

Présentation

Bruno LANGLET et Jean-Maurice MONNOYER

Le débat sur les raisons et sur la «nature» des raisons a pris un réel développement dont ce livre est témoin; il a même acquis un statut particulier depuis quelques années. Il ne s'agit plus uniquement d'opposer les raisons et les *causes* au sens traditionnel, mais de questionner les normes qui justifient le comportement de l'agent à qui nous attribuons des raisons. Pascal Engel a exprimé cela très nettement dans une communication faite en décembre 2014, en séance publique, devant l'Académie des sciences morales et politiques, et nous le reproduisons ici, en guise d'entrée en matière donnant un cadre à la problématique dont il est question dans ce petit volume :

a/ Nos énoncés au sujet des raisons et des normes qui les fondent sont susceptibles d'être vrais ou faux, et d'être par là même connus et objets d'un savoir.

b/ Ils sont irréductibles à des attitudes psychologiques telles que les croyances et les désirs, y compris des attitudes qu'on pourrait considérer comme celles d'un agent idéalement rationnel. Cela entraîne en particulier que ce ne sont pas nos désirs et nos croyances qui fondent nos raisons et nos normes, mais c'est l'inverse qui est vrai.

c/ Les raisons et les normes dépendent des faits naturels, mais ne sont pas impliquées par ces faits naturels. Elles ne s'y réduisent donc pas.

d/ Cet objectivisme des raisons et des normes implique que celles-ci soient de quelque façon des faits autonomes, indépendants de nous, et qu'on en adopte une conception réaliste. Les raisons sont en ce sens des faits du monde, qui seraient là même si nous ne les connaissions pas. Mais cela n'implique pas que nous ne puissions pas les connaître. Il s'agit de dire en quel sens nous répondons à ces raisons. Celles-ci dépendent des circonstances dans lesquelles nous nous trouvons, et elles ont, selon ces circonstances, des forces diverses : elles sont plus ou moins des raisons, mais il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient pas objectives.»¹

¹ «La philosophie comme science morale et des normes», séance du 1^{er} décembre 2014, *Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Paris, Institut de France. Cette communication est d'abord axée sur la certitude ou la fin des certitudes, et réinstalle la philosophie comme science des normes : c'est la toute fin de cet exposé que nous citons.

Tel qu'il est présenté ici, le débat se veut donc d'abord strictement «épistémologique»: on s'interroge sur l'appréhension de ces raisons, et sur ce qu'on peut en connaître, en tant qu'elles ne sont ni *explicables* psychologiquement, ni *définissables* à partir des faits naturels, puisqu'elles ne sont qu'inscrites dans des énoncés vrais. On dira cependant qu'il y a des *raisons de croire*, des *raisons d'agir*, des *raisons de sentir*. La difficulté est de déterminer comment les unes et les autres obéissent à une logique différente ou peuvent converger selon les cas. Elle est aussi de savoir comment justifier que nous y avons accès et si l'on peut avec elles inférer et déduire des conséquences valides pour soi et pour autrui. On parlera effectivement en ce sens d'une épistémologie des raisons: des *raisons de savoir*, des *raisons déontiques* et des *raisons évaluatives*, comme le développe pour sa part John Skorupski dans ce qui suit, et par conséquent des jugements impliqués dans les conduites et les attitudes eu égard aux croyances, aux obligations et aux valeurs.

Tout dépend d'abord néanmoins de *ce qui compte pour une raison*: une raison de faire ou de se refuser à faire, par exemple. Si l'on devait le formuler encore autrement, *ce qui compte pour une raison* relève précisément du genre de vérités que nous sommes prêts à considérer comme suffisantes pour nous déterminer, c'est-à-dire de nouveau sans recourir à une disposition psychologique particulière. Par exemple, quand on dit: «souffrir est décidément un mal», cet énoncé ne dépend jamais d'une appréciation personnelle. Ce qui pourrait d'ailleurs impliquer qu'il y a des raisons légitimes d'écarter une souffrance intolérable (si c'est une torture à laquelle on peut mettre fin, ou d'abrégéer une agonie, par exemple).

Nous avons en revanche justement le droit de demander si certaines raisons de se comporter et de ressentir sont correctes ou pas, et de le demander *a priori*, sans les faire dériver de leurs applications supposées, et sans invoquer même ce qui serait «idéalement» rationnel ou simplement raisonnable. Car ce débat, auquel nous voudrions introduire ci-dessous, est aussi éthique et juridique, puisque la question seconde est aussi de savoir en quoi ces sortes de raisons, dont le concept se veut *primitivement normatif*, ont prise sur nos décisions. Dans cette exacte mesure, les *raisons d'agir* et les *raisons de croire* ne sont pas toujours incompatibles entre elles, bien que cette dualité entre les *raisons motivantes* caractérisant les secondes, et les *raisons d'incliner à l'obligation*, comme aurait dit Leibniz, pour les premières, reste la plus répandue dans la littérature sur le sujet. Le fait est que souvent nous *semblons* croire, ou que nous avons *intérêt* à croire, et que les croyances – qui, elles, ne se décident pas – font obstacle parfois à l'extraction d'un noyau rationnel (qu'elles possèdent néanmoins, sous quelque rapport), parce qu'elles ont une autorité *sui generis* qui peut aller jusqu'à prendre une force collective extrêmement dangereuse.

