

CONTRE LE NEO-PRAGMATISME DOXASTIQUE

Pascal Engel

EHESS

1. Introduction

Selon la conception pragmatiste classique, la croyance est une disposition à agir (Bain 1859, Peirce 1978, Ramsey 1927, Braithwaite 1932)¹. Mais une chose est de soutenir que la croyance est une disposition à l'action, et autre chose est de soutenir qu'elle se définit intégralement comme une telle disposition et de réduire l'action au comportement. Seuls les behavioristes radicaux défendent cette thèse, et même Ryle (1949) soutenait qu'elle est une disposition « à plusieurs bandes » (*many track*). Même quand Ramsey dit de manière fameuse que la croyance est « une carte qui nous sert à naviguer », il ne néglige pas le contenu propositionnel des croyances et son indépendance par rapport à l'action : il ne dit pas que le contenu des croyances est déterminé intégralement par leur succès (Dokic et Engel 2002). À la définition dispositionnelle simple s'est substituée celle du fonctionnalisme, selon laquelle les croyances sont des dispositions à agir qui sont des causes du comportement et qui ne peuvent causer nos actions que *moyennant* des désirs. C'est ce que Stalnaker (1984) appelle l'« image pragmatique » des croyances et des attitudes en général :

« Les états mentaux en général doivent être compris essentiellement en termes du rôle qu'ils jouent dans la caractérisation et l'explication de l'action. Ce qui est essentiel à l'action rationnelle est que l'agent soit confronté, ou se conçoive lui-même comme confronté, à une gamme de résultats possibles d'actions parmi des options possibles d'action. L'agent a des attitudes, pour ou contre, vis-à-vis des différents résultats possibles, et des croyances quant à la contribution que diverses actions apporteraient à la détermination du résultat. On explique comment un agent tend à agir comme il le fait en termes de ces croyances et attitudes. Et selon cette image, nos conceptions des croyances et des attitudes pour et contre sont des conceptions des états qui expliquent pourquoi un agent rationnel fait ce qu'il fait. » (1984 : 4)

1 J'ai analysé ce thème classique dans Engel 2005a. Voir sur Peirce, qui n'est, selon les classifications adoptées ici, pas un pragmatiste, Tiercelin 1993. Cet article vise à compléter mon traitement de ces questions dans Engel 2019.

Presque tous les philosophes de l'esprit ont adopté une version de cette conception. Même quand ils ont admis qu'il pouvait y avoir une « phénoménologie cognitive » (Bayne and Montague 2011), ils ne sont pas revenus pour autant à la théorie humienne selon laquelle la croyance serait un *feeling* à laquelle s'opposaient Bain et Peirce. Ils ont différé sur le rôle de l'élément propositionnel et du contenu des croyances, ainsi que sur ses liens avec l'assentiment, linguistique ou non. Mais ils ne sont pas revenus sur l'image pragmatique-fonctionnaliste. J'admets pour ma part qu'elle est correcte, bien qu'elle ne dise pas tout de la croyance et doive être précisée pour qu'on puisse avoir une conception réaliste de cette attitude, centrale entre toutes.

La conception fonctionnaliste identifie la croyance avec ses causes (des états mentaux, tels que des désirs et des perceptions) et ses conséquences (des actions). Elle admet aussi que la rationalité des croyances se mesure à leur capacité à produire certaines actions. Mais elle n'identifie jamais les *raisons* que nous avons de croire avec les désirs que nous avons de rendre vraies nos croyances. Elle tient les croyances comme basées sur les données ou des informations dont nous disposons, et quand elle suit la théorie de la décision, elle leur assigne des degrés, qui sont des probabilités subjectives directement associées à l'*evidence*. Elle dissocie clairement les raisons épistémiques et les raisons pratiques de croire. Si elle lie la rationalité au succès des actions, elle n'identifie pas la rationalité des croyances à ce succès. Elle ne réduit pas les raisons épistémiques de croire à des raisons pratiques. Elle souscrit encore moins à la doctrine de James selon laquelle on peut, au moins dans certains cas, vouloir croire, et y parvenir, que Peirce jugeait lui-même « suicidaire ». Encore James ne soutenait-il pas que l'on a de bonnes raisons de croire « à volonté » dans tous les cas, mais qu'on peut le faire dans certains cas « vitaux » où notre « nature passionnelle » est en jeu. Dans les autres cas, il admettait que les raisons de croire sont, et doivent être gouvernées par l'*evidence*. Le fait de défendre la conception dispositionnelle ou fonctionnaliste de la croyance et de souscrire à l'image pragmatiste au sens de Stalnaker n'implique pas que l'on soutienne que les raisons épistémiques de croire se réduisent, ou même cèdent toujours le pas, aux raisons pratiques de croire.

Mais toute une vague d'auteurs – que j'appellerai ici *néo-pragmatistes* ou *pragmatistes radicaux*² – ont récemment défendu une forme bien plus forte de pragmatisme quant aux

2 À ma connaissance, ce terme a été employé seulement par Sophie Archer (2015). Ces auteurs se caractérisent plutôt comme « pragmatistes », bien qu'ils se réfèrent rarement au pragmatisme historique. Parmi eux Foley 1989, 1993, Reisner 2008, Rinard 2015, Leary 2017, Mc Cormick 2014, Maguire, & Woods 2018, Schroeder 2012.

croyances. Ils soutiennent que, non seulement en fait mais en droit, la croyance est gouvernée par des raisons aussi bien prudentielles et pratiques que par des raisons épistémiques (basées sur l'*evidence*), autrement dit que les considérations prudentielles ou pratiques qui nous conduisent à former et à évaluer des croyances sont de même poids que les raisons épistémiques, et qu'en fait la plupart du temps les premières l'emportent sur les secondes. En d'autres termes, il n'y a aucune *exclusivité* ni aucune *priorité* des raisons épistémiques de croire par rapport aux raisons pratiques³. Les raisons épistémiques de croire n'ont aucun privilège de fait, mais elles n'ont pas non plus de privilège de droit. Dire que les raisons de croire doivent nécessairement être basées sur les données dont nous disposons, l'*evidence*, c'est dire qu'elles sont *le bon type* de raisons, les seules raisons véritables qu'il y a de croire, et que si nous pouvons, dans certains cas, avoir des raisons pratiques ou prudentielles de croire, ces dernières sont des raisons du *mauvais type*, pas des raisons authentiques. Les néo-pragmatistes rejettent cette thèse. Pour eux, il n'y a pas de raisons inauthentiques, et les raisons pragmatiques ou prudentielles sont au moins des raisons aussi bonnes que les raisons basées sur l'*evidence*. Certains néo-pragmatistes vont même encore plus loin : pour eux les raisons pratiques doivent toujours dominer les raisons épistémiques de croire, et même sont, en dernière instance, les seules bonnes et vraies raisons de croire. Ils admettent bien que nous devons avoir des raisons épistémiques de croire dans un grand nombre de circonstances, mais ils considèrent ces raisons comme étant au service des raisons pratiques, qui sont, en définitive, les seules raisons valables. Les seules choses à quoi nous sommes tenus en matière de croyances sont des choses qu'il nous faut *faire*, pour des raisons qui n'ont, le plus souvent, rien à voir à avec ce que nous devons croire épistémiquement ou sur la base de l'*evidence*. En fait, *toutes* les raisons de croire sont des raisons pratiques.

3 Je ne peux résister ici à une irritation persistante, depuis bien des années, à un certain style de ces discussions. Les discussions sur le volontarisme doxastique, les raisons et la rationalité constituent une vaste littérature depuis près de vingt ans. Mais les auteurs qui discutent à présent ces questions, comme Maguire and Woods 2018 ou Rinard 2018 se contentent de quelques références récentes, à l'exclusion de toutes les autres. Un petit groupe d'auteurs s'entre-citent entre eux sur ces sujets en présentant comme nouvelles des thèses qui ont été discutées depuis longtemps dans la littérature antérieure. Telle que j'ai appris cette discipline, dans ma propre éducation à ce que je tiens encore comme la philosophie analytique (dans les années 1970-80), quand on présentait de tels « claims » on avait le devoir d'en fournir, au moins schématiquement, quelques raisons et on citait les travaux pertinents. À présent, la rapidité du rythme de publication exige que l'on réfère à telle idée comme ayant été présentée, apparemment de manière concluante, par Y ou Z, et en ignorant systématiquement tout un ensemble de références et discussions antérieures. Écrire des articles est devenu une activité clanique, où ceux qui sont dans le clan sont cités, à l'exclusion de ceux qui n'y sont pas et surtout de ceux qui ne sont pas susceptibles de vous citer en retour pour augmenter *votre impact factor*. Après quarante ans de philosophie analytique, j'avoue n'avoir plus envie de jouer à ce jeu.

Ces thèses, dont j'ai jadis combattu des versions antérieures⁴, me paraissent absurdes, ou dans les versions qui en sont acceptables, triviales. Elles reposent sur des confusions majeures entre action et connaissance, théorie et pratique, sur la nature de la croyance et de la connaissance. Mais les exposer toutes, et entreprendre de les discuter, dépasseraient le cadre de cet article. Je n'examinerai pas ici toutes les thèses des néo-pragmatistes, ni tous les arguments en cause⁵. Je concentrerai principalement mon examen sur l'attaque menée contre l'évidentialisme et l'idée que l'évaluation et les raisons épistémiques des croyances ont une priorité par rapport l'évaluation et les raisons pratiques de croire.

2. Evidentialisme et pragmatisme

La plupart des auteurs néo-pragmatistes admettent l'arrière-plan conceptuel suivant, que j'accepte également. Ils tiennent d'abord la croyance comme un état psychologique, individualisé avant tout par ses traits fonctionnels et causaux, et répondant à des raisons et à des normes. En d'autres termes, ils ne sont pas simplement des behavioristes ou des néo-behavioristes ni des physicalistes. Ils admettent que les croyances ont des raisons, qui sont aussi des causes, même s'ils n'ont pas tous la même conception de ce que sont les causes et les raisons. En particulier ils sont bien conscients des discussions qui ont eu lieu depuis au moins trois décennies sur la différence entre les raisons motivantes, celles qui expliquent causalement une action ou une croyance, et les raisons normatives, celles qui justifient, ou rendent raison, soit aux yeux de l'agent, soit objectivement, de cette croyance⁶. Ils admettent aussi qu'il y a une différence entre les normes de la croyance (comme la norme de vérité ou la norme de savoir) et les raisons de croire (le fait que ce soit une norme de la croyance de croire ce qui est vrai n'est pas pour autant une raison de croire en la vérité de telle ou telle proposition). Ils distinguent aussi ces normes – ce que l'on doit croire – des valeurs épistémiques – ce qu'il est bon de croire⁷. Ils distinguent la rationalité des croyances – le fait qu'elles obéissent à des réquisits généraux de rationalité, comme la cohérence – et les raisons de croire telle ou telle chose dans

4 Notamment Engel 1995, 1997, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2005, 2009, 2013, 2013 a, 2013b, 2013 c, et Engel 2019.

