

RAISON, RATIONALITÉ ET RELATIVISME

Pascal Engel

EHESS

pascal.engel@ehess.fr

MOTS-CLÉS

Connaissance, Épistémologie, Normativité, Raison, Rationalité, Relativisme

Je remercie la rédaction d'*Igitur* de m'avoir proposé cette discussion de mon *Manuel rationaliste de survie*, et Angélique Thébert, Marion Vorms et Michel Le Du de l'avoir soumis à leur examen. Les lecteurs de ce livre auront noté que je ne répugne pas, quelquefois, à la polémique, mais c'est souvent pour m'opposer à des positions avec lesquelles je suis en désaccord profond. Ici, rien de tel, car les points d'accord l'emportent, et les objections m'ont beaucoup aidé à voir tout ce que j'aurais dû dire pour être plus clair. Mes critiques me donnent aussi l'occasion d'explicitier un peu mieux comment ce livre vient dans le fil de travaux antérieurs.

Il y a deux écueils qui guettent quelqu'un qui entend écrire sur la raison et en proposer une défense. Le premier est celui de partir d'une notion trop ample et vague de raison, et de courir le risque de verser dans la gigantomachie, en reconduisant à des oppositions éculées, entre les Lumières et les anti-Lumières, entre la raison et le sentiment, entre l'universel et le particulier, ou à des fadaïses sur la Modernité et la Post-modernité. Le second est de verser dans l'incongruité : à quoi bon défendre la raison, si elle est la chose du monde la mieux partagée ? Quelqu'un qui vient vous dire : « Je prends la défense de la raison et de la vérité » incite plutôt à la méfiance sur ses intentions, au même titre que le vendeur d'autos d'occasion qui vous proclame son honnêteté. Le défenseur de la raison peut aussi donner l'impression qu'il essaie de se donner plus de raison qu'il n'en a réellement. On a tôt fait de l'accuser de se considérer comme le représentant attitré de la raison et non pas comme son simple serviteur. Mon maître Gilles-Gaston Granger se considérait comme un « fonctionnaire de la raison » et je n'ai jamais prétendu faire autre chose. J'espère aussi que le ton souvent ironique que j'adopte indique un peu ma distance par rapport au risque de paraître faire une apologétique de la raison. Quand l'un de mes personnages s'appelle Minerva et discute

dans le Minervoï, et une autre Plurella, ou que j'emprunte à Milton son Satan, j'espère qu'on trouvera que je me prends moins au sérieux que Benda que je prends souvent comme mon modèle. À moins que cela n'ait l'effet inverse ?

J'ai croisé ces écueils en écrivant ce livre. Même si je peux donner cette impression, je ne voulais pas entreprendre une énième défense des Lumières contre les monstres nés du sommeil de la Raison, même si je ne trouve pas du tout la défense des Lumières dépassée ni leur héritage ambigu¹. Ce qui m'a surtout frappé est combien, qu'on la prise ou qu'on l'accuse, on évite de se demander ce qu'est la raison, et par suite combien il est facile pour ses adversaires de se recommander d'elle et à mettre des faux nez². J'ai essayé avant tout de dire ce qu'était la raison, et d'expliquer pourquoi ma propre défense n'avait rien à voir avec ces protestations fallacieuses de rationalisme. Même si mon titre annonce une défense qui peut paraître militante, j'ai essayé d'adopter une démarche un peu différente. Plutôt que de parler de « la » Raison, j'ai essayé de partir « des » raisons et des divers sens de la notion, en essayant de circonscrire le domaine des raisons³. Une raison peut être d'abord un motif, une raison d'agir. En ce sens cela peut être une cause, ou une explication, mais aussi une justification, au sens d'une évaluation. Ensuite une raison peut être une raison de croire, une justification au sens épistémique. La raison désigne aussi le raisonnement, théorique ou pratique. Est-ce le même pouvoir de la raison qui s'exerce dans l'un et l'autre cas ? À partir de ces questions on peut se demander si les raisons sont essentiellement des explications, susceptibles de faire partie de celles que nous donnons des phénomènes naturels, ou bien si elles sont avant tout normatives. Parler des raisons qu'ont les agents de faire ou de croire quelque chose, est-ce faire référence simplement à des états psychologiques qui expliquent ces actions et croyances, ou bien renvoyer à un ordre distinct ? Faut-il être réaliste quant aux raisons ? Et dans l'un ou l'autre cas, les raisons ont-elles leur fondement dans un ordre distinct de celui de la nature ? Ou bien sont-elles seulement la conformité aux structures de ce qu'on appelle la rationalité, c'est-à-dire des principes de cohérence dans l'interprétation du comportement et des croyances ? Ce sont ces trois questions de l'unité, de la réalité et de la fondation des raisons qui me semblent au cœur de ce qu'on appelle « la » raison. Et c'est la réponse positive à ces questions que j'appelle le rationalisme. Bien des philosophes se satisfont de répondre à la question de savoir ce que sont les raisons sans pour autant défendre le rationalisme au sens où je l'entends,

1. Antoine Lilti (2019) réévalue cet héritage, le trouvant ambigu. Voir mon compte-rendu (Engel, 2019b). Mais quand Foucault dénonce le « chantage à l'*Aufklärung* » dans un texte fameux (Foucault, 1984) on a nettement l'impression d'un appel à le liquider.

2. Encore récemment, un journal français se réclamait de la raison avec des visées politiques, alors même qu'un fameux bateleur, partisan du camp opposé, proposait le même programme.

3. Selon l'expression du monumental ouvrage de John Skorupski (2010), mais on trouvera de nombreuses suggestions dans le livre un peu oublié de Paul Grice (2001).

c'est-à-dire la thèse selon laquelle les raisons sont réelles, unies, et fondées⁴. Et il y a aussi bien des formes de rationalisme, une fois les rationalismes de pacotille mis de côté.

Mais je n'ai ici fait qu'esquisser cette défense, car je n'avais pas l'ambition d'écrire un traité de métaphysique et d'épistémologie sur la nature de la raison. Si je venais à faire un tel traité, il chercherait à répondre aux questions que je soulève au chapitre VII, « Un agenda pour le rationalisme ». Mais ce n'est qu'un agenda, et j'ai bien conscience des limites de ce livre (je me suis souvent senti comme le Sâr Rabrindranath Duval : « Il peut le faire! »). Je voulais seulement, dans la suite des livres que j'avais écrits sur Benda et sur l'éthique intellectuelle⁵, essayer d'abord de repérer les principaux lieux de ce que j'appelle l'anti-raison, et dire, face à la situation intellectuelle présente : « *Non possumus* ». J'ai bien conscience que le résultat est un peu hybride, à la fois dans les thèmes traités – la vérité, le relativisme, la cyberculture, la démocratie, la nosologie de la raison, les guerres de la rationalité en psychologie – et dans les styles, qui mêlent dialogues et discussions critiques⁶. Même si les fronts sont divers et s'il aurait fallu en inclure d'autres – par exemple l'omniprésence de l'émotion et du sentiment dans les écrits contemporains, les accusations adressées au rationalisme d'être le fossoyeur de la nature ou de nourrir un universalisme oppresseur – j'espère pourtant que les questions choisies sont assez représentatives des domaines où les digues de la raison courent le risque d'être rompues, que mon livre garde un peu d'unité, et qu'un lecteur attentif peut y déceler, à défaut d'un plan progressif, des trames suffisamment claires.

J'ai mis longtemps à écrire ce livre parce que je n'arrivais pas bien à voir par quel bout le prendre. Je pense qu'une part de la perplexité de mes critiques vient de ce qu'il n'est pas facile d'entrer dans l'ensemble. En fait, et c'est très bien ainsi, chaque critique choisit un chapitre particulier. Angélique Thébert privilégie le chapitre II, Marion Vorms le chapitre VIII, et Michel le Du le chapitre III. Je recommande pourtant une lecture globale, car les chapitres sont connectés. Celui sur la vérité, par exemple, est prolongé par celui sur le relativisme, celui sur les dangers de l'opinion sur internet par

4. Kieran Setiya (2007) entend donner une théorie des raisons « sans le rationalisme ». Un humien comme Mark Schroeder (2021) admettra le primat des raisons parmi les notions normatives, mais en développera une position anti-réaliste. Tim Scanlon (2014) entend au contraire reformuler ce dernier sur des bases contractualistes. Le livre d'Arturs Logins (2022) est un guide très sûr à ces débats récents.

5. Engel (2012) et (2019a).

6. Le style du dialogue vise, comme le dit Angélique Thébert, à divertir, mais aussi à fixer des types qui ne sont pas choisis au hasard. Ainsi Pilate, depuis Bacon, figure régulièrement dans les écrits sur la vérité, Humbert Humbert en clone nabokovien de Michel Serres, ou le personnage transparent de Plurella, sont bien destinés à incarner des figures réelles. Ma parodie de Milton dans l'Épilogue a pour but de faire écho à celle de Dante dans *Les vices du savoir*. Je ne me sens pas vraiment dans la lignée du livre de Peter Hacker, paru en français après le mien. Je m'étais essayé à ce genre du dialogue dans *La dispute* (Engel, 1997) et dans *Épistémologie pour une marquise* (Engel, 2011).

celui sur la démocratie. Le chapitre sur la nosologie de la raison reprend bien des sujets abordés dans les autres, et l'agenda du chapitre VII également.