Il faut tout de suite remarquer que l'adoption d'un système épistémique, où toutes nos raisons seraient des raisons de croire, en visant à la constitution d'une *science méta-éthique*, n'entraîne pas une argumentation circulaire: en d'autres termes, il n'est pas «vrai», en l'espèce, que nous puissions «rationaliser» après coup nos croyances au regard de ce que nous avons jugé bon de faire. Ce système appuyé sur les seules raisons de croire et sur ce que nous pouvons en connaître n'est pas établi non plus sur une construction relativiste, comme si les faits qui les fondent étaient seulement dépendants de leur mode de description et réductibles au type de société qui les décrit. Il en va de même d'ailleurs des normes juridiques que nous avons à reconnaître pour telles dans leur champ propre. Elles sont édictées et parfois révisées; mais nous devons les instaurer rationnellement *a priori* et les faire valoir indépendamment des cas empiriques où elles pourraient être suspectées de ne pas s'appliquer. Là aussi le défaut d'une norme d'application appropriée n'entame en rien la question de la légitimation des raisons.

Le débat s'est récemment beaucoup enrichi de la contribution de John Skorupski à travers son œuvre maîtresse *The Domain of Reasons* (Oxford University Press, 2010, 525 p.), qui précédait de peu la livraison volumineuse de Derek Parfit (*On What Matters*, vol. I et II)². Peu d'auteurs ont défendu, autant que Skorupski et Parfit, une version *objectiviste* du statut des raisons, même si elle a été récemment articulée de façon assez diverse par Timothy Scanlon dans *Being Realistic about Reasons*. Le motif qui a justifié notre invitation de John Skorupski, et qui explique la distribution de ce volume, tient à la volonté de proposer une argumentation sérieuse et une mise à jour, où les thèses principales aujourd'hui discutées, sont pondérées et critiquées. Nous nous limiterons, néanmoins, dans cette brève présentation à présenter le sujet de la «nature» de ces raisons, parce que cela nous a paru le plus pertinent dans un contexte d'ensemble marqué par l'émotivisme, la contagion victimaire, ou la mélancolie des intellectuels et la crainte d'une nouvelle montée des périls. Tantôt on invoquera l'idée que les raisons n'ont aucune valeur apriorique, tantôt on expliquera qu'elles ne sont que des adaptations du comportement qui équivaldraient à une acceptation tacite du fait accompli. Rien ne serait moins faux dans les deux cas.

Dans le premier volume de *On What Matters* (2011), Parfit a lui-même présenté la difficulté de cette définition des raisons en termes sémantiques, à partir de l'exemple qui a été utilisé ci-dessus :

² Les ouvrages de Michael Smith et de Jonathan Lowe ont certes joué eux aussi un rôle notable, comme ceux de Simon Blackburn et de Kristine Korsgaard, dont nous ne parlerons pas ici.

«Nous pouvons avoir des raisons de croire en quelque chose, de faire quelque chose, d'avoir un certain désir ou un but, et d'avoir beaucoup d'autres attitudes et émotions, comme la peur, le regret et l'espoir. Les raisons sont données par les faits, tel le fait que les empreintes digitales de quelqu'un sont sur un revolver, ou qu'appeler une ambulance peut sauver la vie de quelqu'un.

Il est difficile d'expliquer le concept d'une raison, ou ce que la phrase "une raison" signifie. Les faits nous donnent des raisons, nous pourrions dire quand elles comptent en faveur de l'attitude que nous adoptons, ou en fonction de l'action qui est à faire. Mais "compter en faveur de" signifie platement "donner une raison pour". Comme d'autres concepts fondamentaux, ainsi ceux qui sont impliqués dans nos pensées sur le temps, la conscience et la possibilité, le concept de raison est indéfinissable dans le sens où il ne peut pas être expliqué par le secours des mots que nous employons. Nous devons expliquer de tels concepts de manière différente en donnant aux gens à réfléchir sur les pensées qu'ils ont en se servant de ces concepts. Un exemple est la pensée que nous avons toujours une raison pour éviter une longue agonie.» (p. 31)

«Selon les objectivistes, bien que beaucoup de raisons d'agir puissent être revendiquées par le fait qu'un certain acte ne ferait rien qu'atteindre un but que nous nous sommes fixé, ces mêmes raisons dérivent leur force de ce que les faits nous donnent des raisons *d'avoir* justement tel ou tel but.» (p. 45)

Ainsi, à l'encontre de l'idée qu'il suffirait de se fixer des objectifs empiriquement évaluables, le fondamentalisme des raisons n'esquive justement pas le sujet: il consiste bien à interroger *l'ontologie des raisons*, comme Skorupski le fait ci-dessous à propos de Timothy Scanlon. Si cette question ontologique est au centre de cet ouvrage, c'est qu'elle désarme aussi une posture faussement «réaliste», qui se voudrait instrumentale ou pragmatique. On ne conclura pas d'emblée que les raisons ne sont pas analysables si elles sont irréductibles «conceptuellement», comme l'a montré Judith Thompson dans son ouvrage *Normativity* (Open Court, 2008, p. 116): si une croyance est correcte, elle est objective; elle n'est plus seulement une matière subjective d'appréciation. Nous mesurons à cet endroit combien la thèse centrale de Hume pour qui les raisons d'agir se réduisent à des raisons fondées sur la désirabilité du but à atteindre se trouve fortement amendée et contestée. C'est ce que rappelle Pascal Engel dans ce volume: la thèse de Hume non seulement annulait la distinction entre les raisons épistémiques et les raisons pratiques, mais elle conduisait aussi et surtout à soutenir que tout motif, quel qu'il soit, devait être tenu pour une bonne raison, en vertu de l'incommensurabilité du sentiment qui le fonde et de l'inféodation de la raison pratique à un ensemble d'«attitudes». Le débat actuel confère au contraire une place prépondérante aux raisons comme telles: il est bien caractérisé par le refus de la réduction de ces dernières aux traits affectifs qui orienteraient nos pensées et nos actions. Cela ne signifie toutefois pas qu'il faille considérer cet élément affectif comme dépourvu de tout rapport avec la dimension normative, ou le tenir