5 Notamment je n'entrerai pas dans les discussions portant sur le principe de transparence que j'ai examinées ailleurs (Engel 2007, 2013a, 2019), ni sur l'empiètement pragmatique (Engel 2009a). Ce que Gao (2019) appelle « credal pragmatism » est une forme d'empiètement pragmatique et n'est pas la thèse du pragmatisme doxastique que je discute ici.

6 Cf. par exemple Smith 1994.

7 Cf. par exemple Steglich-Petersen 2006, Engel 2005, 2015.

telle et telle circonstance⁸. Enfin, ils distinguent les raisons que l'on a de croire quelque chose au sens subjectif – que l'on identifie la plupart du temps à des états mentaux – des raisons qu'il y a de croire quelque chose au sens objectif, que l'on identifie le plus souvent à des faits⁹ ; Toutes ces distinctions ont un caractère intuitif, mais sont problématiques à un degré ou un autre, ne serait-ce que parce que tout le monde n'est pas d'accord sur la nature des concepts méta-éthiques fondamentaux : est-ce que ce sont les concepts déontiques, comme le devoir ou l'obligation, ou les concepts axiologiques, comme la valeur, qui priment, ou bien le concept fondamental est-il celui de raison ? Mais je ne les discuterai pas ici, au risque de les présupposer et de faire certaines pétitions de principe¹⁰. Les auteurs néo-pragmatistes introduisent pourtant des modifications importantes à ce schème général. Ils sont souvent prêts à traiter les croyances comme des actions, ou au moins comme des attitudes impliquant des actions, et ils modifient de manière importante la notion de raison. Leur stratégie est souvent révisionniste, même si elle entend se réclamer du sens commun.

Les questions qui sont en jeu dans les discussions du néo-pragmatisme quant aux croyances portent plus spécifiquement sur la différence entre les raisons épistémiques de croire et les raisons pratiques de croire. La distinction est suffisamment claire, et la littérature abonde en exemples banals du type suivant. Si un millionnaire m'offre 500 000 euros pour croire que Trump est un honnête homme, la récompense est assez forte pour que j'aie une raison pratique de le croire, même si je n'ai aucune raison épistémique de le croire, ou des raisons très faibles (comme on dit, j'ai du mal à m'en convaincre). Une raison épistémique est typiquement constituée par les données en faveur de la croyance, alors qu'une raison pratique est typiquement constituée par l'utilité, l'intérêt, ou l'avantage qu'il y a à croire (ici une récompense). Cet avantage peut être de diverses sortes, il peut être une incitation financière, mais aussi un renforcement de l'amour propre de l'agent, la possibilité d'éviter un danger ou une souffrance, de conserver une amitié. Mais même si cette distinction est relativement claire, elle est loin de l'être quand il s'agit d'envisager ce que sont les données ou les intérêts en faveur d'une croyance, et toutes ces discussions reposent sur une psychologie assez fruste, selon laquelle l'argent, le confort, le plaisir ou l'amour sont des raisons pratiques assez fortes, et la perception, les preuves, les justifications, la probabilité élevée ou le caractère évident

8 Sur cette distinction, voir Broome 2000.

9 Cf. par exemple Skorupski 2010, Parfit 2011, Scanlon 2015, voir Engel 2015.

10 Pour une bonne présentation d'ensemble, cf. Star 2018. J'admets pour ma part une version du fondamentalisme des raisons, mais n'entends pas réduire les valeurs et les normes aux raisons. Cf. Engel 2019.

sont des raisons épistémiques assez fortes. Presque tous les exemples donnés dans cette littérature traitent les raisons pratiques comme fondées sur l'intérêt et le bien-être de l'agent (ses gains financiers, sa santé, son bonheur matériel). Mais on peut envisager des raisons pratiques fondées sur les valeurs de l'agent (ce qu'il juge être bon ou bien), ou sur ce qu'il juge être son devoir, ou ses raisons fondamentales. Mais je n'entrerai pas ici dans la structure de ces raisons pratiques, et m'en tiendrai aux exemples canoniques fondés sur le bien-être.

Les néo-pragmatistes entendent rejeter l'*évidentialisme*, entendu comme thèse concernant les raisons de croire :

(E) *Evidentialisme* :

(i) il y a des raisons épistémiques de croire, qui ont l'exclusivité par rapport aux raisons pratiques de croire

(ii) les seules bonnes raisons de croire sont des raisons épistémiques.

(E) n'exclut pas qu'il y ait des raisons pratiques de croire ; mais ce ne sont pas de bonnes raisons, ou ce sont de pseudo-raisons.

Il y a une version plus forte de l'évidentialisme :

(EF) *Evidentialisme fort* :

Il n'y a que des raisons épistémiques de croire, les raisons pratiques de croire ne sont pas des raisons de croire, mais des raisons de vouloir croire¹¹.

Les néo-pragmatistes défendent au moins la thèse suivante :

(PF) *Pragmatisme faible* :

(i) il y a des raisons épistémiques de croire

(ii) il peut y avoir des raisons pratiques de croire au moins aussi bonnes et quelquefois meilleures que les raisons épistémiques.

Certains d'entre eux défendent une thèse forte :

(PR) *Pragmatisme robuste* (PR) :

11 Berker (2018) a raison de dire que les labels « évidentialisme » et « pragmatisme » pour structurer ce débat ne sont pas totalement satisfaisants puisque certaines épistémologues (fiabilistes) soutiennent que ce n'est pas l'*evidence*, mais les processus causaux et la fiabilité qui déterminent les raisons de croire, et refusent tout internalisme. Il soutient aussi que des expressions comme « raisons pratiques » de croire et « raisons pragmatiques » de croire ne sont pas équivalentes, car la première a un sens plus large que la seconde. Mais je ne vois pour ma part pas tellement la différence, pourvu que « pragmatique » ait lui-même un sens assez large pour inclure autre chose que l'utilité personnelle ou des raisons basées sur le bien-être de l'agent.

il n'y a pas de raisons épistémiques distinctives de croire : toutes les raisons de croire sont des raisons pratiques, y compris les raisons épistémiques.

Les pragmatistes classiques n'ont jamais défendu des thèses aussi fortes que PR. Ils admettaient l'autonomie des raisons épistémiques par rapport aux raisons pratiques, sans chercher à réduire les premières aux secondes, mais en mettant l'accent sur le caractère directeur de ces dernières. Leurs arguments étaient centrés sur deux thèmes : le caractère dispositionnel de la croyance et son rôle dans l'action, et la nature de la vérité. Mais ils n'étaient pas tous d'accord sur ces points : Peirce trouvait « suicidaire » l'idée de James qu'il puisse y avoir une « volonté de croire » et refusait la « conception pragmatiste de la vérité » de James, tout comme plus tard Ramsey¹². Les néo-pragmatistes ne s'occupent pas tant de la nature de la vérité que de la nature des raisons de croire. Ils s'intéressent en particulier à la question, que James avait déjà mise en avant, de savoir si, quand un agent met en balance ses raisons de croire en vertu des données et des preuves dont il dispose et les avantages, le confort, ou la sécurité (voire, au sens pascalien, le salut) qu'il peut tirer de croire en un sens ou en un autre. Le pari pascalien et les croyances auto-réalisées comme dans l'exemple de l'alpiniste de James, sont des cas dans lesquels on met en balance des raisons épistémiques (*l'evidence*) faibles ou seulement assez fortes et des raisons pratiques très fortes ou dominantes. Leur thèse était que quand les raisons pratiques dominent ou son affaire vitale, dans une situation où les options sont croire ou ne pas croire une proposition donnée, le choix doit être de prendre l'option dominante, autrement dit de choisir, comme dans les contextes de théorie de la décision, l'action qui maximise l'utilité espérée. Les néo-pragmatistes contemporains se concentrent plutôt sur des situations où il y a un équilibre, ou un quasi-équilibre entre les considérations qui donnent des raisons épistémiques et des raisons pratiques de croire comme les suivantes :

(A) Mon médecin m'apprend que je suis atteint d'une maladie incurable. C'est une raison épistémique très forte pour croire que j'ai peu, sinon pas, de chances de guérir. Mais si je crois que je vais guérir, mes chances de guérir vont peut-être devenir plus grandes. Dois-je croire que je vais guérir ou pas ?

(B) Les étudiants apprennent de leur professeur qu'ils vont avoir un examen difficile, et ils savent aussi que s'ils ont confiance en leur succès, ils auront plus de chances de réussir. Mais les professeurs désirent aussi leur ap-

12 Cf. Ramsey 1991, et Dokic et Engel 2002.

prendre l'humilité, et leur apprennent que s'ils ont trop confiance en eux, ils leur mettront une mauvaise note (ils ont un cérébroscope qui permet de mesure cela). Doivent-ils croire qu'ils vont réussir ou non ? (Foley 1993)

L'idée qui préside à ces exemples est qu'on peut peser les raisons épistémiques de croire et les raisons pratiques, et que quand la balance pèse du côté des secondes, nous avons non seulement tendance psychologiquement à suivre les secondes, mais aussi qu'il est parfaitement légitime de le faire. Plus fondamentalement, ce que les néo-pragmatistes défendent est la *comparabilité* et la *commensurabilité* des raisons épistémiques et des raisons pratiques (Foley 1993). Cette comparabilité est au cœur de ce qu'on peut appeler *l'instrumentalisme* ou le *conséquentialisme* de cette conception : quand nous pesons les raisons pratiques et les raisons épistémiques de croire, nous pouvons faire de nos croyances des instruments en vue d'un certain but pratique, qui nous procure un avantage et nous comparons les avantages de croire en vertu de raisons pratiques et ceux de croire en vertu de raisons épistémiques¹³. Cet instrumentalisme était lui-même au cœur de la conception classique du volontarisme doxastique : si l'on veut croire quelque chose parce que cela nous est avantageux, on peut faire de nos croyances des instruments en vue de cet objectif. Cela suppose que l'on puisse en quelque façon se causer soi-même à croire quelque chose en raison des avantages que l'agent escompte de la possession de la croyance. Il est étroitement lié à l'idée (défendue aussi par Foley) selon laquelle toute rationalité est une rationalité téléologique, la rationalité de poursuivre ses buts et l'équivalence de ces buts en termes de leurs conséquences : si notre but est épistémique, il est rationnel de le suivre, et si notre but est pratique il est également rationnel de le suivre. La rationalité des raisons s'identifie avec la rationalité des buts ou des fins.