1 RÉPONSE À ANGÉLIQUE THÉBERT

Je remercie d'autant plus Angélique Thébert qu'elle a déjà eu la générosité de se pencher sur mes travaux⁷. Elle ne trouve pas un très grand mérite à mes positions. Les principales objections qu'elle m'adresse portent sur la nature du rationalisme que je défends, qu'elle semble à la fois trouver trop peu ambitieux et trop ambitieux, et sur ses relations avec l'épistémologie du sens commun. Dans les deux cas, elle pointe dans mes vues une menace de scepticisme : en aspirant à une défense « intégrale » du rationalisme et en ne m'appuyant pas sur la version de la philosophie du sens commun qu'elle favorise, je courrais le risque de ne pas pouvoir justifier mes principes. En ignorant la question de la motivation à la raison et à la vérité, je m'exposerais à adopter un rationalisme « frileux », « décharné », « inhumain ». Je crois que ces objections reposent en large partie sur des malentendus.

Mon projet n'était pas de faire un traité sur la Raison, de développer la métaphysique, la morale et l'épistémologie qui conviendraient à ce type d'entreprise. Je ne prétends pas non plus, contrairement à ce que semble croire Angélique Thébert, donner une défense « intégralement rationnelle » du rationalisme, dont j'avoue que je ne sais pas trop en quoi elle pourrait consister, et dont je me demande quel philosophe l'a jamais entreprise. Je dis n'essayer que d'explicitier la notion plus ordinaire de raison, dans certains de ses aspects, et en tirer des conséquences critiques pour des positions qui me semblent s'en écarter ou la rejeter tellement qu'elles méritent d'être appelées celles du « parti de l'anti-raison ». Trois chapitres (I, II, VII) développent mes propositions. Les cinq autres sont essentiellement dirigés contre ce que je considère comme des formes d'irrationalisme répandues, y compris, au chapitre VI, sous une forme plus polémique, mais où j'essaie aussi de suggérer mes positions.

La raison est une chose, le rationalisme en est une autre. Toute analyse de la raison n'est pas rationaliste, et il y a des soi-disant rationalistes fort peu rationnels. Il n'est pas nécessaire d'être rationaliste pour respecter la raison, et il y a bien des gens qui se disent rationalistes mais qui ne le sont pas. Si l'on entend défendre le rationalisme, il faut dire lequel.

Il est vrai que j'identifie un certain nombre d'engagements minimaux du rationalisme et un rationalisme qui tient essentiellement à la méthode et au style de pensée – mais je précise que je vais au-delà, et je définis aussi ce que serait un rationalisme substantiel. C'est donc une lecture fautive de ma position que de dire, comme le fait A. Thébert, que mon rationalisme s'en tient à sa forme minimale (j'avoue d'ailleurs ne pas voir, s'il est minimal, comment

7. (Engel, 2020), voir mes réponses à Thébert dans ce texte.

il peut aussi être « intégral »). Mais j'entends bien qu'il y ait un tel minimum. Le premier des engagements du rationalisme que j'appelle minimal a un but essentiellement critique et correspond en large part à ce que Kant appelait les « maximes du sens commun » : penser par soi-même, adopter une attitude d'examen et de critique, questionner les témoignages, adopter une attitude de doute systématique. Comme le note Angélique Thébert, cet esprit permet à la fois de rejeter le manque de raison et de se distancier des excès de la raison. Mais quand je parle de rationalisme minimal, je ne veux pas dire, comme le croit Angélique Thébert, qu'il soit « thérapeutique » au sens de Wittgenstein et de nombre de ses interprètes, comme Jacques Bouveresse. C'est typiquement la position de Peter Hacker, pour qui la philosophie, quand elle s'aventure dans la métaphysique ou quand elle essaie d'être scientifique, tombe dans des confusions conceptuelles et des illusions irrémédiables. Hacker n'a aucun projet positif, car pour lui la philosophie est et ne peut être que de l'analyse conceptuelle. Ce n'est pas mon cas : je pense au contraire que la philosophie peut et doit avoir des visées théoriques – par exemple en épistémologie, mais aussi en éthique – essayer de formuler des théories de la nature de la connaissance et de la valeur⁸. Une démarche wittgensteinienne stricte conduit à la position que l'on appelle souvent le quietisme, selon laquelle il faut chercher avant tout « la paix dans les pensées » et dénouer les embrouillaminis dans lesquels nous nous sommes empêtrés nous-mêmes. Je suis tout à fait favorable à l'idée qu'il faille démythologiser beaucoup en philosophie. Mais le quietiste va plus loin. Il considère qu'une fois qu'il a effectué ce travail, il n'y a plus rien à faire, et que les problèmes philosophiques peuvent disparaître. Je ne suis pas du tout d'accord là-dessus (p. 255-256). Je crois que les problèmes demeurent, et que nous devons les reformuler mieux. Je ne suis donc pas quietiste, ni neutraliste au sens de Carnap, qui soutenait qu'une fois les questions « externes » expulsées, il n'y a plus que des problèmes pragmatiques de choix de langage. Mon rationalisme n'est donc pas « thérapeutique ». Certes je tiens le relativisme, le post-modernisme, et l'antirationalisme comme des maladies (pas seulement philosophiques) de notre temps, c'est le sens de mon chapitre VI sur la nosologie de la raison. Mais je ne propose pas de cures qui nous guériraient définitivement de ces maladies. Je tiens ces positions tout simplement comme fausses, basées sur des arguments fallacieux, et j'essaie de proposer des arguments en vue de les réfuter et des positions rivales, de la manière qui me semble le plus classique en philosophie. Dénoncer des paralogismes et des sophismes, ce n'est pas seulement pointer des non-sens et des confusions, qui seraient dissipées par une clarification des concepts, mais aussi chercher à en proposer d'autres, et des théories qui aient des chances d'être vraies.

8. Je l'ai fait dans Engel (1996 et 2007) ou sur les théories de la vérité (Engel, 2002). Je ne dis pas que j'y ai réussi. Dans Engel (1997) j'ai distingué à la suite de C.D. Broad la tâche critique et la tâche spéculative en philosophie, et soutenu que l'une et l'autre sont indispensables.

Diderot disait : « Il y a une sorte de sobriété dans l'usage de la raison, à laquelle il faut s'assujettir ». Le rationalisme minimal serait le rappel de ces banalités. Quand Jean-Jacques Rosat (2017), à la suite de Jacques Bouveresse, parle en ce sens de « raison sobre », je le suis tout à fait. Mais ici l'objection de trivialité reparait : alors à quoi bon se poser en défenseur de ce que tout le monde sait, des capacités que tout le monde a ? Une fois qu'on a noté qu'il y a de bons et de mauvais usages de la raison, et que l'on sait les discerner, toutes les discussions devraient se clore, et on devrait s'occuper à autre chose qu'à faire de grandes tirades pour ou contre le rationalisme. Mais cela ne va pas de soi qu'il faille s'en tenir là. Il faut aller plus loin que ces engagements minimaux et critiques. Pourquoi ?

D'abord, parce qu'il n'est pas évident que la raison soit aussi bien partagée et distribuée partout, et qu'elle ne souffre pas de pathologies diverses. L'anthropologie, l'histoire, la psychologie montrent que les comportements irrationnels sont légion. Outre la tâche qui consiste à les comprendre, il faut aussi chercher à les éviter. Une nouvelle réforme de l'entendement est peut-être nécessaire. Ce sont ces projets que j'aborde au chapitre VIII.

Ensuite, cette raison minimale ou sobre n'est peut-être pas aussi minimale que cela. Elle véhicule aussi des thèses substantielles. Aucun des courants philosophiques qui se sont opposés à la raison depuis le dix-huitième siècle n'a visé prioritairement l'exercice seulement critique et méthodique de la raison. Ils se sont attaqués, sous diverses formes, à des *théories* rationalistes. Quand les empiristes du dix-huitième siècle reprochaient aux rationalistes de croire aux idées innées et d'ignorer l'expérience, quand les romantiques s'insurgeaient contre l'intellectualisme des défenseurs de la raison au nom du sentiment ; quand les auteurs des anti-Lumières s'attaquaient à la Raison abstraite des Lumières ; quand, comme Hegel, ils opposaient au « rationalisme d'entendement » la Grande Raison, celle qui comprend l'histoire ; quand les positivistes comme Comte et Mill reprochaient à la raison métaphysique d'être incapable de comprendre le progrès des sciences ; quand les penseurs de la vie et de l'action, les Nietzsche, Bergson et James, reprochaient au scientisme positiviste d'avoir opprimé les forces vitales ; quand les penseurs de l'existence comme Heidegger s'opposèrent au rationalisme néo-kantien et positiviste ; quand les penseurs de l'École de Francfort et les post-modernes déclarèrent la guerre à la raison mère de la technique ; quand les penseurs du pluralisme et de l'écologie, et les critiques de la société de surveillance et du biopouvoir d'aujourd'hui dénoncent la pensée rationaliste et libérale ; dans tous ces cas, ces courants étaient dirigés contre des thèses substantielles du rationalisme qu'ils entendaient combattre, que leurs imputations aient été correctes ou non.