pour incompatible avec le «projet des raisons d'abord» qui caractérise une grande partie de l'analyse contemporaine de la normativité. Les sentiments peuvent bien fournir des raisons d'agir d'une certaine façon, ou de penser aux situations qui les légitiment, mais ils peuvent aussi faire eux-mêmes l'objet d'une évaluation normative, et être accordés à des raisons qui nous font modifier nos états affectifs. Comme le rappelle Skorupski, en pointant ce qu'il voit comme une limite de la théorie kantienne, les sentiments peuvent être le produit de la reconnaissance rationnelle, tant on peut avoir de bonnes raisons d'être tracassé, mais aussi reconnaître qu'il n'y a pas de raison, dans tel ou tel cas défini, de se laisser envahir par la colère ou la frustration. Le scepticisme à l'égard des raisons ne justifie pas qu'on les réduise à ce qu'elles ne sont pas : de faux prétextes ou des garde-fous.

C'est toute la force du monumental *Domain of Reasons* de John Skorupski, dont on ne saurait donner ici cependant qu'une mince idée, que de développer ce type de contestation du scepticisme humien et de l'argumenter. Cette œuvre assez formidable, présentée dans une forme systématique et exhaustive, où sont interrogés les termes de la question de façon extrêmement scrupuleuse, tant sur le plan terminologique que fondamental, fera date et marque son époque. Skorupski est un éminent connaisseur de Sidgwick et de Stuart Mill, quoique le cadre de l'utilitarisme soit ici partiellement estompé. L'objectif de l'auteur est plutôt de fournir, selon son expression, une «critique des raisons», distincte de tout *insight* intuitif et séparée de la logique monotone des normes mathématiques, comme s'il voulait dégager les raisons morales de l'idéalité des sciences déductives. On appellera «monotone», en ce sens-là, une conception formelle non révisable, où l'ajout d'un axiome ne modifie pas la consistance du raisonnement, ni l'ensemble de ce qu'on peut conclure à bon droit. Tout autrement dans notre cas : Skorupski étudie successivement dans ce livre, d'abord 1/ *la structure des concepts normatifs*. Toute version de la thèse qui soutiendrait qu'il y a des raisons serait explicitement sémantique si l'on pouvait dire qu'un «prédicat normatif» – comme «juste», ou «louable» par exemple (à la différence de «désirable» ou «admirable» qui ressortissent à un expressivisme des valeurs) – était réductible à un *prédicat de raison*. Puisque justement seuls les concepts jouent ce rôle, au sein même des propositions qui traitent de ces raisons, il est clair que ces raisons, loin d'être des créatures bizarres, ne sont pas non plus des entités linguistiques privées de contenu : elles ne seraient dans ce cas, que tautologiques ou «pléonastiques», comme le dit Parfit. Dans un deuxième grand moment, Skorupski se penche à juste titre sur 2/ *l'analyticité et l'apriorité* des raisons épistémiques. Enfin il traite 3/ de la *force* des raisons évaluatives et pratiques qui nous poussent à agir (parce que ces raisons ont des degrés), 4/ avant de développer longuement une conception qu'il désigne comme étant, au final, «purement» *normative* : c'est-à-dire fondée sur ce qu'il appelle depuis

le début de l'ouvrage les *reason relations*. Cette expression est au centre du *Domain of Reasons*, et nous la retrouvons aussi dans différents exposés que nous présentons : celui de Fassio et d'Engel notamment.

À notre demande, John Skorupski a aussi accepté de défendre lui-même son point de vue en proposant une analyse des thèses défendues par Timothy Scanlon (Harvard) dans son livre : *Being Realistic about Reasons* (2014), au chapitre 2, et par Derek Parfit (2017) dans son dernier volume d'études (*On What Matters* III). Cette triple confrontation est accompagnée de la traduction du chapitre d'un livre à paraître du même John Skorupski : «Autonomie et spontanéité : la liberté selon Kant», qui apporte un complément philosophique important, permettant de saisir ce qui prolonge et réactualise à la fois l'héritage kantien en rapport avec la discussion sur le normativisme. L'analyse de Skorupski est efficace et positive. Elle cherche à isoler les traits structuraux des raisons épistémiques, évaluatives et pratiques, à partir des croyances qui leur sont associées. Nous avons des raisons de croire que le plaisir est bon et doit être poursuivi, mais ce n'est pas la même chose que de penser et désirer croire qu'il soit bon de le penser à partir des situations où, dans les faits, ce plaisir peut être obtenu et garanti. La qualification *normative* est indépendante de la désidérabilité. Comme il le dit ci-dessous, avec une précision d'une clarté redoutable, dans sa recension de Scanlon :

«Les relations de raison sont des objets de cognition indépendants de l'esprit. [...] Ce qui compte pour les mathématiques, c'est l'objectivité des énoncés mathématiques, non pas l'existence des objets mathématiques. De même pour la normativité : ce qui compte pour la normativité, c'est l'objectivité des énoncés normatifs, non pas l'existence des objets normatifs. Les énoncés normatifs sont objectifs ; les objets normatifs irréels. Ils ont néanmoins de possibles objets de référence. [...]