Le second thème sur lequel insistent les néo-pragmatistes porte sur l'évaluation des raisons pratiques et des raisons épistémiques. Selon une ligne de pensée dont les origines remontent au moins à Brentano, nos raisons de croire (comme celles d'avoir d'autres attitudes, comme l'espoir ou le doute) sont déterminées par des conditions de correction de l'attitude : dans le cas de la croyance il est correct de croire seulement ce qui est vrai. Ces conditions de correction déterminent en retour les raisons de l'attitude en question, qui sont les bonnes raisons. Mais on peut avoir aussi de mauvaises raisons d'avoir l'attitude en question. Pour la croyance les bonnes raisons sont les raisons épis-

13 Cf. par exemple Laudan : "Epistemic rationality...is simply a species of the genus instrumental rationality...Epistemic rationality, no less than any other sort of rationality, is a matter of integrating ends and means...Good reasons are instrumental reasons; there is no other sort" (Laudan, 1990 : 318).

témiques. Les raisons pratiques sont de mauvaises raisons de croire (Rabinowicz et Rasmussen 2005). Sont-elles même seulement des *raisons* (Skorupski 2010, Parfit 2011) ? Pour les néo-pragmatistes, elles le sont de plein droit.

Il y a, enfin, un troisième thème qui est au centre des discussions des néo-pragmatistes. Il est étroitement lié aux précédents. C'est le thème de l'accès que nous avons à nos raisons de croire et aux normes qui gouvernent la croyance. Depuis l'article fondateur de Bernard Williams « Deciding to believe » (1970) il figurait au centre des discussions sur le volontarisme doxastique : si je devais, en toute conscience, décider de croire quelque chose pour des raisons dont je saurais qu'elles ne sont pas les bonnes raisons (épistémiques) de croire, alors je ne pourrais pas, sans me contredire explicitement, croire à volonté. Cet argument a été généralisé par Shah (2003) sous la forme de l'idée que la croyance est transparente à la vérité : si je me demande si je dois croire que P, la réponse la plus adéquate consiste à me demander simplement si P est le cas¹⁴. Cela exclut, selon les défenseurs de cette idée, que des considérations autres que pertinentes pour la vérité et les données en faveur d'une croyance interviennent dans la délibération doxastique, et explique l'exclusivité de ces considérations pour la croyance (Shah 2006). Cet argument de la transparence est étroitement lié à une forme d'internalisme selon lequel l'accès que nous avons à nos croyances joue un rôle essentiel dans leur individualisation. Les néo-pragmatistes rejettent cet argument. Ils rejettent l'idée que la vérité soit la norme de la croyance, en arguant qu'on pourrait très bien imaginer des créatures qui n'y seraient pas soumises, et ils font remarquer que les animaux ont des croyances mais ne manifestent pas le trait de transparence (Papineau 2013). Ici c'est l'intellectualisme attaché à l'évidentialisme qui est la cible des pragmatistes fonctionnalistes, qui insistent sur le fait que la croyance ne se définit pas essentiellement par ses propriétés cognitives, mais par son rôle dans l'action (Zimmerman 2018).

Ici, je laisserai de côté le thème de la transparence que j'ai examiné ailleurs¹⁵, et je considérerai seulement les arguments néo-pragmatistes qui portent sur le bon ou le mauvais type de raison, et l'argument de la comparabilité des raisons.

3. Toutes les raisons de croire ne sont pas de bonnes raisons

Les discussions méta-éthiques sur la nature des concepts normatifs ont engendré une joute triangulaire entre les conceptions axiologiques qui donnent le primat aux valeurs,

14 Shah 2003, Shah et Velleman 2005, Engel 2007, Hieronymi 2005. Je n'entre pas ici dans les complexités de cet argument.

15 Engel 2007, 2013, 2019.

les conceptions qui donnent le primat à un cadre déontologique, et les conceptions qui donnent le primat aux raisons comme concept méta-éthique fondamental. Si l'on adopte cette dernière position, et si l'on analyse la valeur en termes des attitudes correctes qu'on a pour de bonnes raisons, dans la tradition de Brentano renouvelée par les tenants de la conception « relais »¹⁶, on se heurte au problème dit du « mauvais type de raison » : on peut avoir une attitude (par exemple le désir, ou l'admiration, mais aussi la croyance) pour de mauvaises raisons. Par exemple si, par peur d'être viré de mon job, je désire croire que la cravate hideuse de mon chef de service est jolie, je la juge telle pour une mauvaise raison, ou encore si un démon très puissant menace de me torturer si je ne l'admire pas, l'admiration que j'éprouverai suite à cette menace sera acquise pour de mauvaises raisons. Le problème est alors de déterminer quelles sont les raisons qui rendent une attitude appropriée (*fitting*) et en font des raisons du bon type. Dans le cas de la croyance, ce sont clairement – aux yeux de théoriciens qui défendent la notion de « mauvais type de raisons » – des propriétés comme la vérité et la justification qui constituent les bonnes raisons de croire, et l'utilité ou le bien-être obtenus en acquérant les croyances qui constituent de mauvaises raisons de croire. La différence est parfaitement intuitive : si on me demande « Pour quelle raison croyez-vous ceci ? » et que je réponde : « Parce qu'on m'a payé pour cela » ou « Parce que l'on m'a menacé de sanctions si je ne le crois pas » ces réponses paraissent parfaitement incongrues. Toute la difficulté consiste à fournir un critère des bonnes et des mauvaises raisons. Deux types de critères ont été avancés. Le premier consiste à identifier les bonnes raisons à des raisons associées au *contenu* de l'attitude, et les mauvaises raisons à des raisons associées à la *possession de l'attitude* elle-même, ou au désir de l'acquérir. Parfit (2011) propose de distinguer les raisons qui sont *relatives au contenu* (*content given*) et les raisons relatives à l'attitude ou à l'état (*state given*). Les premières sont des raisons *de* croire tel ou tel contenu, les secondes des raisons *de vouloir* croire tel ou tel contenu, qui sont toujours de raisons de vouloir se causer soi-même à avoir une croyance. Dans les premières la relation au contenu de la croyance est directe, et conforme à la norme de vérité et au principe de transparence, alors que dans les secondes cette relation est indirecte et instrumentale (Shah 2003, Hieronymi 2005). Typiquement les raisons de croire du premier type sont des raisons épistémiques et sont les bonnes raisons ou le bon type de raison, et des raisons de croire du second type sont des raisons pratiques et des raisons du mauvais type. La plupart des auteurs qui acceptent cette distinction la tiennent comme

16 Rabinowicz and Rasmussen 2005, Danielsson and Olson 2007, Scanlon 1998, Engel 2013.

primitive. Elle se reproduit pour les autres attitudes doxastiques et non doxastiques : il y a des bonnes et des mauvaises raisons d'avoir une intention, espérer, de conjecturer, d'admirer ou de haïr (Engel 2018, 2019a). Elle est la source de ce que l'on appelle le scepticisme quant au bon type de raison : on ne peut expliquer plus avant la distinction. C'est la thèse de l'évidentialisme fort (EF) ci-dessus. Mais les néo-pragmatistes objectent que ce critère revient seulement à faire une pétition de principe quant au bon type de raison. Ne peut-on donner une explication de la différence¹⁷ ?

Si l'on essaie de donner des critères de la distinction entre raisons épistémiques et raisons pratiques de croire, on donnera des traits du genre suivant : (i) les raisons épistémiques sont phénoménologiquement plus directes et accessibles (transparence) alors que les raisons pratiques semblent forcées, (ii) les raisons épistémiques semblent plus « rationnelles » que les raisons pratiques : la croyance requiert des raisons qui la justifient, alors que l'action ne requiert pas nécessairement de justification (répondre « Pour rien » à la question « Pourquoi croyez-vous cela ? » est paradoxal, alors que la même réponse à la question « Pourquoi avez-vous fait cela ? » ne l'est pas), (iii) elles paraissent plus correctes et appropriées à la croyance que les raisons pratiques, ce qui est étroitement lié au trait suivant : les raisons pratiques ont la plupart du temps un caractère *hypothétique* propre aux raisons prudentielles – si telle circonstance est présente, alors telle action est préférable – alors que les raisons épistémiques ont un caractère *catégorique* – elles s'imposent inconditionnellement (Kelly 2003), (iv) quand on a autant de raisons pratiques de faire quelque chose que de faire autre chose, on est libre de faire l'un ou l'autre (principe d'indifférence pour les actions), tandis que quand on a autant de raisons épistémiques de croire quelque chose que de croire le contraire, il faut suspendre son jugement. Mais les néo-pragmatistes objectent que ces asymétries ne sont qu'apparentes. Selon Schroeder (2012), on peut avoir des raisons d'état ou relatives à l'attitude du bon type pour des intentions (par exemple quand on diffère une décision de

17 On pourrait penser qu'une partie des confusions qui entourent ces discussions tient au fait que la notion de « raison » demeure obscure. La plupart des auteurs partent de la caractérisation ordinaire : une raison est une considération qui « compte en faveur » d'une action ou d'une croyance. Mais la plupart du temps ils traitent cette notion vague comme primitive sans la définir. La définition de Hieronymi (2005) d'une raison comme une « considération qui compte en faveur de la question de savoir si p » (raisons épistémiques) ou « une considération comptant en faveur de la question savoir s'il est bon que p » reproduit le critère de Shah (2003). Une autre définition est celle de Way (2012) qui explique la distinction en termes de la transmission des raisons épistémiques : celles-ci ne se transmettent pas instrumentalement comme le font les raisons pratiques. Mc Cormick 2018 considère l'idée que les raisons du bon type pourraient être « bien fondées » (*appropriately based*) et soutient qu'il n'y a pas d'explication non circulaire de cette relation. Toutes ces analyses reposent sur une conception de notre accès aux raisons et élaborent à partir du critère de Shah (2003) selon lequel les raisons épistémiques permettent de raisonner.

faire un voyage, notre intention est *state given* : elle porte sur l'intention elle-même, et non pas sur son contenu), et pour les croyances, comme quand on décide de suspendre son jugement sur une proposition en attendant d'avoir plus de données pour croire ou juger. Selon Schroeder, si l'on tient la croyance comme le produit d'une délibération dans laquelle on pèse le pour et le contre, elle est toujours basée sur des raisons d'état (dois-je avoir l'attitude en question ?), et non pas sur des raisons relatives au contenu. Il s'ensuit, selon les néo-pragmatistes que les asymétries (i)-(iv) sont seulement apparentes, et que toutes les raisons, bonnes ou mauvaises, sont de bonnes raisons, ou qu'il n'y a pas de raisons qui soient par nature bonnes ou mauvaises (Maguire and Woods 2018, Mc Cormick 2018). Cela revient à mettre raisons épistémiques et raisons pratiques sur le même plan (voir aussi Rinard 2018, cf. ci-dessous).