La litanie des procès faits à la raison ne s'adresse pas uniquement à la raison minimale, celle du bon sens et de l'esprit critique. Elle s'adresse à ce qu'on présume être une forme plus offensive du rationalisme, qui repose sur des principes substantiels : l'universalité supposée de la raison, sa prétention alléguée à tout comprendre et à tout expliquer, le primat qu'elle promouvrait

de la science, l'ignorance coupable qu'elle induirait de la vie et de l'émotion. Les procès qu'on a faits à la raison depuis deux siècles au moins sont adressés à un ensemble d'idées et de thèses qui ont été bien présentes dans les esprits, et qui ont été mises au service d'un certain nombre de causes, et ont eu des conséquences importantes sur la vie des hommes. C'est cet usage maximal de la raison, cette propension qu'on a pu voir chez elle à l'impérialisme et à la domination des esprits, cette tendance totalitaire, qui a suscité les oppositions et les procès que l'on a instruits contre elle.

Pour s'adresser à ces problèmes, la raison sobre est-elle suffisante ? Je n'ai pas prétendu instruire de nouveau ces procès, dont beaucoup me semblent fallacieux, ni me porter en défenseur de la raison dans chacun d'eux. J'ai seulement essayé de dire que la défense, même d'une raison modeste et minimale, ne va pas de soi, et que la défense de principes plus substantiels que ceux de simple sens commun est également nécessaire, sans que cela implique le retour à ce qu'on a appelé le « grand rationalisme »⁹. Nous devons avoir des critères pour distinguer le vrai rationalisme et le pseudo-rationalisme. Une théorie de la raison a notamment pour tâche d'essayer de formuler ces critères. Si c'est ce que veut dire Angélique Thébert quand elle trouve le rationalisme minimal trop minimal ou trop timide, je suis parfaitement d'accord avec elle. Et c'est ce que j'essaie précisément de faire. Notamment j'essaie d'aller plus loin, comme je l'ai suggéré plus haut, en distinguant différents sens des *attributions de raisons*. Si l'on dit, par exemple, qu'il y a une différence cruciale entre les raisons et les causes, ou qu'il y a aussi des raisons qui sont des causes, ou si l'on dit qu'il faut distinguer raison et rationalité, ce sont des thèses qui n'ont rien de minimal ou de modeste.

Je distingue, outre le rationalisme minimal critique ou méthodique, deux autres niveaux :

- 1) Ce que j'appelle la « raison au sens étroit » (p. 65), qui, par opposition au rationalisme au sens large (ou minimal), soutient *a*) qu'il y a des principes et des connaissances *a priori*, *b*) qu'il y a des normes stables de la raison, *c*) qu'il y a une réalité objective que nous pouvons connaître.
- 2) Ce que j'appelle les sept piliers de la raison (p. 324-*sq*) : *a*) il faut distinguer les raisons motivantes et les raisons normatives, *b*) la rationalité est normative, *c*) il y a une dualité (théorique/pratique) du domaine des raisons, *d*) les raisons doivent être au moins internes, *e*) une théorie de la raison doit être unifiée, *f*) doit inclure une théorie de la raison comme faculté, *g*) doit admettre des principes *a priori*.

9. C'est ainsi que Merleau-Ponty (1952) appelle les philosophies du dix-septième siècle, en les opposant au « petit rationalisme » des années 1900, qui entendait expliquer l'Être par la science. J'ai jadis (Engel, 2012) proposé de rénover le palais de la raison. Je ne voulais pas faire revivre la raison palatine, mais une raison moins maigre que celle qui se contente d'afficher les exigences de l'esprit critique.

J'espère que l'on admettra que ces principes n'ont rien de minimal ni de trivial. Ils relèvent de thèses qui sont les plus discutées de nos jours en méta-éthique et en épistémologie (du moins dans la littérature analytique, même si l'on pourrait les repérer dans des philosophies antérieures, comme chez Kant). C'est en ce sens que je les appelle « substantiels ». On peut diverger sur le sens de « substantiel ». Ils le sont d'abord parce que ce ne sont pas des positions purement méthodologiques : ainsi dire que la rationalité est normative, et dire en quel sens, n'est pas un engagement minimal. Ils impliquent ensuite une métaphysique de la raison, qui fonde celle-ci dans les choses. Mais je dis clairement que ce n'est pas mon objectif dans ce livre de donner ces fondations. Reviendraient-elles à ressusciter le « grand rationalisme » ? Certains auteurs, comme David Lewis et Kit Fine se sont en partie engagés dans cette voie, tout comme ceux qui sont engagés dans ce qu'on appelle « métaphysique des sciences »¹⁰. D'autres ont une conception plus épistémologique de la métaphysique de la raison, comme Derek Parfit, John Skorupski, et Christopher Peacocke, qui m'ont inspiré¹¹. Mais je le redis, ce n'est qu'un agenda, que je ne suis pas sûr de pouvoir remplir complètement.

Il y a bien des incarnations de ce l'on appelle couramment la raison : la *bona mens*, la « lumière naturelle », le « bon sens » cartésien, souvent l'entendement ou l'intellect. Angélique Thébert a raison de dire que l'une de ces incarnations est le *common sense* des Écossais, et j'accepte volontiers de dire que le rationalisme que je défends est une forme de sens commun critique (j'ajoute « critique » car je ne pense pas que l'on doive accepter n'importe quelle croyance de sens commun). Mais Angélique Thébert se trompe du tout au tout quand elle croit lire au début de mon chapitre VIII une charge contre la philosophie du sens commun au sens de Reid. Quand je parle d'une raison « bonasse », ou « popote » je fais explicitement référence au personnage de Lepage dans *Le confort intellectuel* de Marcel Aymé, à Anatole France et à Alain, qui incarnent à mes yeux le scepticisme souriant et aimable. Dans le passage qu'elle cite, je vise Alain, avec son bon sens normand, et pas du tout la philosophie du sens commun au sens de Buffier, Reid ou Moore, qui n'est évidemment pas sceptique. Quand je me dis « béotien dogmatique », je fais référence aux conceptions néo-mooréennes que j'essaie de défendre dans *Va savoir*. Angélique Thébert trouve mes définitions du scepticisme trop relâchées, mais je trouve ses attributions de philosophie du sens commun un peu trop accueillantes. Mais peut être me dira-t-elle qu'Alain est un successeur de Reid.

De manière plus intéressante, Angélique Thébert objecte à mes thèses sur le plan épistémologique au nom de la philosophie du sens commun. Elle soutient que ma norme des raisons suffisantes est prise en défaut dans les

10. Pour des références, voir (Tiercelin, 2011).

11. Sur Skorupski (2010) et Parfit (2011), voir mes contributions dans (Langlet et Monnoyer, 2020). Voir surtout (Peacocke, 2003 et 2019).

croyanances du sens commun – que nous ne pouvons pas toutes les soumettre à une norme aussi stricte que celle de Clifford – et dans les croyances religieuses. Le reproche implicite ici est que la norme d'évidence ou des raisons suffisantes (*norma rationis*, p. 105) implique une épistémologie implicite qui est, globalement, anti-reidienne. Et si l'épistémologie évidentialiste qui la sous-tend est fautive, suggère-t-elle, alors la norme est fautive.

Mais ici aussi Angélique Thébert m'attribue une thèse qui n'est pas la mienne. Elle pense que la notion de justification, ou de raison, que j'invoque pour formuler cette norme de raison suffisante, entraîne une épistémologie évidentialiste. Elle m'attribue de ce fait une conception rigide de la justification qui, nous dit-elle, conduit à rejeter comme non justifiées la plupart des croyances ordinaires du sens commun, et sans doute quantité d'autres croyances qui ne passent pas le test évidentialiste. Mais je rejette et l'attribution et la conséquence qui est supposée en découler. Dans *Les vices du savoir*, je dis explicitement que je ne défends pas l'évidentialisme de Clifford, qui traite les croyances injustifiées comme des fautes morales. Et surtout Angélique Thébert fait ici une confusion entre les *normes de la croyance* et l'*épistémologie de la justification des croyances*. La théorie des premières n'engage pas une conception spécifique de la justification épistémique. Elle ne donne que les conditions abstraites, conceptuelles, et idéales. J'avoue être en partie responsable de cette confusion, car j'aurais dû dans ce livre répéter le point que je mets en avant dans les *Vices du savoir* (p. 134-135) : les normes de la croyance ne présupposent aucune définition de la connaissance, ni de la justification, et elles ne disent rien de la manière dont nous formons ou devrions former nos croyances. Elles sont seulement des conditions de la correction des croyances et de leur définition. Comme je le disais dans ma précédente réponse à Angélique Thébert quand elle faisait une objection de ce type, elles font partie de la méta-épistémologie et non de l'épistémologie (Engel, 2020, 20). En particulier la norme des raisons suffisantes, si elle est évidentialiste, relève de ce que j'appelle dans les *Vices du savoir* un évidentialisme normatif. Elle ne présuppose pas une épistémologie particulière. On notera cependant que dans ce *Manuel*, je n'emploie pas la notion d'*evidence*, mais celle de raison. Cela n'entraîne pas, par exemple, l'évidentialisme de Conee et Feldman (1985), qui suppose une forme de phénoménisme de la justification. Cela n'entraîne pas non plus une théorie de type « déontique » de la justification selon laquelle on est justifié à croire que *P* si l'on obéit à des normes épistémiques (voir, par exemple, Pollock et Cruz, 1999). Je dis clairement aussi que je ne précise pas en quoi consistent les raisons ou l'*evidence* : sont-elles des probabilités subjectives au sens des bayésiens, des probabilités « évidentielles » à la Keynes ou à la Carnap ? On peut aussi entendre « raisons suffisantes » en un sens partiellement fiabiliste, que ce soit au sens de Goldman ou au sens des théoriciens de la vertu épistémique, comme Sosa. Je suis parfaitement prêt à admettre un évidentialisme externaliste, comme celui de Williamson (2000) et de Comesana (2018). Et je suggère même, à la fin du chapitre III sur la vérité, que la vraie norme des raisons suffisantes est