Un énoncé normatif dit que quelque chose est correct, il ne dit rien du tout de factuel. Donc asserter le fait que telle ou telle action est considérée comme plaisante, en sorte qu'on a toujours une bonne raison de la faire, dit quelque chose de normatif à propos du fait – il ne dit rien de *factuel* au sujet de ce fait lui-même.»

Mais que sont en définitive ces relations de raison (*reason relations*), que le génitif français traduit malaisément ?

Elles ne sont évidemment pas des entités rationnelles hors d'atteinte ni de pures motivations (elles ne seraient en pareil cas que des raisons «entre elles» mises en relation de façon gratuite, ou de manière intrapersonnelle : ce qui n'est pas l'optique retenue par lui). Elles n'appartiennent pas non plus à la sphère de l'Idéalisme transcendantal. Elles sont typiquement *objectives*, et néanmoins, pour Skorupski – elles sont pour cela même, comme il le dit : *irréelles*, du moment qu'elles ne sont pas rapportées à des contenus factuels dans l'acception habituelle ou positiviste du mot,

bien qu'elles s'appliquent à des situations concrètes. Ainsi, on peut parler d'une relation à quatre ou cinq places (selon qu'on ajoute la force de la raison), entre l'acteur, la circonstance et l'état de choses, plus la décision de faire l'action F. Les raisons de croire ne sont pas optatives (comme des motivations contraires qui pourraient entrer en balance); elles doivent s'assurer que l'état de choses qu'elles supposent, «s'obtient», et en quoi ce dernier nous oblige à F, *sans* dépendre pour cela d'une formulation déontique supplémentaire.

Il n'est pas plus difficile de saisir ce qui les constitue *stricto sensu* comme des relations. Elles existent *entre* agents rationnels, qui ont certes des croyances, des sentiments, et qui se comportent en situation et en contexte. Elles s'exercent *entre* des champs épistémiques variables sans perdre pour autant leur force ou leur efficacité pragmatique. C'est même à ce titre que la relation cognitive à ces raisons (l'accessibilité) demeure une garantie de validité indispensable. En somme, comme les figures géométriques transparentes qui n'existent pas dans le monde physique, tel le cube de Necker, elles existent indépendamment du moteur cérébral: ainsi ne sont-elles pour cela en aucune façon «fictives», ni assumptives, et ne dérivent pas non plus des propriétés substantielles qu'on serait tenté de leur attribuer. L'ontologie de ces relations de raison peut évidemment paraître déconcertante. Les relations de raison ne sont pas des faits naturels, mais elles ne sont pas dépendantes de l'esprit; le critère de l'engagement ontologique de Quine est considéré comme n'étant pas applicable à leur propos, mais cette non-applicabilité n'a aucunement pour conséquence leur réduction à néant ni leur exclusion de l'ontologie. Bien que Skorupski s'en défende, on pourrait être tenté de leur attribuer des caractéristiques proches de celles de certains objets ayant été analysés par Meinong, qui concevait en effet que des états de choses non matériels s'imposent à la pensée, et en déterminent le contenu et les attitudes liées, aussi bien pour ce qui touche les raisons épistémiques que pour les raisons pratiques – ces états de choses étant alors dits «subsister», ce qui est bien une caractéristique des faits ou des propositions vraies. Quoi qu'il en soit, l'énoncé du dilemme – affirmer que ces raisons ne seraient qu'abstraites et ne dépendent que de l'esprit; soutenir que les énoncés normatifs ne seraient recevables que s'ils sont fondés sur des vérifacteurs qui leur donneraient un poids ontologique – est présenté comme un double écueil qu'écarte fermement John Skorupski. Une telle position, exposée par lui avec rigueur, s'énonce bien en défense de *l'objectivité radicale des raisons normatives*, dont nous parlions en commençant, mais elle ne contrevient pas cependant au programme naturaliste en tant que tel, qui lui s'exerce dans le monde causal et phénoménal: leur spectre d'action est nécessairement et uniquement cognitif, encore que ce cognitivisme doive être défini dans des termes qui ne sont pas ceux des emplois habituels. Dès 1999, dans l'article

publié par *Ratio*, Skorupski indiquait déjà la portée de ce cognitivisme *non réaliste* dont Parfit se fait maintenant le défenseur³.

Conscient qu'un tel internalisme cognitif repose sur notre capacité à reconnaître des raisons pour ce qu'elles sont, et que leur «acceptabilité» ne dépend que d'une sorte d'*audit* intérieur qui distingue les raisons spécifiques ou occasionnelles des raisons suffisantes, Skorupski se défend âprement contre toutes les objections que cette thèse pourrait soulever et en premier lieu il explique qu'*elle n'est pas trop forte*. Une relation de raison consiste à soutenir que la proposition *p* est vraie, si elle me conduit à agir pour tel ou tel motif, en sorte qu'elle constitue elle-même un *fait* suffisant. On pourrait discuter de cet emploi du mot. Mais ce fait méta-éthique est alors *par soi*, avons-nous dit ; il est parfaitement extérieur aux faits naturels. Cette définition générique nous apprend par conséquent, suivant la manière d'en parler que retient Skorupski, que «les raisons de croire sont constitutivement des raisons de croire qu'il est vrai que *p*, quelle que soit la raison de croire que *p* de cette manière-là est *a priori* une raison de croire qu'il est vrai que *p*» (*DR*, p. 432). Le lien existant entre la «raison de croire que *p*» et la «raison de croire qu'il est vrai que *p*» ne peut aucunement être défait, fût-ce en invoquant une exigence pragmatique. Il reste interne et indéfectible, et c'est ce qui fait que cette raison est une raison légitime.