Indépendamment du caractère totalement dénué de plausibilité de cette position (qui revient quasiment à admettre le *wishful thinking* : si la pluie battante est une raison de ne pas aller en pique-nique mon désir d'aller en pique-nique peut-il devenir, si je le mets en balance avec ma croyance qu'il va pleuvoir, une bonne raison d'aller en pique-nique ?) l'argument de Schroeder n'est pas convaincant¹⁸. En premier lieu il invoque la suspension du jugement comme une attitude basée sur des raisons d'état puisqu'elle est une attitude au sujet de l'attitude qu'on se tient comme devant avoir. Mais même cette attitude du second ordre ne cesse pas d'être régie par des raisons épistémiques, car on suspend bien son jugement en fonction des données dont on dispose, qui sont contraignantes pour avoir l'attitude en dernière instance. Le patient qui suspend ou réserve son jugement quant à la nature de sa maladie en attendant d'avoir plus d'informations sur le diagnostic des médecins n'est pas dans la même situation que le voyageur qui hésite à prendre telle direction plutôt que telle autre : le premier doit juger en fonction des données, alors que le second n'a pas à agir en fonction d'une valeur quelconque, puisqu'il est indifférent. En second lieu, la thèse selon laquelle toutes les raisons de croire sont, au moins en partie, des raisons pratiques, parce que les croyances et les jugements sont le produit de délibérations pratiques revient à faire des croyances et des jugements des formes de décision ou d'action. Les discussions sur le volontarisme doxastique ont montré qu'il y a un sens dans lequel cette thèse est manifestement fausse. Mais il y a un sens dans lequel elle est sans doute correcte : si en considérant une proposition on a des raisons de la croire vraie, cette considération peut être une condition préalable à l'acte d'endosser la proposition, lequel est un assentiment sous le contrôle de la volonté (Fran-

18 J'ai déjà développé ces points dans Engel 2013, 2019.

kish 2007, McHugh 2012). Mais cela implique-t-il une forme de volontarisme doxastique, une forme de « décision de croire » ? Nullement, puisque l'acte d'endosser une proposition, ou plus simplement de juger, dépend non seulement de la volonté, mais de l'information dont on dispose, à laquelle on a accès. Descartes, en un sens ne disait rien d'autre quand il décrivait l'acte de juger : si juger est user de sa volonté par un acte qui consiste à donner son assentiment à une proposition que l'entendement nous présente, il n'y a là rien qu'un évidentialiste doive rejeter¹⁹.

4. La soi-disant comparabilité des raisons pratiques et des raisons épistémiques

Si les néo-pragmatistes pensent que les raisons pratiques sont d'aussi bonnes raisons de croire que les raisons épistémiques fondées sur les données et les preuves, c'est la plupart du temps parce qu'ils ne voient aucun inconvénient à dire que non seulement on pèse souvent les unes contre les autres, mais aussi qu'on le doit. Cela suppose qu'il y ait, en quelque manière, la possibilité de les comparer : on peut peser des pommes et des poires dans la catégorie « fruits », et peut être des pommes de terre et des poires, mais si je vais chez un épicier et lui propose de peser ensemble des saucisses et des oranges, ou les unes contre les autres, il n'est pas sûr qu'il trouve cela cohérent. C'est même la raison pour laquelle sur les marchés les étals sont distincts²⁰. Les néo-pragmatistes soutiennent que cette comparabilité est parfaitement possible et même monnaie courante (Reisner 2008, Reisner 2009, Rinard 2015, Maguire and Woods 2018). Ils donnent des exemples du genre (A) et (B) ci-dessus, ou du genre suivant (cf. aussi note 2 ci-dessus) :

(C) L'institutrice peut croire, sur la base de bonnes raisons épistémiques qu'un des élèves, qu'elle a identifié, a cassé la vitre, mais pour ne pas l'humilier devant la classe, elle feint d'ignorer qui est le coupable. Elle se promet même de l'oublier

(D) Le professeur qui évalue l'essai d'un étudiant peut croire qu'il mérite seulement 6/20 (ou C- dans le système américain) mais le noter mieux (12 ou B-) pour ne pas le décourager.

19 Cf. Engel 2019 ch VI.

20 On m'opposera peut-être le cas des restaurants brésiliens en self-service au kilo (« *a quilo* »), où l'on arrive devant la caisse avec des mets variés, qu'on vend au poids, qu'ils soient composés de légumes, de viandes, ou d'autres produits. Mais toute la question est justement de savoir si les raisons pratiques et les raisons épistémiques peuvent appartenir à une seule et même catégorie « raison » au même titre que dans ces restaurants tout appartient à la catégorie « nourriture ». Et ces restaurants feraient vite faillite si les mets ainsi pesés ensemble étaient de qualité et de nature très disparate (par exemple si on pouvait acheter au kilo soit des pois chiches soit du caviar).

(E) Quand on se marie on promet fidélité, et promettre suppose de croire qu'on fera ce qu'on promet, mais on sait aussi que nombre de mariages se terminent par des divorces : on a donc de bonnes raisons de croire qu'on fera ce que l'on a des raisons très fortes de croire qu'on ne fera pas.

Dans tous ces cas, des raisons pratiques interagissent avec des raisons épistémiques, et il semble que les sujets les comparent et les soupèsent les unes par rapport aux autres pour choisir d'adopter des raisons pratiques plutôt qu'épistémiques. Ce sont des cas où l'agent fait taire les raisons épistémiques qu'il a de croire quelque chose, ou dans lesquels, ayant évalué les poids respectifs des raisons épistémiques et des raisons pratiques, les secondes l'emportent et conduisent le sujet à opter pour la croyance qui est conforme aux raisons pratiques plus fortes. Mais les agents comparent-ils vraiment ce qui est comparable ? Ce type de raisonnement suppose au moins trois choses. La première est que les croyances auxquelles aboutit l'agent dans ces cas semblent être plus le produit de décisions, de choix ou de simulations de croire, que des croyances. Ainsi lorsque Rinard (2015 : 210) décrit une situation de type (A), et dit :

« Imaginez quelqu'un souffrant d'une maladie potentiellement fatale qui a appris que ses chances de guérir sont faibles si on les considère indépendamment, sont significativement plus élevées s'il croit qu'il va survivre (près de 20%) que s'il ne le croit pas. Ceci en soi n'apporte aucune donnée (*evidence*) qui montrerait qu'il va survivre. Mais cela semble être une bonne raison de croire qu'il va survivre ».

Il est assez clair que la personne dans le scénario en question veut croire qu'elle va survivre, et qu'elle va s'efforcer de se causer elle-même à le croire. Mais c'est commettre une équivocation que de soutenir que la personne en question aura la croyance désignée *en vertu* des données dont elle dispose initialement. Le fait que ces données changeront si elle agit elle-même sur son système doxastique ne montre en rien qu'elle a répondu à l'*evidence*. Elle a seulement des raisons pratiques très fortes de croire, éclairées par des données sur les effets qu'auraient instrumentalement son « action » de croire. Il n'y a rien là qui diffère de ce qu'on appelle habituellement une action accomplie sur la base d'un choix informé.

Le second est que la conception de la croyance qui sous-tend ces exemples est bien plus proche de l'idée que les croyances « visent la vérité » au sens d'un but ou d'un objectif extrinsèque, qu'on peut adopter ou non, plutôt que de l'idée selon laquelle il y a des

normes constitutives de la croyance correcte, qui déterminent des raisons auxquelles on doit en quelque manière être sensible et auxquelles on répond. Mais on peut douter qu'il y ait en ce sens un but de la croyance (Owens 2003, Engel 2005). Le troisième présupposé est celui de la comparabilité même des deux types de raisons. Tous ces exemples montrent qu'il y a une interaction entre ces deux types de raisons, conduisant à des décisions de croire et peut-être à des croyances, mais ils ne montrent en rien que l'agent *compare* ces raisons en les plaçant sur une échelle commune. Quand on suspend son jugement parce que les raisons pour croire une chose ou une autre (ou son contraire) s'équilibrent, cela veut dire qu'on a à la fois des données en faveur de l'une ou de l'autre (ou qu'on évalue des probabilités) et que ces données s'équilibrent, ou semblent peser autant dans un sens que dans un autre. Dans la plupart des autres cas les raisons épistémiques sont faibles, mais les raisons pratiques sont fortes. On compare aussi entre elles des raisons pratiques, en pesant le pour le contre : par exemple on compare l'avantage d'acheter des oranges ou des pommes, ou de passer ses vacances en Italie ou en Grèce. On compare aussi souvent des raisons pratiques prudentielles (par exemple aller à un rendez-vous important pour son travail) à des raisons pratiques morales (ne pas aller à ce rendez-vous pour sauver un enfant qui se noie). Dans chacun de ces cas la notion de comparaison et de mise en balance des raisons a tout à fait un sens, car il s'agit d'actions et de raisons d'agir. Mais les cas d'interaction entre raisons pratiques et épistémiques que mettent en avant les néo-pragmatistes sont-ils des cas où l'on compare réellement des raisons des deux types ? Pour reprendre l'exemple ci-dessus, puis je mettre en balance ma croyance qu'il va pleuvoir avec mon désir d'aller en pique-nique ? L'une est basée sur la probabilité, l'autre sur l'utilité. Par définition on n'évalue pas les raisons pratiques en termes de probabilité ou d'*evidence*, ni les raisons épistémiques en termes de désirabilité ou d'avantage. La théorie de la décision, comme on l'a noté souvent dans les discussions sur la « croyance comme désir », serait incohérente si elle évaluait sur la même échelle les probabilités et les utilités²¹. Aucun des cas (A)-(D) ne sont des cas où l'on fait ce genre de comparaison. Ce qui se produit dans ces cas est que l'on écarte, ou décide d'ignorer, ou donne moins d'importance aux raisons épistémiques par rapport aux raisons pratiques. Nombre d'auteurs néo-pragmatistes appellent, fallacieusement, « peser » les raisons d'un type avec les raisons d'un autre, comme sur les plateaux d'une balance. Mais cela suppose non seulement qu'il y ait une échelle de calibration des deux

21 Cf. ma discussion de l'argument de Lewis sur le « desire as belief », ici même dans *Klësis*, cf. Engel 2015b.

types de raisons et donc la possibilité de les combiner, mais aussi que l'on puisse totalement ignorer un des types de raison au bénéfice d'un autre.