en fait celle de *connaissance*, ce qui s'harmonise – sans l'impliquer – avec une conception *knowledge first* comme celle de Williamson (que je défends dans Engel, 2007). Quand Angélique Thébert reprend les objections qu'on adresse à l'évidentialisme *épistémologique*, comme celles de Pasnau, elle attaque un homme de paille. Je n'ai aucune objection *dans ce livre* contre la formule libérale quant à la justification de Pasnau qu'elle cite. En revanche j'en ai sur le plan épistémologique, mais je n'ai pas ici à entrer dans cette discussion ¹².

En revanche Angélique Thébert a parfaitement raison d'objecter à ma conception des normes de la croyance, quand je les formule comme impliquant que notre concept de croyance entraîne que nous ayons des *raisons* de croire. Dans *Les vices du savoir*, je passe pas mal de temps à essayer de convaincre mes lecteurs que ces raisons sont et doivent être des raisons *épistémiques*, et non pas pratiques. Mais si Angélique Thébert entend dire qu'une épistémologie du sens commun soutient que les croyances du sens commun « ne sont pas acquises suite à la prise en compte de raisons de croire » et que « Ce sont des croyances naturelles, que nous présupposons d'emblée, et qui n'ont pas besoin du tremplin des raisons de croire pour être endossées », alors elle doit dire que ce ne sont pas des croyances (si elle admet mes normes NV et NE). Peut-être cela s'applique-t-il aux croyances charnières, qui font l'objet d'une certitude primitive au sens de Wittgenstein. Et ici mon objection (Engel, 2011), déjà discutée précédemment par Angélique Thébert (Thébert, 2020), était qu'on doit alors cesser de traiter les croyances charnières, comme étant des *croyances*. Mais pour les autres croyances, celles que l'on acquiert par l'expérience ou d'autres sources comme le témoignage, faut-il dire aussi qu'elles n'ont pas de raisons et sont « naturelles » ? Par exemple les croyances *qu'il fait beau aujourd'hui* ou *qu'il y a eu de la grêle le mois dernier* sont des croyances ordinaires, inductives et basées sur l'expérience. Je ne vois pas en quoi elles échapperaient à la demande de raisons : on voit le ciel bleu et le soleil, et on se souvient, ou on a lu sur le journal, qu'il y a eu de la grêle le mois dernier. Mais il semble qu'Angélique Thébert ne veuille pas aller jusque-là : elle admet qu'il y a une norme d'évidence ou des raisons suffisantes, mais qu'elle n'est pas aussi stricte et puritaine que, selon elle, je le pense. Mais je n'ai jamais dit le contraire : ma norme des raisons suffisantes est parfaitement compatible avec une dose de libéralisme en matière de raisons suffisantes. Les normes sous-déterminent la théorie de la justification. Ce n'est que si l'on confond le niveau de la normativité de la croyance avec celui de l'épistémologie de la justification que l'on peut espérer une rationalité plus « humble ». Mais cela ne m'interdit pas, si je considère la justification,

12. Une autre manière de dire cela consisterait à faire remarquer que, quand je parle de normes de correction pour la croyance, je ne traite que de la justification propositionnelle, et non pas de la justification doxastique. On distingue aussi souvent les raisons objectives de croire et les raisons subjectives. Mais ces distinctions sont complexes, et je n'ai pas voulu les introduire ici parce que je ne prétendais pas développer une position épistémologique ou une théorie de la justification épistémique.

d'avoir une conception moins humble et moins accueillante, comme quand j'examine l'épistémologie de la croyance religieuse (Engel, 2019, chapitre III), et quand je traite des propositions « charnières ». En fait, je ne les considère ni les unes ni les autres comme des croyances (je ne dis pas qu'elles ne jouent pas un rôle dans notre schème conceptuel, mais pas celui qu'on leur accorde souvent).

La théorie des normes de la croyance est une chose. La théorie, que j'appelle de mes vœux, du rationalisme, en est une autre. Ici Angélique Thébert a raison de dire que je pense que le rationalisme ne peut pas être simplement présupposé, mais qu'il faut le justifier par des arguments indépendants. Ce que je veux dire est qu'on ne peut pas simplement s'appuyer, comme le font les théoriciens de la décision et du choix rationnel, mais aussi les philosophes comme Davidson qui soutiennent que toute interprétation doit présupposer l'existence de normes de rationalité, sur un concept non défini de rationalité, ou défini implicitement par des principes de la théorie du choix rationnel. Cela signifie que, par exemple, la simple *cohérence* logique, ou probabiliste, qui est un critère de la rationalité, ne peut pas suffire à la définir. C'est pourquoi j'insiste, dans ce *Manuel* (p. 288-*sq*) et dans mes *Vices du savoir*, sur la différence entre la rationalité et les raisons (voir ci-dessous, en réponse à Marion Vorms). Comme je l'ai déjà dit, je n'ai nullement en vue, comme elle semble le croire, une théorie parfaitement rationnelle et intégrale de la rationalité, qui trouverait un fondement complet et indubitable au rationalisme, et qui pourrait être, comme elle le suggère, menacée par le scepticisme à force d'être trop exigeante. Je ne sais pas ce qu'elle entend par « l'ambition » excessive et le rationalisme « intégral » qu'elle me prête, mais elle semble vouloir dire que la chaîne des raisons doit s'arrêter quelque part, comme la pelle de Wittgenstein. Oui, on doit cesser de creuser, mais pas n'importe où, pas arbitrairement, pas simplement quand on est fatigué de creuser, et pas simplement dans des habitudes ou des tendances naturelles qui seraient propres à nos « formes de vie ». Je n'attends pas d'une justification de la rationalité qu'elle soit comme les preuves de non-contradiction que Hilbert exigeait des systèmes formels, ni non plus qu'elle soit, comme dans la métaphysique de Leibniz, fondée sur un principe de raison et un principe du meilleur. De plus, que voudrait dire un rationalisme intégral ? Serait-il tout puissant et totalitaire, comme l'est la Raison dans les pires cauchemars des philosophes qui l'ont accusée d'engendrer la torture et la technique aveugle ? Ce que j'attends seulement d'une défense du rationalisme est qu'il s'appuie sur des principes substantiels. Je les ai déjà énoncés plus haut. Ils impliquent la reconnaissance d'une notion d'*a priori*. Ils impliquent aussi la priorité de la connaissance, au sens où l'a défendue un auteur comme Williamson. Mais cela aussi peut paraître à Angélique Thébert excessif ou arrogant. Il y a quelque ironie à ce qu'elle m'oppose les positions de Sosa, qui admettent une forme de circularité dans les fondements, alors même que je m'en recommande ici (p. 374), et dans *Les vices du savoir* (p. 266-*sq*).

En revanche, Angélique Thébert a raison de voir une tension entre ma défense partielle d'une épistémologie externaliste et mon insistance sur la nécessité d'avoir une conception hybride, en partie externaliste, en partie internaliste. Mais elle l'air de trouver que c'est fatal pour ma position. Mais c'est alors également fatal pour les positions des autres épistémologues tels que Sosa, Comesana, Bernerker, Peacocke, Pritchard et même Goldman qui ont essayé de combiner des éléments externalistes et internalistes dans leurs théories. J'admets, et le formule comme l'un des problèmes de la justification du rationalisme que je cherche, qu'il n'est pas facile de combiner ces deux dimensions (j'ai essayé dans *Va savoir*). Angélique Thébert voit aussi, à juste titre, une tension entre l'externalisme et l'affirmation du caractère *a priori* des normes. Mais cette tension ne m'échappe pas : je la discute explicitement quand je parle des « deux faces des raisons » (p. 266-*sq.*). Loin d'ignorer cette difficulté je la présente comme une tâche pour mon agenda. Mais en effet je ne l'ai pas résolue. Thomas Reid lui-même, dont l'épistémologie combine des éléments externalistes et des éléments internalistes, l'a-t-il résolue¹³ ?