En recensant Timothy Scanlon et Derek Parfit, Skorupski montre à quel niveau se situe le débat. Le point est de demander : faut-il considérer toutes les vérités connues de nous *comme des raisons*, dans une acception ontologique, lesquelles obligerait *a priori* à se comporter de manière adéquate ? Indépendamment d'une épistémologie générale qui statuerait sur ce qui fait des vérités d'authentiques «raisons» (et non pas seulement des croyances), il semble bien que non, parce que les vérités ne sont en rien capables de rendre compte à elles seules de ce qui est *blâmable* ou *louable*, au sens méta-éthique. On a ici affaire à des prédicats «fins» qui ne correspondent à aucune vérité qu'on puisse édicter sur la base des propriétés naturelles. C'est ainsi que dans sa discussion du dernier volume de *On What Matters* (au § III de sa recension dans *Mind*), Skorupski interroge chez Parfit une difficulté concernant les *dubious reasons* : ces raisons «suspectes», que nous pourrions invoquer, et notamment celle que suggère le même Parfit à propos de la décision qu'a dû – ou décidé de – prendre Truman à la fin de la Seconde Guerre mondiale, en bombardant Hiroshima et Nagasaki. Est-ce que des milliers de vies humaines sauvées, dans un monde possible où la guerre avec le Japon aurait continué, valaient d'autres milliers de victimes civiles (200 000) dans un monde bien réel cette fois ? Qu'il y ait une forme de méchanceté plus ou moins nécessitée (*deontic badness*) – en dehors d'une raison épistémique dûment validée (et en principe impartiale) qui dirait que

³ «Irrealist Cognitivism», *Ratio*, vol. 12, n° 4, 1999, p. 436-459.

cette décision est moralement incorrecte (*wrongness*) – cette ambivalence lui paraît finalement rejoindre en théorie la position des *expressivistes* comme Simon Blackburn, Allan Gibbard et Peter Singer, avec lesquels Parfit cherche à négocier un compromis rationnel délicat. Il est clair que cette *deontic badness* est une notion très étrange ; elle privilégie les conséquences ; et si nous lisons Parfit, nous comprenons bien par ses exemples qu'elle est, au fond, assez courante, notamment dans les cas de *transplantation*, où, pour sauver quatre ou cinq malades attendant une greffe, la tentation de l'euthanasie du patient paraît presque s'imposer, bien qu'elle enfreigne les devoirs de la déontologie médicale élémentaire. Les expressivistes, de même, diront que « minimiser la souffrance » *suffit* à ne pas considérer la souffrance comme intrinsèquement mauvaise, et que l'attitude correcte consistera chez l'agent à estimer l'action juste qu'il est susceptible de faire pour la réduire.

Dans ce volume, Skorupski présente, dans « Parfit et la méta-éthique », le débat qui éclaire la réflexion précédente. Après avoir discuté de la position « aléthique » que Parfit lui-même réfute nettement, selon laquelle les énoncés d'ordre méta-éthique sont vrais en vertu d'une correspondance « avec les choses qui sont dans le monde réel » (soit, en reprenant notre exemple, en sorte que si nous disons que la souffrance est « mauvaise », ce caractère mauvais ne fait « pas partie de la réalité »), Skorupski reprend l'argument des propriétés dites « pléonastiques » qui ne sont pas lestées d'un poids ontologique, en tant qu'elles ne caractérisent pas un *fait substantiel*, et ne sont appréhendées que parce qu'elles tombent sous un concept donné. L'argument en leur faveur est que s'il n'y avait que des propriétés « pléonastiques », les énoncés méta-éthiques n'auraient en apparence plus aucun contenu assertorique. Impliquant le minimalisme, cette conception revient à dire que « voler est mal » ne dit rien d'autre, et rien de plus, que *voler est mal* (de façon justement *homophone*, pour reprendre le mot de Parfit) : or un tel minimalisme impliquerait que « Évitez de voler parce que vous feriez un tort manifeste au possesseur de l'objet volé » n'aurait plus de valeur de vérité effective. Les expressivistes défendent justement qu'aucune des propriétés affectées aux prédicats normatifs n'est une propriété réelle (on pense au *quasi-réalisme* de Blackburn). Skorupski objecte pour sa part :

« Pourquoi devrait-il y avoir un problème de plus quant à savoir si l'énoncé disant que la souffrance est mauvaise est une *assertion*, dont le contenu est une *proposition*, laquelle pourrait être *vraie* ou *fausse*, à la différence de l'énoncé disant que la Terre est ronde ? [...] S'il est inacceptable de soutenir que les énoncés purement normatifs sont analytiques, et s'il est inacceptable de soutenir qu'ils sont *a posteriori*, un empiriste doit conclure qu'ils n'énoncent pas du tout de propositions. (Une suggestion commune supplémentaire est la tâche d'expliquer comment les convictions normatives « peuvent » être causes

de nos actions. Ici le passage vers l'expressivisme s'appuie sur la présupposition d'arrière-plan discutable d'après laquelle les croyances, en y incluant les croyances sur ce qu'il faudrait faire, ne peuvent causer d'actions, alors que les convictions normatives le peuvent.)»