Commençons par le second point. Par définition, peser des raisons épistémiques et des raisons pratiques les unes contre les autres suppose que l'agent ait accès à ces raisons, de manière plus ou moins consciente en les considérant et en les évaluant. Même si nous supposons, ce qui est l'hypothèse en question, qu'on les compare en vue de peser leurs avantages ou inconvénients respectifs, peut-on totalement ignorer les raisons épistémiques ? Le faire reviendrait à adopter une forme de *wishful thinking*, ou une forme de *self deception* et donc d'opter pour une forme d'aveuglement volontaire ou d'irrationalité : si je crois, simplement parce que je désire le croire, sans tenir compte en rien, ni même considérer les raisons que me donne mon médecin, que je vais guérir d'une maladie incurable, on peut appeler cela un épisode de foi aveugle, mais ce n'est en rien une « pesée » des raisons. Dans la plupart des cas, l'hypothèse de la comparabilité suppose que l'agent considère les données, et évalue les raisons épistémiques de croire. Mais « évaluer » ici ne peut pas vouloir dire être libre de ne pas avoir ces raisons : par définition l'agent a les raisons épistémiques qu'il a. Il peut réaliser plus ou moins la nature de ces raisons, évaluer les probabilités comme plus fortes ou plus faibles, ou se tromper sur leur force. Mais si son pouvoir de choix s'exerce, ce ne peut être sur les raisons épistémiques. C'est à la lumière de celles-ci qu'on décide ensuite d'en tenir compte, ou de les ignorer, selon la force de ses raisons pratiques. Ainsi on peut décider d'ignorer certains faits, pour ne pas blesser quelqu'un. Mais cela ne revient en rien à peser ces raisons contre les raisons pratiques que l'on a : c'est une décision pratique. L'agent ne « pèse » pas les deux types de raisons au sens où il serait libre de modifier l'évidence ou le degré de probabilité, et par exemple d'échanger un degré de probabilité contre un degré d'utilité. En revanche il peut évaluer la désirabilité des raisons pratiques et leur donner plus ou moins de poids. Je peux accorder plus ou moins d'importance au fromage ou au dessert dans le menu. Mais je ne peux pas *ad libitum* changer le fait que le menu comporte du fromage ou du dessert, ou évaluer *ad libitum* la probabilité que l'un ou l'autre soient disponibles. Les évaluations respectives des types de raison sont donc fondamentalement asymétriques, parce que les deux types de raisons sont fondamentalement de nature différente. On exprime ceci quelquefois en disant que les raisons pratiques sont permissives, au sens où il est permis à l'agent d'évaluer l'option A ou l'option B comme meilleure, ou de les juger égales, alors que les raisons épistémiques sont prohibitives, au sens où il n'est pas permis si l'on croit quelque chose, de croire le contraire, et s'il y a des

raisons de le croire, de changer ces raisons (Berker 2018). Les premières promeuvent certains états de choses, alors les secondes les enregistrent. Ceci est lié au critère (iv) évoqué plus haut au § 1 : si je suis indifférent entre une option A et une option B, je peux choisir l'une ou l'autre, alors que si j'ai autant de raisons de croire que P que de croire que non P, je dois suspendre mon jugement. Comment, si les deux types de raisons ont des propriétés si fondamentalement différentes peuvent-elles se combiner ? L'argument de la comparabilité semble supposer qu'on puisse mettre en balance les deux types de raison, et une fois la pesée faite, qu'on puisse avoir une raison tout bien considéré qui soit le produit des deux types de raisons ainsi comparées. Mais l'argument repose sur une équivoque : dans les cas allégués, comme celui de la maladie incurable ou celui de l'institutrice, on considère les raisons épistémiques, et on considère les raisons pratiques, et on juge que les raisons pratiques sont suffisamment fortes pour permettre de négliger les raisons épistémiques, ou de les mettre entre parenthèses, mais on n'en fait pas un produit. La raison pratique (guérir, conserver une bonne ambiance dans la salle) peut modifier l'importance que l'on accorde à la raison épistémique, ou conduire à l'ignorer, mais cette évaluation n'est en rien une combinaison des deux types de raisons, et c'est un paralogisme que de dire qu'on les *compare* ou qu'on les *factorise*. Il y a une incommensurabilité fondamentale entre les deux types de raison. Certains néo-pragmatistes semblent en être conscients, quand ils disent que nous faisons taire un type de raison quand les raisons de l'autre type sont dominantes. Ainsi Reisner dit-il :

« Quand les raisons pratiques sont suffisamment fortes, les raisons épistémiques sont silencieuses, et dans d'autres cas les raisons pratiques sont silencieuses pour déterminer ce que l'on doit croire, toutes choses égales par ailleurs. » (Reisner 2008 : 24)

Mais cela ne revient nullement à comparer les deux types de raison et à en faire le produit.

Ces situations sont juste des situations où l'on décide de *ne pas tenir compte* d'un des types de raison au bénéfice de l'autre, en reconnaissant leur différence.

Selim Berker (2018) a donné un argument contre l'idée qu'on puisse combiner les deux types de raisons. Il rejette tout d'abord le raisonnement de Reisner ci-dessus. Supposons, nous dit-il, qu'on ait le choix entre seulement trois options, au sujet de la proposition *le nombre de livres de ma bibliothèque est impair* : croire cette proposition, ne pas la croire, et suspendre son jugement (en laissant de côté les degrés de croyance). Supposons qu'il y ait des raisons pratiques fortes de ne pas croire que le nombre de livres de

ma bibliothèque est impair – par exemple vous m’offrez 10 000 euros pour ne pas le croire – et des raisons pratiques égales de suspendre mon jugement – vous m’offrez également 10 000 euros pour cela. Supposons aussi que ces raisons sont suffisantes pour faire taire ou faire ignorer les raisons épistémiques de croire la proposition en question. Par le principe d’indifférence pour les actions ((iv) ci-dessus), si les raisons pratiques nous conduisent à être indifférents entre deux options, elles sont également permises. Il s’ensuit qu’il est permis à la fois de ne pas croire que le nombre de mes livres est impair et de suspendre son jugement. Mais supposons aussi que nos raisons épistémiques favorisent autant ne pas croire que le nombre de livres est impair que suspendre notre jugement sur cette proposition (autrement dit qu’on ait autant de données en faveur de l’un que de l’autre). Il s’ensuit qu’il ne devrait pas être permis de croire la proposition dans ce cas, et donc qu’on doit suspendre son jugement. Mais cela contredit la supposition initiale, qui était qu’on peut soit suspendre son jugement soit ne pas croire. En d’autres termes, la différence de structure entre les deux types de raisons est (iv). Le point important est qu’il est impossible de combiner les deux types de raisons, et que les raisons pratiques puissent déterminer le lien épistémique.

L’argument de la comparabilité suppose que les raisons pratiques et les raisons épistémiques soient comparables. Il fait partie intégrante de la conception téléologique de la rationalité et des raisons, qui suppose que l’on peut avoir des raisons aussi bonnes d’avoir tel ou tel but pratique que d’avoir tel ou tel but épistémique, et qu’on peut balancer ces raisons en faveur de tel ou tel but selon les circonstances²².

5. Le pragmatisme faible est-il si faible ?

Le pragmatiste n’est pas tenu d’admettre une conception téléologique de la rationalité et des raisons. Il peut admettre, avec les tenants de ce que l’on appelle la position « normative »²³ que les croyances n’ont pas un but, qui serait tantôt épistémique tantôt pratique, et qu’on pourrait mettre ces buts et les raisons en balance, mais qu’elles ont des conditions de correction, qui déterminent les normes de la croyance, et que les raisons épistémiques de croire sont irréductibles aux considérations pratiques. Ils peuvent même admettre qu’il y a des cas dans lesquels les premières ont une priorité ou un privilège par rapport aux raisons pratiques. Mais cela ne revient pas à renoncer à la concep-

22 Cette conception téléologique de la croyance fait pièce avec une conception téléologique en épistémologie, mais je laisse ce point ici de côté. Voir Berker 2013 pour une critique de ce type de conception.

23 J’ai moi-même défendu cette conception notamment dans Engel 2013, 2013b, 2019. Cf. aussi Fassio 2017, Nofli 2015.

tion téléologique et à adopter la thèse que l'on appelle quelquefois celle de l'exclusivité des raisons épistémiques, selon laquelle les raisons épistémiques ont *toujours* la priorité et dominent les raisons pratiques. Les néo-pragmatistes peuvent être prêts à admettre l'existence de situations comme celle de Kelly (2003) invoque contre l'idée que les raisons pratiques pourraient l'emporter sur les raisons épistémiques : je peux désirer ne pas connaître la fin d'un film (par exemple *La femme au portrait* de Fritz Lang) pour préserver ma surprise, et donc préférer que vous ne me la racontiez pas ; mais si vous me la racontez, je ne pourrai pas éviter de la croire, en dépit de mon désir de ne pas la croire. Ils peuvent objecter que dans d'autres circonstances il est parfaitement absurde de privilégier les raisons épistémiques : par exemple en lisant le Bottin, ou son équivalent numérique, je peux apprendre toutes sortes de vérités parfaitement inutiles sur les noms des gens qui habitent ici où là et ont tel numéro de téléphone, et il peut y avoir toutes de savoirs poubelle (*junk knowledge*) parfaitement inutiles, et même dangereux quand on pense à l'univers *internet* d'aujourd'hui, pour la vie. En ce cas, le pragmatisme doxastique semble être de l'espèce faible : il admet qu'il y a, *de facto*, des raisons des deux types. Mais cela revient à trivialisier le débat, qui ne porte pas sur la question de savoir si, *de manière contingente*, il peut y avoir des raisons pratiques *motivantes* qui s'équilibrent ou se comparent avec ces raisons épistémiques, ou si certaines considérations pratiques peuvent influencer la formation des croyances ou même influencer sur la collecte de l'évidence, mais sur la question de savoir si, *de jure*, il peut y avoir compétition ou équilibre entre ces deux types de raisons, entendues comme raisons *normatives*, selon les circonstances.

Maguire et Woods (2018) entendent défendre un pragmatisme faible (PF) au sens ci-dessus : il y a des raisons épistémiques et des raisons pratiques de croire, et les raisons épistémiques sont fondées en vertu des normes de correction de la croyance, qui sont la vérité et l'*evidence*. En ce sens leur thèse ne diffère en rien de celle de l'évidentialiste, même de l'espèce forte, car ce dernier peut parfaitement admettre que les seules raisons normatives de croire sont les raisons épistémiques, et qu'il y a des raisons motivantes de croire, qui sont des raisons de *vouloir* croire. Mais ils soutiennent que même si les raisons normatives (épistémiques) de croire sont fondées sur des normes de correction de la croyance, ces dernières n'ont aucune autorité sur ce que nous devons, dans les circonstances particulières, croire²⁴. Le seul « doit », selon eux, qui ait de l'autorité est le

24 Leurs objections sont en ce sens très proches de celles qui ont été couramment adressées à l'idée de normes de la croyance : ces normes ne peuvent pas guider la croyance, elles sont inertes. Cf. Gl̄uer et Wikforss 2009 par exemple.

