne fera pas grand effort pour l'acquérir et ne sera pas trop inquiet si elle lui fait défaut » (2006, IV. xix, 551). Dans *De la conduite de l'entendement*, il précise que cet amour de la vérité est naturellement implanté dans notre esprit, mais qu'il est fort malmené par la banalisation de l'insouciance épistémique :

L'intérêt et la passion aveuglent ; l'habitude d'argumenter indifféremment d'un côté ou d'un autre, même contre notre persuasion, émousse l'entendement et lui fait progressivement perdre la faculté de discerner clairement entre la vérité et l'erreur et, par là, d'adhérer à ce qui est correct. Il n'est pas innocent de jouer avec l'erreur et de l'habiller à la manière de la vérité. Petit à petit l'esprit perd son goût de la vérité solide et bien réelle [*its natural relish of real solid truth*], s'accommode insensiblement de tout ce qui peut en prendre la plus légère apparence. (1975, § 33, 89)

Dans ces conditions, comment réactiver cet amour de la vérité ? Quand celui-ci est émoussé, c'est la communauté éducative qui doit prendre le relais et nous inciter, par des encouragements et des mises à l'exercice répétées, à développer les bonnes dispositions intellectuelles. C'est pourquoi Locke renvoie à « l'heureuse chance d'une éducation » (1975, § 6, 34<sup>23</sup>). Évidemment, le problème est que l'on bute sur une forme de circularité, puisqu'on ne peut développer la vertu de raison que si l'on prend place au sein d'une communauté épistémique vertueuse. *In fine*, la motivation doit donc bien provenir des individus eux-mêmes. Sur ce point, l'approche de Locke est plus aboutie : elle échappe au cercle car elle associe l'éthique intellectuelle à une anthropologie

---

telle que, pour corriger nos vices épistémiques, il reconnaît que cela n'est possible que si nous en avons le désir. Mais qu'en est-il de la personne tellement façonnée par ses mauvais tours d'esprit que l'idée même d'un tel projet ne se présente pas à elle ? Qu'est-ce qui peut l'aider à initier un tel changement ? Selon Cassam, l'élément déclencheur est l'expérience de l'échec (2019, 184), une telle expérience nous faisant prendre conscience du point auquel nous sommes prisonniers d'une mauvaise habitude intellectuelle. Le problème est que reconnaître une telle chose suppose que nous soyons déjà sur la route de la réforme intellectuelle. J'ai souligné une telle limite dans (2019, dernier §), à propos des *Vices du savoir*. Pour une critique similaire, voir Pouivet (2020b).

23. Sur l'éthique intellectuelle chez Locke, voir Thébert (2014).

philosophique particulière, dans laquelle l'amour de la vérité étant implanté dans l'esprit des hommes, ceux-ci ont pour devoir (épistémique et moral) de se soucier de la vérité. C'est leur destination naturelle.

On comprend bien qu'une telle solution n'est pas du goût de Pascal Engel : chez Locke, c'est Dieu qui plante ce désir dans l'esprit des hommes (2006, IV.xvii § 24, 535). *A contrario*, le rationalisme minimal est un rationalisme laïc, séculier, qui n'est solidaire d'aucune anthropologie philosophique, et qui ne suppose rien quant à la nature humaine et à sa finalité. Dans ce cadre, l'existence de normes de la raison ne s'accompagne pas de l'idée selon laquelle nous sommes faits pour appliquer ces normes. Le rationalisme minimal n'implique ni finalisme ni providentialisme épistémologique<sup>24</sup>. Cette abstention métaphysique a bien sûr ses avantages : le rationalisme minimal vaut pour tous, pas pour une catégorie d'êtres plus que d'autres. Toutefois, peut-on vraiment concevoir un kit de survie sans se poser la question de savoir à quel type d'êtres il s'adresse ? Cela aurait-il un sens de défendre le rationalisme minimal si le public visé n'avait pas de « destination rationnelle » ? Finalement, il semble que la défense du rationalisme minimal ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur la nature humaine. Or, sur ce point, Pascal Engel est trop frileux. Soucieux de ne pas tomber dans les « gros sabots » de la théologie, il nous propose un rationalisme dont on peut craindre qu'il soit décharné, voire inhumain. Pourtant, ne peut-on pas réfléchir sur la nature humaine sans tomber dans les ornières d'une anthropologie philosophique chargée théologiquement (comme l'ont fait Aristote, et plus récemment Peter Hacker<sup>25</sup>) ? Sans analyse expliquant dans quelle mesure la raison fait partie intégrante de la nature humaine, le risque est d'en rester à une raison distante et inaccessible, alors même que Pascal Engel ne veut pas qu'on l'hypostasie et qu'on la compare à une loi d'airain ou à une Minerve froide et hautaine. Il me semble qu'il donne la piste d'une solution quand il décrit la raison non pas tant comme un ensemble de principes et de normes, mais comme un ensemble de capacités et de compétences humaines. De même, présenter le rationalisme minimal comme une thérapie, c'est supposer que notre bonne santé intellectuelle tient dans l'exercice de la raison, comprise comme ensemble de capacités à réfléchir, agir et ressentir en prenant en compte des raisons – et j'ajouterais : comprise également comme capacité à être raisonnable dans notre demande de raisons.

24. Contrairement à l'éthique intellectuelle développée par Pouivet (2020a).

25. Dans (2021), et plus généralement dans la tétralogie *A Study of Human Nature*, qui comprend *Human Nature: the Categorical Framework* (Blackwell Publishing, 2007) ; *The Intellectual Powers: a Study of Human Nature* (Wiley-Blackwell, 2013) ; *The Passions: a Study of Human Nature* (Wiley-Blackwell, 2018) ; *The Moral Powers: a Study of Human Nature* (Wiley-Blackwell, 2021).