Ainsi, en prenant ses distances avec la « dialectique négative » de Parfit, qui cherche des voies de rencontres ou de recouvrement avec ses objecteurs (Allan Gibbard et Peter Railton, au principal), par exemple son vœu de *concilier le conséquentialisme et un apriorisme des raisons*, Skorupski se montre réellement plus attentif à l'égard de la « morale du sens commun », telle que nous devons la respecter ou éventuellement la réformer pour en respecter l'esprit (autrement dit sans ramener ce qui est *juste* ou *incorrect* [*wrong*] à une forme spéciale de bien et de mal qui ne regarderait que les implications de l'acte moral). Par exemple, Parfit évoque même la possibilité qu'on invoque la nécessité de réprimer un peuple ou de le contraindre, parce qu'on viserait des effets positifs de cette répression ou de cette contrainte (quelle que soit la manière dont elle s'exerce). Skorupski rétorque qu'il n'y aurait plus de raison pratique *stricto sensu*, dès que mise en balance dans le conflit de raisons supposées impartiales qui ne seraient jamais à mettre au compte de l'agir en première personne.

Cela donne aussi plus de sens à l'autre versant de ses réflexions qui s'intéresse à l'actualité de la morale kantienne. Dans le texte « De la spontanéité normative » donné dans ce volume et présenté lors de la rencontre de Gordes, Skorupski a défendu que nous devrions renouveler la forme de la *spontanéité* que Kant attribue à l'intellect humain. À ses yeux, elle demeure décisive pour donner un fondement à l'exigibilité de la prédisposition normative; elle doit être activée pour que nous puissions agir correctement. C'est pourquoi à l'encontre de cette *deontic badness* – qui ne ressemble pas vraiment à « l'impératif » hédonique que Sade invoquait dans *Français, encore un effort*, que paraît évoquer incidemment Parfit (*On What Matters* III, p. 332) –, la préconisation de Skorupski prend quelque relief dès qu'on la met en comparaison avec les formes non kantienne de conséquentialisme qu'on pourrait lui opposer. Cette préconisation proposerait « l'institution de règles morales sanctionnant les actions blâmables », mais indépendamment des délits juridiquement reconnus, et en se plaçant exclusivement sur le terrain de la moralité. On peut citer ce passage de Skorupski, qui montre les limites de ce type de raisonnement :

« Il est moralement obligatoire de faire X, si et seulement si, il y a une raison décisive de faire X qu'il est blâmable d'ignorer. S'il y a une raison décisive de faire quelque chose d'autre que ce qui serait moralement obligatoire, cette obligation normale tombe. Vous ne pouvez pas raisonnablement être blâmé eu égard à l'action que vous faites parce qu'il y a une raison décisive de la faire. Il suit de là qu'il n'y a jamais de raison décisive de faire quelque chose, alors qu'il n'y a aucune raison *morale* de la faire. » (*Mind*, avril 2018, p. 609)

La notion de spontanéité normative contient le sens d'un agir proprement dit, et donc qui se détermine de façon autonome, bien qu'à concurrence de l'action pratique effective (que je pourrais toujours librement ne pas faire ou me refuser de faire); or en pareil cas, si les raisons suffisantes sont *suffisantes* pour incliner à l'action bonne, c'est aussi parce que les émotions et les inclinations ne sont pas seulement des mouvements inhérents à l'activité psychique (ce qui ne serait qu'une constatation triviale): elles sont pour lui des réponses raisonnées autant que spontanées, ou spontanément réfléchies, comme la juste colère, la compassion ou la pitié, la réprobation et la condamnation, qui sont effectivement des *reason-sensitive responses*, et ne sont nullement des postures indignées qu'on aurait drapées dans le manteau au large pli des valeurs. Cet éclaircissement utile justifie donc et prolonge sa démarcation d'avec l'expressivisme, à la réserve près que cette spontanéité méta-éthique qui se porte en effet sur les motifs ou les raisons que nous avons d'agir, ne doit rien selon lui à l'idéalisme transcendantal. Il est notable à ce titre même que cette spontanéité ne soit pas conçue comme un état «purement» subjectif, mais qu'elle serve de garantie épistémologique, dès lors que d'autres acteurs peuvent avoir les mêmes propensions à juger de la même manière. La spontanéité normative est réellement «informée» par une interaction intelligente avec autrui, et sous ce rapport même l'«internalisme cognitif» que réclame Skorupski dans sa réponse à Kurt Sylvan (2017) ne paraît pas inconsistant avec son «irréalisme». Puisque ces *reason-relations* doivent en effet être partageables épistémiquement, elles ne peuvent pas l'être si elles sont enfermées dans le spectre mental d'une personne quelconque, encore que cette attestation en première personne soit toujours un prérequis. Le chapitre 16 du *Domain of Reasons* traite précisément de cette question qu'on ne peut développer ici.

On doit donc en retenir qu'il n'y a pas de «faits» normatifs selon Skorupski. Pour Pascal Engel de même, il ne saurait exister de démarcation strictement attestée entre raison théorique et raison pratique, ce qui ne signifie pas qu'il faille souscrire à la thèse d'une unité forte de la raison. Engel argumente en faveur de l'idée qu'il y a plus d'asymétries que de symétries entre les raisons épistémiques et les raisons pratiques, et soutient donc que l'on n'aboutit qu'au constat d'une absence d'unité entre celles-ci et celles-là. Cela n'implique toutefois pas de soutenir que les raisons ne peuvent pas être pratiques *par elles-mêmes* (position humienne), ou que toutes les raisons sont au contraire *seulement* pratiques (position pragmatiste). La recherche d'un critère permettant d'identifier le bon type de raison est ardue et risque de paraître *ad hoc*, ou nous obliger à convoquer un juge idéal, mais Engel propose d'avancer qu'il y a de «bonnes» raisons – supplantant les fausses ou les mauvaises – et que ce sont bien des raisons *spécifiques* fixant les conditions de correction et d'application du jugement pratique. L'éventualité d'avoir de «mauvaises» raisons de ne pas faire et