« doit » *pratique*, qui diffère du « doit » normatif, qui ne détermine aucune action, et qui est seulement le « doit » fonctionnel. Le contraste entre les deux sortes de devoirs est clair quand nous nous posons la question : « Je dois faire X, mais dois-je le faire ? » Maguire et Woods avancent ici une analogie avec les règles constitutives du jeu d'échecs. Ces règles ne peuvent être changées, mais elles ne déterminent pas, pour une partie et un coup particulier, la stratégie d'un joueur. En d'autres termes les normes épistémiques de la croyance ne guident pas par elles-mêmes les raisons particulières que l'on a de croire. Elles ne dictent pas, en tant que conditions de correction, des régulations ou des guides de la croyance, de sa formation et de son maintien. J'accepte parfaitement cette idée, que j'ai moi-même défendue, en essayant de dire en quoi les conditions de correction forment un idéal de la croyance (Engel 2007, 2013, 2019)²⁵. Mais il ne s'ensuit pas, du fait que les normes de la croyance – la vérité et l'*evidence* – ne prescrivent pas ce que l'on doit croire dans telle ou telle circonstance, que les raisons de croire deviennent pour autant des raisons *pratiques*. Or Maguire et Woods en concluent, fallacieusement, que les seules raisons qui ont de l'autorité sont des raisons pratiques. Ils ne soutiennent pas que nous croyons indépendamment des raisons épistémiques ou de l'*evidence*, mais que « nous avons des raisons pratiques d'avoir des croyances correctes »²⁶, et des raisons pratiques de *ne pas* suivre les normes de la croyance. Ce qu'ils veulent dire par là n'est pas qu'il est légitime de croire en dépit de données et de l'évidence, comme quand des parents veulent croire que leur enfant est surdoué alors qu'ils voient qu'il est essentiellement en difficulté scolaire ou agité. Ils veulent dire qu'il y a des cas (par exemple ceux de types (A)- (E)) dans lesquels on a des raisons d'ignorer certaines données, ou des cas où il serait absurde de suivre les normes de la croyance, par exemple en croyant tout ce qui est vrai indistinctement, y compris des masses de trivialités. Mais les évidentialistes n'ont jamais nié cela, et n'ont jamais nié que les conditions de la *formation* des croyances puissent être telles qu'on n'applique pas à la lettre les normes²⁷. Aucun évidentialiste ne nie qu'un mathématicien en quête d'un théorème ne puisse, s'il a des raisons impéra-

25 Beaucoup d'auteurs en fait nient, du fait que les normes épistémiques ne prescrivent pas ou ne guident pas directement ce qu'on doit ou peut croire, qu'elles soient réellement des normes. Mais à mon sens cette position revient précisément à chercher à aligner les normes épistémiques sur les normes pratiques, et manque à comprendre leur autonomie.

26 Maguire and Woods 2018, ms, p. 6 (au moment où j'écris cet article il n'est pas encore paru).

27 Toute la discussion sur les formulations en termes de « portée large » ou « étroite » du « doit » épistémique porte sur cette question et présupposent que les normes devraient donner des prescriptions variables en toutes circonstances. L'argument est alors que, étant donné qu'on peut trouver des exceptions, elles ne sont pas universelles. Toute la discussion repose sur cette conception entre formulation de la norme et conditions de régulation (Engel 2013b).

tives d'abandonner sa quête de savoir, décider de se consacrer au bien de l'humanité. De mon côté j'ai souvent distingué les normes de la croyance proprement dites (comme normes constitutives) des conditions de leur régulation et de leur application, qui peuvent ne pas être conformes à ces normes au sens où celles-ci ne dictent pas immédiatement de quelles informations il faut tenir compte ou ne pas tenir compte quand on forme une croyance et un jugement. Si c'est ce que veulent dire Maguire et Woods quand ils disent que le seul « doit » qui ait autorité sur ce que l'on doit croire est le doit « simple » et « fonctionnel », il n'y a rien là avec quoi l'évidentialiste ait un désaccord. Mais le fait que nous ayons souvent à évaluer en quoi il pourrait être « utile » ou « inutile » d'avoir, dans telle ou telle circonstance, une croyance correcte épistémiquement ne fait pas de nos raisons pour acquérir, maintenir, ou réviser cette croyance des raisons pratiques au sens normatif, puisque, de l'aveu même de Maguire et Woods, ces raisons sont toujours gouvernées par l'*evidence*. Ou bien Maguire et Woods exagèrent la radicalité de leur proposition quand ils disent que les seules raisons qui aient de l'autorité sont des raisons pratiques, ou bien ils ne font que décrire, sous une autre forme, ce que l'évidentialisme soutient.

6. Le pragmatisme robuste est-il tenable ?

Susanna Rinard (2015, 2017, 2018) entend défendre une version du pragmatisme qu'elle nomme « robuste ». La robustesse de sa position tient à deux thèses principales. La première est la conception téléologique de la rationalité. La seconde est la thèse selon laquelle la rationalité épistémique doit se *réduire* à la rationalité pratique.

Rinard souscrit à une conception téléologique et instrumentale de la rationalité et des raisons semblable à celle de Richard Foley (1993), quelquefois appelée « Foley rationality » selon laquelle tout but que l'on peut poursuivre, quel qu'il soit, est rationnel, du moment que c'est le but qu'on a choisi et qu'il a la plus grande utilité espérée. Cela semble être une version de la rationalité au sens humien et de l'*homo oeconomicus*, à cette différence près que Hume distinguait la rationalité des désirs et la rationalité des croyances, et donc ne réduisait pas la raison théorique à la raison pratique. Il faisait de la raison l'esclave des passions, mais il ne disait pas que la raison (par quoi il entendait la faculté de croire ce qui est vrai ou faux) est une faculté *pratique*. Rinard au contraire soutient que même la raison théorique, qui obéit aux normes de vérité et d'*evidence*, est en fait une faculté pratique et au service de ce qui est rationnel au sens de la maximisation de l'utilité. Hume disait qu'il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du

monde à une égratignure de mon doigt. Rinard nous dit que si l'on a comme but de ne pas avoir d'égratignure, non seulement c'est un but parfaitement rationnel, mais la raison est toujours au service de ce but, pour autant que ce soit celui qu'on s'est donné. Elle baptise sa version de la thèse de Foley – celle selon laquelle la rationalité a le même sens dans tous les cas, et particulièrement aussi bien dans les cas pratiques que dans les cas où l'on a des poursuites théoriques ou intellectuelles – « Traitement égal » :

(TE) Les questions : Qu'est-il rationnel de croire ? Qu'est-il rationnel de faire ? doivent être traitées de la même manière et au même sens, du moment qu'on maximise l'utilité globale de l'agent.

Elle explique aussi que (TE) ne préjuge pas du sens qu'on entend donner à la notion de rationalité : n'importe quelle notion normative, qu'il s'agisse de devoir, de raison, ou de permission, peut remplacer « rationnel ». J'avoue ne pas très bien voir en quoi, puisqu'il y a des notions normatives qui s'opposent à celle d'utilité ou de bien, sauf à comprendre toutes ces notions en un sens conséquentialiste, ce qui semble bien être l'esprit de la thèse en question. En d'autres termes, si c'est une norme de la croyance que la croyance soit vraie et justifiée, c'est une norme en vertu du fait qu'elle est « globalement utile » (Rinard 2017 : 123). Je laisserai ici de côté la question qui ne semble pas préoccuper Rinard, de savoir en quoi un principe peut être une norme s'il est formulé en termes conséquentialistes (l'utilitarisme des règles le permet, mais elle ne formule pas son conséquentialisme en ces termes). Elle nous explique aussi que TE a l'avantage de la simplicité : une seule notion de rationalité vaut mieux que deux. Elle baptise « exceptionnalisme » la thèse selon laquelle la rationalité aurait un sens différent selon qu'elle est pratique ou théorique. Mais pourquoi faudrait-il qu'il n'y ait qu'une seule notion de rationalité, et surtout que la rationalité désigne toujours la rationalité pratique ? Si le mot « liberté » a plusieurs sens, pourquoi faudrait-il exiger qu'il n'y en ait qu'un seul, par « simplicité » ?

Selon Rinard (2017 : 128), la thèse du traitement égal TE a l'avantage, que n'a pas l'évidentialisme, de pouvoir expliquer pourquoi des facteurs non épistémiques, comme l'utilité, peuvent expliquer la rationalité des croyances. Mais c'est une pure pétition de principe : si le désir de guérir explique pourquoi il est rationnel pour moi de croire que je vais guérir alors que tous mes résultats médicaux indiquent le contraire, il n'explique pas pourquoi il reste rationnel pour moi de croire ce que disent mes résultats médicaux, en dépit du fait que j'évalue comme désirable de ne pas avoir cette croyance. Le seul critère de Rinard pour la rationalité d'une croyance est que celle-ci est un moyen effectif

pour promouvoir les objectifs de l'agent. À l'objection selon laquelle l'agent pourrait trouver rationnel en ce sens de prendre ses désirs pour des réalités, elle répond que sa thèse n'a pas cette conséquence, puisqu'il peut être parfaitement au désavantage de l'agent de croire ce qu'il lui plaît de croire (2017 : 136). Mais si croire en dépit de l'évidence a « une valeur utilitaire très faible », cela ne veut-il pas dire qu'il y a des limites dans l'ignorance des raisons épistémiques de croire ?