Angélique Thébert voit aussi une contradiction entre le caractère « intransigeant » de mon rationalisme et le fait que j'admette qu'il y a des limites à la connaissance. Elle trouve que cette position flirte avec le scepticisme. Si je comprends bien, je serais donc à la fois dogmatique et sceptique. Mais l'idée que notre connaissance est limitée, et même qu'elle ait peut-être des limites constitutives, notamment en physique et en mathématiques, n'a jamais entraîné le scepticisme¹⁴. Contrairement à ce qu'elle soutient, je distingue diverses formes de scepticisme, et suis capable de faire la distinction entre les Pyrrhoniens et les Académiciens, tout comme entre ceux-ci et les relativistes. Dans le passage du *Manuel* (p. 117) où elle me prend en défaut de penser que le sceptique dit qu'il n'y a pas de vérité, je dis en fait (et dans le but de distinguer cette thèse de celle du relativisme) : « le scepticisme est la thèse qu'il n'y a pas de vérité et que si elle existe on ne peut pas la connaître ». L'argument sceptique standard conclut en général que si l'on ne peut savoir ce qu'est la vérité ni la connaître, alors elle n'existe pas. Mais j'admets bien que les penseurs post-modernes que j'attaque souvent font ce type de confusion, et que du sceptique mondain et baratineur au relativisme, il y a une transition facile¹⁵. Angélique Thébert y voit le signe d'un relâchement de ma part qu'un rigoriste tel que celui que je prétendrais être selon elle ne devrait pas s'autoriser. Il me semblait, dans le chapitre III du *Manuel*, avoir fait ces distinctions.

Last but not least, Angélique Thébert soutient que « Le point aveugle de la réflexion d'Engel se nomme "désir", "motivation". S'il nous indique bien com-

13. Voir Van Woudenberg (2013).

14. Elle est explicite chez Williamson (2000). Voir aussi Zwirn (2000).

15. Par exemple Foucault à un interviewer qui lui demandait : « Dans la mesure où vous n'affirmez aucune vérité universelle, êtes-vous un sceptique ? » répondait « Absolument » (Veyne, 2008, p. 67).

ment nous pouvons survivre et résister dans un monde sans foi (en la raison) ni loi (de la pensée (*sic*)), il ne nous dit pas pourquoi nous devrions vouloir le faire » (p.17). Elle nous dit aussi « qu'à force d'insister sur le fait que les raisons motivantes ne sont pas des raisons justifiantes, Pascal Engel jette le discrédit sur toute forme de désir ou d'émotion, qui semblent pourtant nécessaires à notre appropriation des normes de la raison ». Mais une distinction n'est pas nécessairement une opposition, et pourquoi les deux sortes de raisons ne seraient-elles pas compatibles? En quoi jette-t-elle le discrédit sur le désir et l'émotion? Et en quoi aurais-je parlé d'un monde « sans loi de la pensée »? Je soutiens exactement le contraire. Là aussi, je suis très surpris de ces attributions.

La réponse plus complète est dans *Les Vices du savoir*, mais la question « Pourquoi être rationnel? » n'est pas absente de ce livre : je l'aborde aux pages 285-295 quand je pose la question « la rationalité est-elle normative? » La question est la suivante : est-ce que les normes de la rationalité suffisent par elles-mêmes, quand nous les reconnaissons, à faire de nous des êtres rationnels, et surtout des êtres qui sont motivés à l'être? Comme on sait la réponse de Hume est négative. Ma position tient en deux points.

Tout d'abord, pourquoi être rationnel? En effet, pourquoi suivre les normes de la raison, si ce sont des normes de rationalité comme : « ne croyez pas des choses contradictoires », ou « si une chose s'ensuit d'une autre, il faut admettre la conséquence », ou bien « si vous avez une certaine fin, il vous faut utiliser les moyens pour y parvenir »? Après tout, on pourrait dire, comme Walt Whitman dans sa *Song of myself* : « *Do I contradict myself? Very well, then. I contradict myself, I am large, I contain multitudes* ». En effet la rationalité, au sens des normes de rationalité logique, ne nous dit pas pourquoi on devrait être rationnel. On pourrait parfaitement comprendre une règle logique et comment elle nous enjoint de conclure ceci plutôt que cela, sans pour autant accepter de le faire. C'est l'un des sens de l'histoire d'Achille et de la Tortue de Lewis Carroll que j'ai beaucoup commentée (voir, par exemple, Engel, 2016). On ne peut être rationnel que si l'on a des *raisons* d'être rationnel. Circulaire? Non, si on distingue, comme je le fais, la rationalité et les raisons. Je pars d'un fait, d'un constat : nous avons des raisons (d'agir, de croire, peut-être de ressentir). Certes, si nous entendons ces raisons seulement en un sens causal, ou si nous admettons parmi ces raisons des émotions ou des lubies (« C'est mon choix », « Je voulais me faire plaisir »), la raison n'aurait aucun pouvoir si je préférerais la destruction du monde à une égratignure de mon doigt. Mais si nous comprenons ce qu'avoir des raisons veut dire, et si nous comprenons ce que c'est que *répondre à une raison*, alors nous ne pourrions pas ne pas être motivés à suivre les normes que nous saisissons ainsi. C'est ma version du *factum rationis* kantien. Un désir de vérité, ou une motivation au sens humien ne nous aidera en rien à comprendre ce fait. Pas plus le désir de vérité que le sage auteur de notre nature aurait implanté dans notre cœur. Car je pourrais très bien avoir un désir de vérité et être insen-

sible aux raisons : les raisons, comme le martèle Parfit (2011), ne sont pas des désirs ni basées sur des désirs.

Cela ne veut pas dire que cette sensibilité aux raisons ne puisse pas aussi se cultiver. La motivation, ou plutôt la capacité à répondre aux raisons, ne vient pas du ciel. Elle s'acquiert. Il faut avoir, et acquérir, une *sensibilité* à ces raisons et à ces normes. Dans *Les Vices du savoir*, j'ai décrit comme des vices épistémiques les formes d'insensibilité telles que la bêtise, le snobisme, la curiosité oiseuse, etc. Je décris même une forme d'acédie ou de manque de désir de savoir chez le snob ou le baratineur producteur de foutaise. Je n'ai pas articulé de théorie de ce que serait le vrai désir de savoir, ni de conception positive des vertus intellectuelles, mais j'espérais que mon lecteur comprendrait, par contraste, ce que ce serait la forme d'une telle théorie. Elle implique bien selon moi, non seulement certaines dispositions cognitives, mais aussi une éducation, et certaines sortes de motivations. Je ne dis rien d'autre quand je parle, certes de manière succincte, de capacités (ce que je refuse est de baser les valeurs et les normes cognitives *dans* ces capacités). En revanche je ne vois pas pourquoi l'application des normes épistémiques devrait se faire nécessairement par l'intermédiaire d'un « désir » ou d'une « émotion ». En fait, je crains ici qu'Angélique Thébert ne confonde ce que j'essaie, dans *Les Vices du savoir*, de distinguer : le niveau d'une éthique première de la croyance, qui est une théorie des normes, et le niveau d'une éthique seconde qui est celui de leur application. Ici, quand j'examine un agenda pour le rationalisme moral, c'est essentiellement au niveau méta-éthique que je me place. Je ne comprends donc pas pourquoi Angélique Thébert trouve ma conception de la raison si « décharnée ». Par conséquent, si l'on veut bien se reporter, comme je le propose, à mon projet dans *Les Vices du savoir*, on aura une partie de ma réponse à la question dont Angélique Thébert dit que je la néglige.

Certes, Angélique Thébert a raison de dire que je ne m'appuie pas sur une anthropologie, et encore moins sur une anthropologie théiste, selon laquelle Dieu nous aurait dotés d'une nature et d'un amour de la vérité que nous devrions essayer de suivre. « *A contrario*, dit-elle, le rationalisme minimal est un rationalisme laïc, séculier, qui n'est solidaire d'aucune anthropologie philosophique, et qui ne suppose rien quant à la nature humaine et à sa finalité ». En effet, et je crois que mon épilogue miltonien le suggère assez, je ne vois dans la nature ni dans nos esprits aucune téléologie, ni aucune trace d'un dessein du créateur. Mais si par « anthropologie » on entend une théorie des dispositions humaines, des vertus et des vices, je ne suis nullement opposé à ce projet, et je l'ai esquissé en parlant de la curiosité, de la bêtise, du snobisme, de l'indifférence, etc. Il y a une anthropologie de la bêtise, comme il y en a une du bon jugement. Mais il est vrai que, sur le plan méta-éthique, je ne mets pas l'anthropologie en position de philosophie première, ni n'en attends les réponses aux questions philosophiques que je me pose. Et je ne trouve pas la grâce du Créateur une explication satisfaisante de notre sensibilité à la raison.

2 RÉPONSE À MARION VORMS

La contribution de Marion Vorms m'est particulièrement bien venue parce qu'elle complète et précise un certain nombre de points que je n'ai pas rendus assez clairs dans le chapitre VIII de ce livre, où je traite de quelques variétés de faux rationalisme et du problème de savoir en quoi ce que l'on a appelé les « guerres de la rationalité » en psychologie cognitive éclairent l'idée qu'il y aurait, ou pas, une faculté de l'esprit nommée « la raison ».