de se défausser devant ce qui serait la réponse correcte est évidemment la plus courante : elle reste le puzzle à écarter qu'il cherche à pulvériser avec des exemples limites (comme refuser de boire la soucoupe de boue qu'un malin génie sous la contrainte de la torture nous obligerait à avaler). Timothy Scanlon objecterait, quant à lui, que «le fait d'avoir une (bonne) raison de» (faire) ne correspond pas forcément à une action *éligible* de manière indiscutable, même et surtout quand nous voudrions la faire en fonction de nos souhaits les plus mûrement réfléchis : ainsi nous n'aurons pas de raison d'*adopter un enfant* en invoquant le fait qu'on pourrait lui donner une meilleure éducation dans la société où nous vivons («*Reasons: a Puzzling Duality?*»). Ce serait une mauvaise raison, quelque dignité relative s'attache à ce vœu.

Pour Engel, ce ne serait pas une raison du tout. Sa position ici pleinement développée dans sa contribution «Le mauvais type de raison» consiste à penser que les raisons pratiques et les raisons théoriques sont en désaccord les unes par rapport aux autres, dès lors qu'elles s'appliquent à leur objet respectif : le vrai et le bien. Il n'en est pas moins juste que le poids normatif – dans cette conception néo-brentanienne qu'il sollicite – passerait bien «des valeurs aux raisons». Les *attitudes* que nous considérons tiendraient à la fois «à un fait du monde et à la relation que nous avons avec ce fait», quoique tout revienne alors à savoir quand des raisons sont «appropriées» pour être des normes de la conduite. Ainsi, *désirer croire* qu'on fait ce qu'il faut faire, et s'en convaincre (ce qui est assez facile) s'oppose au *désir de désirer croire*, pour ce qui est des attitudes non épistémiques (quand on comprend que c'est un vœu de second ordre). La *raison normative* et la *raison motivante* ne se superposent pas, même s'il semble que les *bonnes* raisons de croire sont *épistémiques* dans la mesure expresse où «une raison motivante est la cause de l'attitude de croire». Son enquête fournit donc un exposé percutant, qui décompose les enjeux supposés du pragmatisme et du scepticisme quant au critère distinctif de ce qui fait d'une *bonne raison* une «bonne» raison. S'agissant des croyances, auxquelles il limite son examen, Pascal Engel retient que la *correction de la croyance*, du point de vue de son contenu seul, dépend de ce que «les raisons soient les termes inanalysables et premiers». L'accord avec John Skorupski est confirmé sur ce plan. Engel ajoute ici une série de remarques intéressantes sur les «conditions de correction» : «avoir une bonne raison de croire, c'est avoir une bonne raison de se conformer à la condition de correction pour la croyance». Le type de *conformité* requis permet de prolonger le débat de manière inédite, en admettant que la norme de vérité conditionne son admission, en dépit des formes doxastiques pathologiques basées sur de mauvaises raisons ou sur une absence de raison. Ces propositions de Pascal Engel, concluant le présent volume, constituent un ensemble de positions et de pistes qui se déterminent sur le fond de problèmes qui sont bien ceux

du «retour à la raison» : enjeu central du débat méta-éthique, duquel Pascal Engel présente le décor de manière enlevée, en début de ce même volume. Il montre comment les théories et discussions de philosophes comme celles de Parfit, Scanlon, et Skorupski ont reformulé les termes du débat, là où d'après Engel il se dissolvait sous l'effet des développements des éthiques du sentiment, des théories communautariennes ou culturalistes, de l'approche du *care*, des perspectives évolutionnistes sur la moralité, et pour dire vite sous l'influence prépondérante de la théorie humienne faisant de *toute* raison une *bonne* raison en vertu de sa dépendance envers une évaluation affective. C'est de tout cela dont les entreprises de Parfit, Scanlon, Skorupski permettent de revenir : elles remettent sur le travail, et au premier plan, des problématiques se rapportant à l'épistémologie des raisons ainsi qu'à leur ontologie.

Les deux articles de Pascal Engel proposent de caractériser cette correction de perspective, tout comme ceux d'Isabelle Pariente-Butterlin et de Davide Fassio. Les textes de ces trois auteurs illustrent bien la culture de la discussion argumentative caractéristique de la philosophie analytique, sans que soit pourtant négligée la part essentielle de l'histoire de la philosophie, qui a beaucoup à dire sur cette thématique des raisons, même si sa formulation contemporaine requiert de la présenter sous un nouveau jour. On le voit aussi évidemment chez Skorupski, notamment à travers l'inspiration kantienne qui est au cœur de certaines de ses positions, articulée à des perspectives où le débat s'est constitué dans les termes de la philosophie contemporaine à l'encontre d'importantes positions, telles celles de Quine sur l'engagement ontologique.