Rinard semble penser que l'évidentialisme prescrit de ne croire qu'en fonction des preuves ou des données, à l'exclusion de toute autre raison. Elle nous dit par exemple :

« Considérez, par exemple, un patient dont les chances de guérison seraient significativement plus élevées si elle croyait – contre toute évidence – qu'elle va guérir. L'évidentialiste doit conseiller le pessimisme à un tel patient, mais le défenseur de Traitement égal pas nécessairement. » (Rinard 2015 : 210)

Mais en quoi l'évidentialiste doit-il « conseiller » le pessimisme à ce patient ? Tout ce que l'évidentialiste doit conseiller est de considérer les données médicales et de ne pas les ignorer. Mais selon l'évidentialiste rien n'interdit au patient de prendre en compte d'autres considérations pratiques – la guérison – et de décider – par une décision *pratique* – d'entretenir en lui l'espoir de guérir *malgré l'évidence*. C'est, comme je l'ai souligné ci-dessous, le seul message que l'évidentialiste est en droit de transmettre : les données pointent toutes en direction d'une maladie dont les chances de guérison sont infimes, et en ce sens l'agent doit croire qu'il est en danger de mort. Mais une fois ce devoir admis, l'agent ne peut-il délibérer, et juger que, toutes choses égales par ailleurs, il serait plus utile pour lui d'ignorer cette information ? L'évidentialiste peut l'admettre parfaitement. En revanche si l'avis du pragmatiste est qu'il faut, quoi qu'il arrive, dans un tel cas, ignorer les données et par exemple refuser de prendre ses médicaments, c'est la meilleure recette pour le suicide. Il semble que le raisonnement de Rinard repose sur la présupposition suivante : si les raisons épistémiques de croire ont une exclusivité par rapport aux raisons pratiques, elles *excluent* par définition les raisons pratiques. Mais l'évidentialiste n'est aucunement tenu de soutenir que les seules raisons de croire sont les raisons épistémiques. Il peut même accepter que dans certaines circonstances, celles précisément dans lesquelles d'autres considérations – pratiques, relatives aux besoins vitaux ou personnels – comptent, il est légitime de chercher à croire en dépit de l'évidence et des données. Ce qu'il rejette est l'idée que les raisons épistémiques pourraient ne pas être prises en considération, et qu'elles n'auraient aucune autorité sur ce qu'un agent doit croire. L'évidentialiste peut parfaitement admettre que nous ayons des rai-

sons pratiques de croire au sens de *raisons motivantes*. Mais le pragmatiste semble faire comme si, pour l'évidentialiste, il ne peut pas y avoir de telles raisons. Rinard (2018 : 3) dit : « Ce que nie l'évidentialiste est que des considérations pratiques puissent être des raisons motivantes pour la croyance »²⁸. Mais l'évidentialiste ne nie rien de tel. Il admet parfaitement que nous puissions être motivés à croire pour des raisons pratiques. Ce qu'il nie est que les raisons pratiques aient une force normative. Autrement dit, il rejette l'idée que les raisons pratiques puissent être des raisons normatives pour croire, c'est-à-dire déterminer des devoirs ou des obligations de croire. Il ne nie pas non plus qu'il puisse y avoir des conflits de devoirs et de raisons normatives. Par exemple, pour reprendre le cas sans cesse invoqué par les pragmatistes²⁹, si j'ai des preuves que l'un de mes amis s'est rendu coupable d'un crime, j'ai une raison normative – épistémique – de croire qu'il est coupable. Mais je peux aussi avoir une raison normative de ne pas croire qu'il est coupable, simplement parce que cette croyance menacerait notre amitié, que je crois plus importante que les faits que j'apprends. Rien dans la position évidentialiste n'interdit ce type de conflit, ni que l'agent opte pour la croyance que son ami n'est pas coupable. Cela ne revient en rien à *comparer* les raisons épistémiques aux raisons pratiques : les raisons épistémiques ne cessent pas de valoir et elles ne changent pas.

Le néo-pragmatiste se méprend sur la thèse dite de l'exclusivité des raisons épistémiques : celle-ci ne dit pas qu'on doit considérer les raisons épistémiques à l'*exclusion* de toute raison pratique, mais que les raisons épistémiques ont un privilège et une priorité sur les autres types de raison, tout simplement parce qu'elles sont constitutives de la croyance en tant qu'état mental. Le néo-pragmatiste refuse cette conception néo-essentialiste de la croyance³⁰. Pour lui, et c'est ici qu'il renoue avec *une certaine interprétation* de la thèse de la croyance comme disposition à agir, les croyances ne sont pas essentiellement des états cognitifs, ce sont aussi des actions. Tous ces auteurs semblent convaincus que les cas dans lesquels on croit indépendamment des données dont on dispose, ou contre ces données, ou en les ignorant volontairement, sont des cas de *croyances*. Ce sont tous des cas où des valeurs pratiques, vitales, existentielles prennent le pas sur les normes de vérité et d'*evidence*. On ne contestera pas leur existence, ni leur force motivante. Mais tout le problème est de savoir si ce sont réellement des *croyances* ou même des *jugements*. Ce sont plutôt ce qu'on appelle des engagements, voir des décisions, voire même, comme le disent les néo-pragmatistes des stratégies. Ces « croyances » ne sont

28 Cf. aussi Leary 2017, qui attribue la même thèse à l'évidentialiste.

29 Et par des auteurs comme Marusic 2014 qui défendent une conception « existentialiste » de la croyance.

30 Ainsi que l'appelle Hazlett 2013. Cf. mes commentaires dans Engel 2015.

pas gouvernées par des raisons de croire, mais par des raisons de *vouloir* croire. Je *veux croire* que mon amie accusée d'un crime n'est pas coupable, je *décide* que je viendrai à bout de la maladie incurable dont je souffre, je *tiens* que la personne qui me vend cette voiture est fiable et je lui *fais* confiance. Je ne vois aucun inconvénient à décrire ces engagements, ces résolutions, ces manifestations de confiance ou ces stratégies, qui sont des actions (quelquefois des actions mentales, cf. Engel 2013a) comme des cas où l'*evidence* est au service de l'obtention d'un certain résultat pratique (conserver mon amitié, ma vie, mon argent), déterminé par un but ou des valeurs spécifiques que je poursuis. Je ne vois pas non plus pourquoi on ne dirait pas que quand ce but et ces valeurs sont intellectuelles, on n'accomplirait pas des actes doxastiques différents de croyances et reposant sur des décisions – faire des hypothèses, accepter des propositions, enquêter – où l'*evidence* n'est pas la seule à régir ces états doxastiques, mais aussi des intérêts proprement théoriques, qui sont des buts épistémiques suivis par les agents. Mais je ne vois pas pourquoi on devrait conclure que les raisons qui gouvernent ces actes sont des raisons pratiques, et que cela fait des croyances des actions. Le pragmatisme robuste ne prend ce tour radical que parce qu'il repose sur une mauvaise psychologie, qui ignore la variété et la complexité du domaine doxastique³¹.

En fait Rinard est prête à admettre qu'il n'est pas possible de faire aussi aisément abstraction des considérations évidentielles en faveur d'une croyance. Mais elle admet que c'est le cas simplement parce que *la plupart du temps* on prend en compte ces considérations, parce qu'elles sont *utiles à l'agent*. Mais ce privilège des considérations épistémiques est purement *contingent*. C'est sa seconde thèse majeure, celle qui fait selon elle de son pragmatisme un pragmatisme « robuste » – mais qui est en fait déjà implicite dans ses considérations sur TE – est que *seules les raisons pragmatiques sont des raisons authentiques de croire*, autrement dit que les raisons épistémiques doivent se *réduire* aux raisons pratiques (2051 : 217). Le corrélat de cette thèse est que les raisons *purement* épistémiques ne sont *jamais* des raisons (normatives) de croire. Cela revient à soutenir que quand nous croyons quelque chose sur la base de l'*evidence*, c'est parce que l'*evidence* est un instrument en vue d'une fin ultérieure, qui est de nature pratique. En d'autres termes encore, c'est parce que l'agent a certains buts pratiques – prudents – qu'il décide de prendre en compte l'*evidence*. Il n'y est pas tenu – celle-ci ne lui impose aucun devoir épistémique et n'a aucune force normative – et c'est seulement parce qu'il

31 Rinard 2019 évoque brièvement la distinction *belief / acceptance*. Mais elle soutient qu'elle ne modifie en rien le débat entre évidentialistes et pragmatistes, si l'*acceptance* est gouvernée par des raisons épistémiques. Dont acte. Sur la complexité du domaine doxastique, cf. Engel 2018.

le juge utile, profitable, qu'il tient compte de l'*evidence*. L'argument que propose Rinard à l'appui de cette thèse radicale n'est autre qu'une version de la conception dispositionnelle de la croyance (2015 : 218). Supposons, nous dit-elle, que j'attende à l'aéroport mon ami dont on m'a dit qu'il conduisait une Toyota Camri blanche. Cette information me donne une raison de croire qu'il va se montrer dans cette auto. C'est également mon utilité que l'auto soit au rendez-vous. Mais elle ajoute que je ne considère cette information *que* parce qu'elle m'est utile. Nos croyances sont toujours au service d'actions dont nous attendons qu'elles servent nos fins. Il peut bien sûr, nous dit Rinard, y avoir des cas où nous entretenons des croyances qui n'ont aucune utilité immédiate ou potentielle – des cas où nous sommes curieux de savoir si P – mais ce sont des exceptions. Les croyances sont gouvernées par l'*evidence*, conclut-elle, mais c'est simplement parce que l'*evidence* est la *plupart du temps* utile pour nos fins.

Je n'entrerai pas ici dans les objections qu'on a adressées à l'encontre de la théorie strictement dispositionnelle de la croyance, dont même ses défenseurs, comme Ramsey, ne soutenaient pas qu'elle impliquait que l'*evidence* ne joue qu'un rôle contingent. Ce que j'ai appelé plus haut la conception pragmatique de la croyance de Stalnaker n'a aucunement les implications que Rinard semble y trouver. Elle n'autorise en rien à réduire les raisons épistémiques de croire aux raisons pratiques. Si la conséquence du pragmatisme robuste est qu'en droit nous pourrions très bien nous passer de raisons épistémiques de croire, et nous abstenir de croire en fonction des données dont nous disposons, cela me semble être la meilleure recette possible pour le *wishful thinking*, et même si l'on assortissait cette conception d'une vision évolutionniste selon laquelle nos systèmes cognitifs sont au service de la survie de l'espèce, cela n'impliquerait en rien que les croyances ne sont pas gouvernées par l'*evidence* ou ne le sont que de manière contingente.

7. Conclusion

Je n'ai ici considéré que certains des arguments de néo-pragmatistes, et en particulier je n'ai pas discuté leurs objections au principe de transparence de la croyance sur lequel s'appuient les évidentialistes (y compris moi-même) pour défendre l'idée que les raisons épistémiques ont nécessairement la priorité et l'exclusivité sur les raisons pratiques de croire. Mais je ne suis pas parvenu à trouver dans les thèses néo-pragmatistes d'argument convaincant. Ou bien ces thèses reviennent à concéder l'évidentialisme, auquel cas elles sont triviales, ou bien elles manquent complètement de plausibilité. Il est possible,

cependant, qu'on soit dans un cas, comme cela arrive fréquemment en philosophie, où les deux partis comprennent de manière si différente les notions en cause qu'il ne peut pas y avoir de vraie discussion entre eux³². Les pragmatistes entendent par « raison » de croire des considérations qui servent les fins ou les objectifs des agents – autrement dit adoptent une conception strictement téléologique de la notion de *raison*. Mon problème est que je ne sais pas ce qu'est une raison si une raison n'est pas ce qui rend compte et justifie une croyance. Si une raison n'est qu'un but ou un objectif que l'on poursuit, qui plus est un but pratique, j'avoue ne pas savoir ce qu'est une raison. Même si l'on adopte la conception téléologique, je crois qu'aucun des arguments néo-pragmatistes ne peut convaincre. Mais je soupçonne que c'est la racine du malentendu qui conduit à cette curieuse renaissance du pragmatisme quant aux croyances³³.