Marion Vorms regrette que je ne définisse jamais explicitement la raison. En effet, je ne donne pas de définition dans le style spinozisto-euclidien (« J'appelle raison. . . »), ni dans le style des philosophes analytiques en donnant des conditions nécessaires et suffisantes (« R » est une raison ssi. . . »). Les positivistes viennois, inspirés par les définitions implicites en mathématiques et en physique, aimaient chercher à éliminer les définitions explicites au bénéfice de « définitions en usage » ou même *via* des « définitions opérationnelles ». Une procédure qui a eu beaucoup de succès est celle de Ramsey et de Carnap qui consistait à définir fonctionnellement par un « énoncé de Ramsey » les termes théoriques. Je confesse, malgré mon respect pour la ramification (Dokic et Engel, 2002), n'avoir pas réussi, ni cherché, à appliquer cette procédure. Mais je ne voulais pas non plus céder à cette sorte d'argument paresseux auquel les wittgensteinien aboutissent quand ils disent ne pas voir, dans un concept, autre chose que des ressemblances de famille dont on se contentera de décrire la « grammaire ». Je ne crois pas non plus, comme les philosophes « expérimentaux », que l'on puisse parvenir à une définition empirique et psychologique d'une notion sur la base de ce que les « folks » en disent quand on les soumet, au laboratoire, à des questionnaires. Je ne crois pas que l'on puisse, en philosophie, et surtout sur des notions aussi générales que celle de « raison », donner des définitions, explicites ou non. En revanche, je crois que l'on peut donner des caractérisations assez précises en révélant les liens de cohérence entre les concepts, et en proposant des explications, toujours au niveau conceptuel. Et quand il s'agit de notions philosophiques telles que celles de « raisonnement », d'« inférence » et de « raison », je ne vois pas comment on peut donner des définitions sans faire appel à des théories, c'est-à-dire à des arguments et à des conceptions elles-mêmes philosophiques, mais néanmoins basées sur nos intuitions communes. J'ai essayé malgré tout de le faire dans ce livre. Dans le premier chapitre (p. 32-34), j'essaie de partir de la notion de correction dans l'action, la croyance et le raisonnement, et de dire que la raison est d'abord la correction des attitudes : croire et agir de manière appropriée. Je propose aussi (p. 48-50) de définir le domaine de la raison comme le domaine des raisons, c'est-à-dire des diverses manières de donner des raisons, pratiques et épistémiques essentiellement (en laissant de côté les raisons des jugements esthétiques). Plus loin, dans le chapitre II, je suggère que les attitudes épistémiques ont des conditions de correction bien définies, que j'appelle des normes, et j'essaie de les préciser. À partir de là, je donne divers aperçus sur la question de savoir si l'on

doit tenir ou non les raisons et les normes comme objectives. Je dirai donc que, pour moi, la raison, c'est avant tout le domaine où s'applique l'activité de donner des raisons, les conditions de correction des attitudes susceptibles d'avoir des raisons, leurs conditions de correction, et l'ensemble des dispositions et sensibilités à ces raisons. Je tiens ce domaine des raisons comme étant, globalement, celui de la normativité, et ce domaine comme objectif. Je conviens que c'est une caractérisation très large, mais la notion de raison est à ce niveau de généralité. Peut-être n'ai-je pas rendu cela très clair parce que j'ai souvent traité des ennemis de la raison dans ce livre, mais je ne crois pas avoir péché par omission en ne donnant pas de définition explicite de « raison ». Le rejet de la raison commence quand on est insensible à ses normes.

S'il y a un domaine dans lequel on utilise une définition implicite de la raison, c'est celui des sciences sociales. Ou plutôt, on n'y parle pas tant de « raison » que de « rationalité ». Max Weber soutenait qu'en sociologie on doit partir d'un postulat de rationalité et distinguait la rationalité instrumentale, la rationalité des valeurs et celle des affects. Les économistes ont soutenu que l'explication en sciences sociales doit partir de postulats de rationalité formelle, ceux de la théorie de la décision et de la probabilité. Hempel (1965) soutenait que son modèle déductif de l'explication devait, en histoire notamment, être complété par un postulat de rationalité des agents. Ramsey (1926), Von Neumann et Jeffrey ont soutenu que la théorie de la décision et du choix rationnel était à la base de l'agir rationnel. Dans mes travaux sur Davidson (Engel, 1994) et Ramsey (Engel, 2002), j'ai examiné les théories de l'action sous cet angle, et j'ai rencontré la manière dont des sociologues comme Elster ont pu à la fois utiliser et critiquer le modèle du choix rationnel. Dans mes travaux sur la logique et la psychologie du raisonnement (Engel, 1989) et dans mon livre sur la psychologie cognitive (Engel, 1996), je me suis intéressé à la littérature sur la rationalité du raisonnement. Elle repose sur trois postulats. Le premier est que la raison, c'est la rationalité, au sens des principes de cohérence de la logique et de la théorie de la décision. Le second est que ces principes sont implicites dans toute interprétation du comportement et du jugement. Le troisième est que la raison est une faculté de l'esprit, qui obéit à et met en œuvre ces principes. Il s'ensuit que les travaux qui s'intéressent aux conditions expérimentales du jugement et de la décision définissent l'homme comme un animal rationnel. Je suis d'accord avec Marion Vorms pour dire que les paradigmes expérimentaux de la psychologie cognitive, de la psychologie sociale, de l'économie, et de la psychologie du raisonnement sont distincts. Mais il me semble néanmoins que cette conception de la rationalité comme ensemble de normes de cohérence sous-tend tous ces travaux. La rationalité n'est pas supposée définir l'homme comme animal rationnel au sens aristotélicien. La rationalité est seulement un postulat de méthode, ou si l'on va plus loin comme Davidson (1982 et 1984) un *a priori* propre au mental en général. Mais cette « définition » est battue en brèche constamment. Les travaux expérimentaux, en particulier ceux de l'école des biais et des heuristiques, montrent que les principes normatifs de la déci-

sion et des probabilités sont sans cesse violés empiriquement. Beaucoup en ont conclu que la définition, même comme *a priori* de méthode, des humains comme rationnels, était fautive, et que l'homme n'est pas un animal rationnel (Stich, 1985). Il s'en est suivi une discussion, depuis les années 1970, du statut des postulats de rationalité que l'on a appelé « guerres de la rationalité ». Les travaux auxquels je fais allusion dans mon chapitre VIII, ceux de Kahneman et Tversky, de Nisbett, de Gigerenzer, de Pinker et de bien d'autres, font partie de cette discussion.

Marion Vorms semble dire que je tiens ces travaux comme diverses manières de renoncer à la raison. Nullement, du moins si l'on met à part Mercier et Sperber, sur lesquels je vais revenir. J'admets que ces travaux capturent une part de la raison, celle qui relève de la rationalité, ce qui n'est pas rien. La raison est le fait d'être conforme à la rationalité, presque tout le monde est d'accord là-dessus. Mais il faut encore définir la rationalité, et ce que veut dire « être conforme ». J'ai d'ailleurs autrefois défendu une position assez semblable à celle de L. J. Cohen (et de Davidson) selon laquelle le problème est qu'on ne peut pas montrer expérimentalement la rationalité (Engel, 1991 et Engel, 1998). Mon présent argument est différent. Je dis seulement que la plupart de ces travaux reposent sur une conception étroite de la raison comme rationalité, et que cette assimilation de la raison à la rationalité est problématique. Je ne dis pas cela parce que je tiendrais les principes et la théorie de la rationalité et du raisonnement (déductif et inductif, probabiliste) comme « inhumains » et parce que je chercherais à défendre une conception « humaniste » de la raison. J'avoue que je ne sais pas ce que cela voudrait dire : une raison « humaine » obligerait-elle, par respect pour l'humanité, à renoncer à certains principes ou idéaux de la raison ? (Soit dit en passant il est curieux que là où Angélique Thébert voit ma conception de la raison comme sèche et sans cœur, Marion Vorms ait l'impression que je la souhaite « humaine »). La question n'est pas là, pas plus qu'elle n'est que j'objecterais à un rationalisme « de surplomb » qu'incarnerait cette conception de la rationalité pour défendre un rationalisme plus proche des humains¹⁶. Non, mon point est seulement que la définition, explicite ou non, de la rationalité comme cohérence, et comme simple cohérence, n'est pas conforme au sens le plus ordinaire que l'on donne à l'idée que l'on croit, que l'on agit et que l'on infère pour des raisons, et que quand on le fait, ces raisons font l'objet d'une évaluation, qui passe par une réflexivité, et qui se réfère à des normes objectives du jugement, de la décision et du raisonnement. Cela suppose que, au moins minimalement, celui qui, par exemple, effectue une inférence, ou formule un jugement, doit avoir la possibilité de se référer à une norme du raisonnement ou de la croyance, même si cette référence est le plus souvent implicite. Cela suppose aussi que celui qui infère, et donc exerce en ce sens une activité

16. Peut-être Marion Vorms a-t-elle en vue les conceptions de la rationalité « limitée » d'auteurs comme Herbert Simon. Mais ce n'est pas non plus la perspective que j'adopte.