## BIBLIOGRAPHIE

- Alston, W. P. (1993), *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, Cornell University Press.
- Bouveresse, J. (2017), « Pour une rationalité écologique », dans Fleury J.-M. & Rosat J.-J. (dir.), « Démythifier la raison », *Agone*, vol. 61, n°1, 53-83. URL : <https://www.cairn.info/revue-agone-2017-1-page-53.htm>
- Cassam, Q. (2019), *Vices of the Mind. From the Intellectual to the Political*, Oxford, Oxford University Press.
- Clifford, W. (2018), « L'éthique de la croyance », trad. fr. Gaultier, B., dans *L'immoralité de la croyance religieuse*, Marseille, Agone. Éd. or. (1877).
- Dutant, J. & Engel, P. (2005) (dir.), *Philosophie de la connaissance. Croyance, connaissance, justification*, Paris, Vrin.
- Engel, P. (2007), *Va savoir! De la connaissance en général*, Paris, Hermann éditeurs.
- Engel, P. (2008), « Vérité, croyance et connaissance : propos d'un béotien dogmatique », dans Lasowski, A. W. (dir.), *Pensées pour le nouveau siècle*, Paris, Fayard.
- Engel, P. (2011), *Épistémologie pour une Marquise*, Paris, Ithaque.
- Engel, P. (2014), « La raison et ses domaines », dans Tiercelin C. (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Paris, Collège de France, 270-285. URL : <https://books.openedition.org/cdf/3566>
- Engel, P. (2019), *Les vices du savoir. Essai d'éthique intellectuelle*, Marseille, Agone.
- Hacker, P. M. S. (2021), *Dialogues sur la pensée, l'esprit, le corps et la conscience*, trad. fr. Le Du M. & Gaultier, B., Marseille, Agone. Éd. or. (2020), *Intellectual Entertainments, Eight Dialogues on Mind, Consciousness and Thought*, London & New York, Anthem Press.
- Jackson, E. (2020), « The Nature and Rationality of Faith », dans Rasmussen, J. & Vallier, K. (éds.), *The New Theists*, New York, Routledge, 77-92.
- Locke, J. (1975), *De la conduite de l'entendement*, trad. fr. Michaud, Y., Paris, Vrin. Éd. or. (1706), *Of the Conduct of the Understanding*.
- Locke, J. (2006), *Essai sur l'entendement humain. Livres III et IV*, trad. fr. Vienne, J.-M., Paris, Vrin. Éd. or. (1689), *An Essay Concerning Human Understanding*.
- Lynch, M. (2018), *Éloge de la raison. Pourquoi la rationalité est importante pour la démocratie*, trad. fr. Gaultier, B., Marseille, Agone. Éd. or. (2012), *In Praise of Reason. Why Rationality Matters for Democracy*, Cambridge (Mass.) & London, The MIT Press.
- Pasnau, R. (2017), *After Certainty. A History of Our Epistemic Ideals and Illusions*, Oxford, Oxford University Press.
- Pasnau, R. (2018), « Belief in a Fallen World », *Res Philosophica*, vol. 95, n°3, 531-559.
- Pouivet, R. (2020a), *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*, Paris, Vrin.
- Pouivet, R. (2020b), « L'anti-raison démasquée », *En attendant Nadeau*, n°115, 19-21. URL : <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2020/11/04/anti-raison-engel/>
- Reid, T. (2002), *Essays on the Intellectual Powers of Man*, University Park, Pennsylvania State University Press. Éd. or. (1785).
- Reid, T. (2012), *Recherches sur l'entendement humain d'après les principes du sens commun*, trad. fr. Malherbe, M., Paris, Vrin. Éd. or. (1764), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*.

Russell, B. (2011), *Essais sceptiques*, trad. fr. Bernard, A., Paris, Les Belles Lettres. Éd. or. (1928), *Sceptical Essays*.

Sosa, E. (2017), *Epistemology*, Princeton, Princeton University Press.

Thébert, A. (2014), « Locke et la discipline de l'entendement », *Philosophical Enquiries*, n°3, p. 58-86. URL : <http://www.philosophicalenquiries.com/numero3article3Thebert.html>

Thébert, A. (2019), « Qu'est-ce qu'une croyance juste ? », *La Vie des idées*. URL : <https://lavedesidees.fr/Qu-est-ce-qu-une-croyance-juste.html>

Thébert, A. (2020a), « Common Sense, Scepticism and Deep Epistemic Disagreements », *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 10, n°2, 129-155.

Thébert, A. (2020b), « Les propositions charnières sont-elles des normes épistémiques? Réflexion sur notre confiance en la fiabilité de nos sources doxastiques de base », dans Vollet, J.H. (dir.), « La philosophie de Pascal Engel », *Klésis*, vol. 45, 1-43. URL : <https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis...>

Thébert, A. (2021a), « La normativité du sens commun », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 146, n°1, 3-12.

Thébert, A. (2021b), « Les principes du sens commun face à la norme de l'évidence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 146, n°1, 49-70.

Vienne, J.-M. (1991), *Expérience et raison. Les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Vrin.

Whitcomb, D., Battaly, H., Baehr, J. & Howard-Snyder, D. (2017), « Intellectual Humility: Owning Our Limitations », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 94, n°3, 509-539.

Wittgenstein, L. (2006), *De la certitude*, trad. fr. Moyal-Sharrock, D., Paris, Gallimard. Éd. or. (1969), *Über Gewissheit*, Basil Blackwell, Oxford.