Références

- Archer, S., « Defending Exclusivity », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 94, n°2, 2015, p. 326-341.
- Bain, A., *The Emotions and the Will*, London, Longman & Green, 1859.
- Bayne, T., and Montague M. (éd.), *Cognitive Phenomenology*, Oxford University Press, 2011.
- Berker, S., « Epistemic Teleology and the Separateness of Propositions », in *Philosophical Review*, vol. 122, n°3, 2013, p. 337-393.
- Berker, S., « A Combinatorial Argument Against Pragmatic Reasons for Belief », in *Analytic Philosophy*, vol. 59, 4, 2018, p. 427-470.
- Braithwaite, R., « The Nature of Believing », in *Proc.Aristotelian Society*, vol. 33, 1932, p. 129-46.
- Broome, J., « Normative Requirements », in J. Dancy (éd.), *Normativity*, Oxford, Blackwell, 2000.
- Danielsson, S. and Olson, J., « Brentano and the Buck-Passers », in *Mind*, vol. 116, n°463, 2007, p. 511-522.
- Dokic, J. et Engel, P., *Ramsey, Truth and Success*, London, Routledge, 2002.
- Engel, P., « Dispositions à agir et volonté de croire », in J. Proust et H. Grivois (dir.), *Subjectivité et conscience d'agir*, Paris, PUF, 1997, p. 115-138.

32 Un autre cas de malentendu du même genre est celui du conflit entre les tenants des raisons « internes » comme Williams et ceux des raisons « externes » comme Parfit. Ce dernier finit, à la suite de sa discussion avec Williams (Parfit 2011) par admettre qu'il ne comprend pas ce que les tenants des raisons internes veulent dire.

33 Ce texte est basé sur des exposés que j'ai faits en 2018 à la Saint Louis University et à l'Université du Luxembourg. Merci à John Greco, Eric Wiland, Katherine Lindeman et Frank Hoffmann de leurs remarques.

- Engel, P., « Volitionism and Voluntarism about Belief », in A. Meijers (éd.), *Belief, cognition, and the Will*, Tilburg University Press, 1997a., repr. in *Croatian Journal of Philosophy*, vol. 2, n°3, 1999, p. 265-281.
- Engel, P., « Sommes-nous responsables de nos croyances ? », in Y. Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 429-439.
- Engel, P., « L'éthique de la croyance et la justification épistémique », in *Carrefour*, vol. 23, n°2, 2001, p. 19-37.
- Engel, P., « Free Believers », in *Manuscrito*, vol. 25, 2002, p. 155-175.
- Engel, P., « Truth and the Aim of Belief », in D. Gillies (éd.), *Laws and Models in Science*, Londres, King's College, 2005, p. 77-97.
- Engel, P., « Belief as a Disposition to Act, Variations on a Pragmatist Theme », in *Cognitio*, San Paolo, vol. 6, n°2, 2005b, p. 167-185.
- Engel, P., « Epistemic Responsibility without Epistemic Agency », in *Philosophical Explorations*, vol. 12, n°2, 2009, p. 205-219.
- Engel, P., « Pragmatic Encroachment and Epistemic Value », in A. Haddock, A. Millar and D. Pritchard (éd.), *Epistemic Value*, Oxford, Oxford University Press, 2009a, p. 183-203.
- Engel, P., « Doxastic Correctness », in *Aristotelian Society Sup*, vol. 87, n°1, 2013, p. 199-216.
- Engel, P., « Is Epistemic Agency Possible ? », in *Philosophical Issues*, vol. 23, n°1, 2013a, p. 158-178.
- Engel, P., « In Defence of Normativism about the Aim of Belief », in T. Chan (éd.), *The Aim of Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2013b, p. 32-63.
- Engel, P., « Rambling on the Value of Truth », in J. Persson, G. Hermerén and E. Sjöstrand (éd.), *Against Boredom*, Lidingö, Fri tanke, 2015, p. 51-74.
- Engel, P., *Credenza, volunta, Verità*, Milano, Jouvence, 2014.
- Engel, P., « Retour à la raison », in *Revue philosophique*, vol. 140, n°3, 2015a, p. 365-376.
- Engel, P., « Une croyance nommée désir », in *Klësis, La philosophie de David Lewis*, II. vol. 31, 2015b (<https://www.revue-klesis.org/pdf/Klësis-Lewis-II-1-Engel-Une-croyance-nommee-desir.pdf>).
- Engel, P., « The Doxastic Zoo », in A. Coliva, P. Leonardi & S. Moruzzi (éd.), *Eva Picardi on Language, analysis and history*, London, Palgrave Mc Millan, 2018, p. 297-317.
- Engel, P., *Les vices du savoir*, Marseille, Agone, 2019.
- Engel, P., « Y a-t-il des raisons d'état ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, n°19, 2019a, p. 63-77.
- Engel, P., « Le mauvais type de raison », in J. M. Monnoyer (éd.), *Les raisons*, Marseille, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2020.
- Fassio, D., « Belief, Correctness and Constitutivity », in *European Journal of Philosophy*, vol. 25, n°4, 2017, p. 1084-1106.
- Foley, R., *The Theory of epistemic rationality*, Harvard, Harvard University Press, 1987.

- Foley, R., *Working without a net*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Frankish, K., « Deciding to Believe Again », in *Mind*, vol. 116, n°463, 2007, p. 523-547.
- Gao, J., « Credal pragmatism », in *Philosophical Studies*, vol. 176, n°6, 2019, p. 1595-1617.
- Hazlett, A., *A Luxury of the understanding*, Oxford, Oxford University Press, 2013
- Kelly, T., « Epistemic Rationality as Instrumental Rationality: A Critique », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 66, n°3, 2003, p. 612-640.
- Laudan, L., *Science and relativism*, Chicago, the University of Chicago Press, 1990, tr. fr. *Science et relativisme*, éd. Matériologiques, préface P. Engel, 2018.
- Leary, S., « In Defense of Practical Reasons for Belief », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 95, n°3, 2017, p. 529-542.
- Maguire, B. and Woods, J., « The Game of Belief », in *Philosophical Review*, à paraître.
- Marušić, B., *Evidence and Agency: Norms of Belief for Promising and Resolving*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Mc Cain, K. (éd.), *Believing according with the evidence*, Springer, Synthese Library, 2018.
- Mc Cormick, M., *Believing Against the Evidence: Agency and the Ethics of Belief*, Routledge, 2014.
- Mc Cormick, M., « No Kind of Reason is the Wrong Kind of Reason », in K. Mc Cain (éd.), *Believing according with the Evidence*, Springer, Synthese Library, 2018.
- McHugh, C., « Belief and Aims », in *Philosophical Studies*, vol. 160, n°3, 2012, p. 425-439.
- Nolfi, K., « How to be a Normativist about the Nature of Belief », in *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 96, n°2, 2015, p. 181-204.
- Owens, D., « Does Belief have an aim? », *Philosophical Studies*, 115 (3), 283-305, 2003.
- Peirce, C.S., « The Fixation of Belief », in *Peirce, Philosophical Writings*, Indiana University Press, 1878.
- Rabinowicz, W. and Rønnow-Rasmussen, T., « The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes and Value », in *Ethics*, vol. 114, n°3, 2004, p. 391-423.
- Ramsey, F., *Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Reisner, A., « Weighing Pragmatic and Epistemic Reasons for Belief », in *Philosophical Studies*, vol. 138, n°1, 2008, p. 17-27.
- Reisner, A., « The Possibility of Pragmatic Reasons for Belief and the Wrong Kind of Reasons Problem », in *Philosophical Studies*, vol. 145, n°2, 2009, p. 257-72.
- Reisner, A., « Two Theses about the Distinctness of Practical and Theoretical », in C. McHugh, J. Way & D. Whiting (éd.), *Normativity: Epistemic and Practical*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 221-240.
- Rinard, S., « Against the New Evidentialists », in *Philosophical Issues*, vol.25, n°1, 2015, p. 208-223.

- Rinard, S., « No Exception for Belief », in *Philosophy & Phenomenological Research*, vol. 94, n°1, 2017, p. 121-143
- Rinard, S., « Equal Treatment for Belief », in *Philosophical Studies*, vol. 176, n°7, 2019, p. 1923-1950.
- Ryle, G., *The Concept of Mind*. London, Hutchinson, 1949.
- Schroeder, M., « The Ubiquity of State-Given Reasons », in *Ethics*, vol. 12, n°3, 2012, p. 457-488.
- Shah, N., « How Truth regulates belief », in *Philosophical Review*, vol. 112, n°4, 2003, p. 447-482.
- Shah, N., « A New Argument for Evidentialism », in *The Philosophical Quarterly*, vol. 56, n°225, 2006, p. 481-498.
- Shah, N & Velleman, D., « Doxastic Deliberation », in *Philosophical Review*, vol. 114, n°4, 2005, p. 497-534
- Skorupski, J., *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Smith, M., *The Moral Problem*, Oxford, Blackwell, 1984.
- Steglich-Petersen, A., « Weighing the Aim of Belief », in *Philosophical Studies*, vol. 145, n°3, 2009, p. 395-405.
- Stalnaker, R., *Inquiry*, Cambridge Mass, MIT Press, 1984.
- Star, D., (éd), *The Oxford handbook of reasons and rationality*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- Tiercelin, C., « Reid and Peirce on Belief », in M. Dalgarno & E. Matthews (éd.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Amsterdam, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 209-223.
- Tiercelin, C., *Peirce et le pragmatisme*, Paris, PUF, 1993.
- Tiercelin, C., *La pensée signe*, Nîmes, J. Chambon, 1993.
- Vahid, H., « Rationalizing Beliefs: Evidential vs. Pragmatic Reasons », in *Synthese*, vol. 176, n°3, 2010, p. 447-62.
- Way, J., « Transmission and the Wrong Kind of Reason », in *Ethics*, vol. 122, n°3, 2012, p. 489-515.
- Williams, B., « Deciding to Believe », in *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- Zimmerman, A., *Belief, a pragmatic picture*, Oxford, Oxford University Press, 2018.