de prime abord rationnelle, telle que raisonner, soit capable de reconnaître son activité comme conforme à des normes épistémiques, celles de la raison, notamment telles que je les formule dans le chapitre II du livre et dans *Les Vices du savoir*. Cela implique que celui qui juge ou infère est capable, au moins potentiellement, de reconnaître cette inférence ou ce jugement comme le sien, et non pas comme le produit d'un processus qui se déroule en lui et dont il serait le simple spectateur. Cela ne veut nullement dire que le sujet qui juge ou raisonne est responsable, au sens de libre, de son raisonnement – au contraire il ne peut que ressentir le fait qu'il est soumis à une certaine force, celle des raisons et des normes objectives, mais cela implique au moins qu'il soit capable d'être guidé consciemment par ces normes et de les considérer. C'est ce que j'essaie d'expliquer avec l'exemple d'une inférence simple en *modus ponens* (p. 274-276, voir aussi mes analyses du paradoxe de l'inférence de Lewis Carroll, par exemple Engel, 2016). Il me semble que cette conception de ce que c'est que raisonner et juger est celle des philosophes classiques, comme Descartes, Locke, Leibniz, Pascal, les Messieurs de Port Royal, Kant, Peirce, et nombre de contemporains. Elle suppose une capacité de réflexion, mais aussi une capacité d'éduquer son jugement et d'enseigner aux autres comment le faire. C'est en ce sens que, sans doute trop elliptiquement, je parle à la fin de ce chapitre d'une vertu de raison. Cette conception du raisonnement, que je n'appellerais pas humaniste, mais réaliste – parce qu'elle suppose des évaluations de raisons objectives – n'exclut pas que des processus et des schèmes inconscients ou tacites soient à l'œuvre, qui échappent, pour la plupart, à notre conscience réflexive et qui opèrent comme des rails ou des tunnels mentaux. Les classiques admettaient que nous sommes en partie des automates spirituels. Mais la conception réaliste rejette l'idée que nous serions seulement cela. Dans la littérature récente, l'opposition la plus conforme à mon argument est celle que l'on fait entre les réquisits structuraux de la rationalité – en gros ceux de la cohérence logique et probabilistes – et la conception substantielle de la raison, basée sur la notion de raison au singulier (Kolodny 2005, Broome 2013, Kiesewetter, 2017).

À cette conception classique et substantielle de la raison s'oppose celle qui sous-tend, selon moi, tout un ensemble de travaux postérieurs aux guerres de la rationalité, mais les radicalisant. Les uns, comme ceux de Gerald Bronner, qui en est en France l'un des vulgarisateurs les plus en vue de cette idée, partent de la définition standard de la rationalité comme cohérence logique et probabiliste, et font état des travaux de psychologie sociale qui montrent, selon lui, l'irrationalité et la soumission aux biais de nombre des comportements, décisions, et jugements intuitifs que les agents font au sujet de leurs actions et de leurs croyances. Bronner (2016 et 2020) valide le verdict d'irrationalité de l'animal humain qu'avaient dressé des philosophes comme Stich et un certain nombre de « philosophes expérimentaux » (entendez : d'apprentis psychologues inspirés par ce programme de psychologie cognitive). Il en a tiré des ouvrages à succès dont il ressort que nous sommes en permanence victimes de biais, de tunnels mentaux, et d'illusions cognitives qui mettent

à mal non seulement l'image de l'homme comme animal rationnel, mais nos capacités de défense contre nos penes naturelles à la crédulité. De cette « apocalypse cognitive » peu d'espoirs de ressaisissement demeurent, malgré un appel timide à l'éducation du jugement. C'est assez prévisible, tant la vision de Bronner est déterministe : les causes, plutôt que les raisons, dominent nos façons naturelles de penser, renforcées par le conditionnement social d'internet. Il a beau invoquer la rationalité, on ne parvient pas à voir comment la récupérer dans ces décombres. C'est cette conception pessimiste de la rationalité humaine, soumise à sa « face obscure », que j'appelle « obscurantisme subtil ». Elle n'est pas obscurantiste tout court, parce qu'elle entend expliquer pourquoi nous sommes irrationnels. Mais je la trouve obscurantiste nonobstant, parce qu'elle part d'une conception de la raison comme rationalité qui ne peut, face à la masse des déviations par rapport aux standards de rationalité, que conduire à l'idée que la face obscure nous domine fatalement. S'il y a rationalisme chez Bronner et dans d'autres travaux de ce genre, il devrait pouvoir nous montrer comment l'usage de la raison peut inverser les tendances à l'irrationalité et à l'erreur. Mais la prégnance causale de « l'empire des croyances » et de « l'empire de l'erreur » nous en empêchent : si celles-ci ont un tel empire, comment y résister ? On pourrait, à la manière spinoziste, partir de l'idée vraie donnée, et s'appuyer sur la force du vrai. J'avoue n'avoir jamais bien compris comment, chez Spinoza, ce retournement du faux vers le vrai était possible. Je n'y parviens pas mieux quand il s'agit du rationalisme revendiqué par des psycho-sociologues comme Bronner.

Une autre forme d'obscurantisme subtil, selon moi, est celle de Mercier et Sperber (2017) qui assimilent la raison non pas à la rationalité, mais à la faculté de l'esprit qui serait supposée planifier le jugement et gouverner les décisions d'après des règles qui seraient celles de la logique. Mercier et Sperber soutiennent simplement que cette faculté n'existe pas. Leur raisonnement est le suivant : la faculté de raison devrait être un module spécial dont l'évolution biologique aurait doté les humains, mais si elle l'était, comment comprendre que cette faculté se trompe sans cesse et nous induit en erreur ? Nous nous en tirons très bien sans la raison : en développant des pratiques sociales d'argumentation dans un cadre collectif. Une conception comme celle de Mercier et Sperber me semble obscurantiste parce qu'elle réduit l'activité de donner des raisons à une pratique dialogique, et parce qu'elle nie l'existence de la raison. Hume au moins, qui était sceptique quant aux pouvoirs de la raison et de la justification admettait pourtant des règles dans nos croyances et l'existence de relations d'idées. Mercier et Sperber avancent une conception purement causale de la pensée, et réduisent le raisonnement à l'argumentation sociale.

Marion Vorms trouve que j'ai tort de concéder aux travaux des psychologues du raisonnement d'une part que les erreurs de raisonnement soient « massives », et d'autre part qu'on les ait établies expérimentalement. Sur le premier point, je croyais seulement faire un constat que les logiciens admettent depuis des siècles et que les psychologues ont confirmé : nous faisons couramment des sophismes, des paralogismes, et des erreurs de raisonne-

ment. Les manuels ont, depuis les *Réfutations sophistiques* d'Aristote, une section sur les paralogismes comme l'affirmation du conséquent, la négation de l'antécédent ou la pétition de principe. Dans les raisonnements inductifs, on n'a pas attendu la psychologie expérimentale pour noter que les gens confondent souvent corrélation et causalité, négligent le taux de base et commettent des erreurs probabilistes élémentaires. Je traite d'un certain nombre de ces erreurs et sophismes dans mon chapitre VI sur la nosologie de la raison, auquel le chapitre VIII fait en partie écho. Je ne crois pas que Marion Vorms diverge de moi sur ce constat. Mais une chose est de prendre acte, y compris en faisant des tests de laboratoire, des erreurs de raisonnement massives, autre chose est de les interpréter et d'en conclure à une irrationalité humaine elle-même massive. Ici Marion Vorms a l'air de penser que c'est ma conclusion. Mais ce n'est pas ma position, c'est celle des auteurs que je discutais dans ce chapitre, Bronner et Mercier-Sperber. Je concédais seulement, pour les besoins de mon argument, leur idée que la raison humaine semble défaillante. Quant à moi, je ne le pense pas, et au contraire je proposais des arguments pour résister à cette conclusion. Mon premier argument, inspiré par celui de Cohen (mais aussi de Piatelli Palmarini 1994 et de Legrenzi 2010; voir Engel, 2006) est qu'il est difficile de prouver l'irrationalité expérimentalement, ou en tous cas de le faire sans présupposer une conception particulière de la rationalité. Comme je l'ai dit plus haut, l'idée de Cohen que l'on doit présupposer une compétence globale pour opérer les tests me semble ne pas suffire, même si je crois, suivant en cela Davidson, que l'on doit bien admettre au moins une trame d'attitudes rationnelles pour effectuer toute interprétation – du langage, de la pensée, et du raisonnement. Mon second argument, sur lequel j'insiste plus dans ce livre, est que les travaux des psychologues sur lesquels s'appuient aussi bien Bronner que Mercier-Sperber reposent sur une conception étroite de la raison : l'un l'assimile à la rationalité au sens de la cohérence, les autres à la capacité à raisonner. Je défends au contraire une conception substantielle de la raison, comme capacité non pas seulement à suivre des schèmes ou des structures rationnelles sanctionnées par la logique, mais aussi à former des jugements sur la base de la réflexion et à faire des inférences qui soient basées non pas sur des processus sub-personnels, mais sur la reconnaissance de raisons (voir mon analyse, au chapitre VII, de la notion d'inférence, et Boghossian 2014). Mercier-Sperber, tout comme Bronner, et la plupart de ceux qui proposent des analyses strictement causales et naturalistes du raisonnement, ignorent ces conditions, et même les nient. Cela me semble à la fois contre-intuitif (nous avons bien l'expérience de raisonner et d'inférer sur la base de raisons), et faux. Faux car il me semble que les gens sont bien plus rationnels que ne le soutiennent les psychologues et les chasseurs de biais.