Certes, les articles de Skorupski que nous donnons ici à lire ne font pas toujours directement l'objet des discussions d'Isabelle Pariente-Butterlin et de Davide Fassio. L'avantage est qu'elles portent sur des points permettant à la fois de débattre de certains aspects de l'œuvre de Skorupski, ou de les prolonger, mais aussi de souligner des problématiques originales de méta-éthique qui peuvent y être rapportées et qui y sont débattues. Isabelle Pariente-Butterlin interroge à ce titre les raisons *contrefactuelles* qui s'appliquent par exemple aux situations où l'on n'aurait pas dû mentir, et discute des relations liées au passage à l'emploi du *ought* et celui du *could* (ce qu'il aurait fallu faire, mais qu'on n'a pas pu faire, ou ce que l'on devait faire, et donc en termes kantien, ce que l'on *pouvait* faire). Revenant sur la lecture que donne Roderick Chisholm du sens de l'expression «Il aurait pu faire autrement», elle en analyse la portée et interprète le gain que l'on peut en tirer pour élaborer le rapport entre raisons d'agir et contrefactualité, tout comme elle le fait dans le cadre de ce que la théorie kantienne propose historiquement, lorsqu'il s'agit de rendre compte de situations où nous *aurions dû* agir autrement que nous ne l'avons fait,

autrement dit, celles où une raison aurait dû l'emporter sur les autres mais n'a pourtant pas eu cette prévalence. C'est en rapportant ces points à la théorie des raisons de Skorupski qu'elle met l'accent sur la notion de *raisons contrefactuelles*: car il faut pouvoir rendre compte de la reconnaissance que nous avons de raisons qui ne sont pourtant pas celles que nous suivons, mais auxquelles nous en préférons d'autres, tout en reconnaissant que celles qui ont été écartées *sont bien des raisons qui auraient pu être reconnues*. Or la théorie de la spontanéité normative de Skorupski repose en partie sur l'idée qu'il est essentiel aux raisons d'être épistémiquement partageables: une idée restant à mieux clarifier selon Isabelle Pariente-Butterlin, qui en propose alors une modulation, précisément par le truchement de cette notion de raison contrefactuelle. Certes il y a, pour un sujet, des raisons d'agir formulées effectivement en première personne, ce qui en fait des raisons effectives d'agir pour ce sujet; il y a aussi, pour ce sujet comme pour autrui qui considère l'action, des raisons qui sont tenues comme potentiellement formulables en première personne, mais qui, ne recevant pas une telle formulation, demeurent donc en troisième personne. Elles ont alors une sorte de disposition à l'effectivité qui n'est pas ici actualisée. Cette dimension de l'accès à des raisons dont nous comprenons qu'elles pourraient être formulées en première personne, est ce qui rend justice à la possibilité qui est la nôtre de penser qu'autrui aurait pu faire autrement, et donc qu'il y a des raisons d'agir qu'il aurait pu suivre. Ces dernières sont contrefactuelles sans doute, mais acquièrent ainsi le statut de raisons. Tout comme celles que l'agent a suivies, en ce sens qu'elles ne doivent pas, en conséquence être tenues seulement pour des causes déterminantes et exclusives. Par cette structure du rapport aux raisons, nous voyons que l'agent disposait bien d'autres raisons qu'il aurait pu suivre, autrement dit de raisons qu'il *aurait dû exprimer en première personne* car elles étaient plus fortes que celles qu'il a suivies: telle serait pour Isabelle Pariente-Butterlin la condition pour abandonner un point de vue particulier sur les raisons d'agir et pour les appréhender d'un point de vue universel.

Davide Fassio discute quant à lui des raisons épistémiques, car la connaissance que nous avons de leur validité – puisque nous ne doutons pas que ce sont des propositions *vraies* qui les définissent – n'implique pas toujours que nous soyons avertis de leur effectivité morale. Certaines d'entre elles ne sont pas comprises dans la seule perspective que l'agent peut en avoir à partir des informations qu'il possède, et l'agent pourrait même être victime d'une cécité caractéristique quand il prend par exemple ses désirs pour des réalités. Les raisons épistémiques sont les raisons que nous avons de croire, de juger, de penser, d'affirmer certaines choses. Fassio admet d'emblée le *factualisme*, autrement dit la thèse selon laquelle l'ensemble des entités qui comptent comme étant des raisons pour ces attitudes doxastiques est l'ensemble des faits ou des propositions vraies.

Il écarte par ce moyen d'autres candidats au statut de raisons épistémiques, mais prend position par rapport au courant dominant de la philosophie contemporaine et dans le sillage de la théorie de Skorupski, dont il peut discuter et étendre certains aspects. L'article de Fassio est très méthodique et discute progressivement diverses conceptions pertinentes, pour se concentrer rapidement sur la thèse de Skorupski, qui fixe les raisons épistémiques comme des propositions vraies, en supposant qu'elles ne dépendraient que de la perspective potentielle du sujet. L'intention de Fassio, dans ce cas, est double : il entend réfuter certaines des thèses établissant un rapport intrinsèque entre raisons épistémiques et perspective du sujet : ce rapport rendrait celles-là dépendantes de celle-ci. Ainsi, s'appuyant sur la position de Skorupski, dont il montre la force vis-à-vis des approches précédentes, et bien que préconisant son élargissement, il entend soutenir que les raisons épistémiques sont un ensemble de propositions vraies qui *n'appartiennent pas nécessairement* à la perspective potentielle ou au champ épistémique d'un sujet. Cette thèse pourtant rencontre elle-même des difficultés, comme il le reconnaît : à travers sa technicité et sa discursivité, elle illustre le conflit de nos diverses intuitions sur le sujet.

Les articles ici présentés font tous voir l'intérêt de ce « retour de la raison ». S'y montre bien la fécondité d'anciens problèmes de philosophie morale repris dans les termes de l'épistémologie et de l'ontologie des raisons, dès lors qu'ils sont interprétés dans un cadre méta-éthique. On y voit qu'il ne peut pas être réduit à celui d'une analyse logique du langage des énoncés évaluatifs. Au contraire : la continuité entre l'histoire de la philosophie et l'argumentation contemporaine est ici indispensable, comme l'articulation des analyses de métaphysique contemporaine ; elles permettent de rendre toute son épaisseur philosophique au domaine d'exploration ouvert par la question de la normativité et de la nature des raisons.