C'est ici que les remarques de Marion Vorms me sont très utiles. Quand je dis que la conception étroite des psychologues me semble fautive, je fais appel à l'intuition commune du raisonneur individuel. Mais Marion Vorms a raison : je devrais aussi m'appuyer sur les travaux en psychologie du raison-

nement qui montrent que les gens ont de bien meilleures ressources de rationalité que la tradition qui leur prête une irrationalité massive. Marion Vorms me rappelle à juste titre les travaux de Over, de Hahn, de Harris et d'autres auteurs, qui ont montré que les soi-disant erreurs que font les sujets dans les raisonnements probabilistes s'expliquent non pas par le manque de ressources cognitives à manipuler le raisonnement bayésien, mais au contraire par leur compétence à manipuler ces raisonnements. Autrement dit, ils sont bien plus rationnels que ne le disent ceux que j'appelle les pessimistes. Elle a tout à fait raison de m'opposer cette eau *expérimentale* apportée à mon moulin. J'aurais dû être plus clair sur ce point : non seulement on n'a pas montré expérimentalement que les sujets humains sont irrationnels, mais de plus on a de bons arguments expérimentaux pour dire qu'ils ne le sont pas¹⁷.

Marion Vorms a aussi tout à fait raison d'attirer mon attention sur les conceptions « spinozistes » de Gilbert, et sur les critiques qui en ont été faites. Là aussi c'est de l'eau à mon moulin : je rejette la conception spinoziste de l'assentiment et de la croyance et ses variantes contemporaines. Après avoir jadis exprimé beaucoup de méfiance envers la conception cartésienne, selon laquelle l'assentiment est basé sur l'évaluation par l'entendement du contenu de nos pensées et sur la volonté dans le jugement, je tends à favoriser aujourd'hui la position cartésienne : il y a bien un mode de l'esprit que l'on peut appeler la suspension du jugement, qui joue un rôle essentiel dans l'évaluation des raisons. Là aussi, s'il peut y avoir des travaux expérimentaux qui vont dans ce sens, je les accueille volontiers.

3 RÉPONSE À MICHEL LE DU

Michel Le Du a raison de dire que dans mon examen du relativisme au chapitre III je ne traite pas de toutes les formes de relativisme et examine surtout le relativisme de la vérité et celui de la justification. Je ne traite pas du relativisme moral et de celui des valeurs, qui est pourtant aussi répandu que les deux autres. C'est vrai que Relativo aurait pu être dédoublé, ou triplé. Mais Plurella, que j'espère on aura reconnue, incarne une sorte de double de Relativo : elle se dit universaliste, mais son universalisme est « local », sa conception des raisons est « plurielle ». Je fais ici allusion à une tendance, que l'on ne trouve pas seulement chez les relativistes, mais aussi chez des auteurs qui, ne voulant pas abandonner complètement l'universalisme, entendent en défendre une version contextualisée et particularisée qui ne soit pas « de surplomb », quelque chose comme un universalisme relativisé. Je n'ai pas assez analysé cette tendance, qui me semble néo-hégélienne, à revendiquer

17. Voir aussi Borg (2022), qui objecte à des travaux de l'école des biais et à Mercier-Sperber qu'il y a une rationalité individuelle. Hugo Mercier semble avoir compris les conséquences contre-intuitives de ses vues, et nous explique à présent, après avoir nié la raison, que les gens sont plus rationnels qu'on ne le croit.

un universel, mais concret ou situé, et je mentionne quelques auteurs qui me semblent relever de cette tendance dans mon chapitre VI sur la nosologie de la raison (p. 244)¹⁸.

Michel Le Du a raison aussi de dire que je ne traite pas du relativisme de la compréhension dans ce chapitre. Je me suis senti dispensé d'en parler parce que je l'ai fait jadis dans mes analyses sur Davidson et son article fameux « On the very idea of a conceptual scheme » (Engel, 1994). Michel Le Du a parfaitement raison d'insister sur la parenté de l'argument de l'incommensurabilité avec l'idée que les raisons de certains actes nous apparaissent incompréhensibles. Je touche cependant un mot de la question (p. 59-62), quand je me livre à un petit apologue martien destiné à soutenir que l'on ne peut pas se trouver devant des *aliens* radicaux.

Michel Le Du a également parfaitement raison de souligner que Wittgenstein, même si certaines de ses remarques peuvent être interprétées dans un sens relativiste, n'en est pas un et que le relativisme conceptuel n'implique pas le relativisme « séparatiste » de l'incommensurabilité. Wittgenstein n'admettait pas non plus l'idée de la relativité de la logique que défendaient les positivistes logiques (et Louis Rougier). Je suis parfaitement d'accord avec Michel Le Du sur ces points. Le caractère contextuel de la signification, la valeur pragmatique des énoncés, des phénomènes tels que l'indexicalité n'ont jamais été des arguments en faveur du relativisme, ni même pour une défense de la relativisation du vrai¹⁹. Pas plus la relativité des concepts à une culture donnée n'implique le relativisme *hard* comme le dit Michel Le Du. La *Saudade* ne se comprend que par rapport à un cadre culturel portugais, et les Noirs américains ont raison de dire que la plupart du temps les Blancs ne comprennent pas le *blues*. Mais cela ne veut pas dire qu'on ne puisse pas comprendre, ni dans une certaine mesure traduire²⁰. Je n'ai donc aucune objection à ces formes-là de relativisme (voir par exemple p. 116). Elles ne menacent en rien, contrairement à ce que croient les Relativo et les Plurella, les notions de vérité absolue, de traduction et de signification. Ni celle de justification. Je n'ai jamais nié non plus que certaines justifications soient relatives à des cadres sociaux, mais comme Michel Le Du, je refuse de dire que les normes épistémiques *sont* des normes sociales.

Quand Michel Le Du note très justement : « Or, le fait de reconnaître que nous tenons abusivement certaines choses pour vraies n'entame pas la pertinence du concept de vérité objective et, en réalité, le présuppose plutôt »,

18. Il me faut ici introduire une *retractatio*, et confesser une erreur. Les termes que je prête à Francis Wolff (p. 244, note 74) d'une défense d'un universel « pluriel » ne sont pas de lui dans son *Plaidoyer pour l'universel* que je cite (Wolff, 2019), mais d'Alain Policar dans un compte rendu de ce livre dans *En attendant Nadeau* (Policar, 2019). Je m'en excuse auprès de Francis Wolff et d'Alain Policar, et ce d'autant plus que sa position n'est pas assimilable à celle des auteurs que je cite là.

19. Tout ceci avait été très bien vu par Twardowski ; cf. Richard (2017).

20. Je me permets de renvoyer à mon article sur l'intraduisible (Engel, 2017).

je l'approuve complètement. Seul le sophisme « de l'élimination par le rôle » comme le nomme Susan Haack (que je cite à plusieurs reprises, voir p. 205) peut faire penser le contraire : parce que telle notion est utilisée par un groupe en vertu de son pouvoir, cette notion est par elle-même injustifiée. Michel Le Du a raison de dire que l'on vise souvent, quand on critique l'absolutisme, l'idée que le savoir est certain. Mais comme il le note, l'absolutisme quant à la vérité n'implique en rien cette idée : un faillibiliste en matière de connaissance peut très bien l'admettre. Le fait que nos croyances soient faillibles, et qu'elles pourraient être fausses, n'entraîne pas que, quand nous avons à les évaluer, nous n'ayons le droit de dire qu'elles sont vraies absolument. Je suppose que l'argument qui sous-tend l'idée que la vérité absolue est incompatible avec le faillibilisme est la fameuse « induction pessimiste » selon laquelle si la science s'est trompée souvent dans le passé, elle pourrait bien se tromper dans le futur, voire tout le temps. Mais le fait que les théories soient souvent réfutées, et réfutables (ce que Popper tenait comme une thèse faillibiliste), n'implique en rien que le savoir scientifique ne soit pas *stable*, ni, comme l'a soutenu Popper, qu'il n'approche pas de plus en plus vers le vrai, autrement dit qu'il n'y ait pas une croissance du savoir (même si je suis sceptique quant à l'idée qu'on puisse mesurer cette verisimilitude).

Quant à la connaissance en général c'est un fait que je ne suis pas un faillibiliste dans ce domaine. Je me suis plusieurs fois revendiqué, un peu par ironie, d'une forme de dogmatisme²¹. Mais j'entendais par ce terme la thèse, opposée au scepticisme autant qu'au contextualisme en théorie de la connaissance, selon laquelle il y a des choses que nous *savons*, même si ce n'est pas par une certitude subjective. J'entendais alors défendre la position de Timothy Williamson. Ici je fausse compagnie à Wittgenstein (et, comme je l'ai noté en répondant à Angélique Thébert, à la philosophie écossaise du sens commun) : je pense que les propositions que Wittgenstein appelle « charnières » ne sont pas des croyances de base « sans fondement », mais des propositions que nous *savons*, de manière certaine, c'est-à-dire de manière concluante. Certitude selon moi n'implique pas infailibilité, mais au moins sécurité et fiabilité, c'est-à-dire l'idée que si on sait que *P*, on n'aurait pas pu *aisément* se tromper. Et cela me semble suffisant pour rejeter la forme de faillibilisme qu'on entretient souvent, selon laquelle si on sait que *P* alors on aurait pu se tromper. En d'autres termes, je préfère à la notion de certitude celle de stabilité du savoir. Elle permet une forme de faillibilisme, mais pas de l'espèce radicale. On peut se tromper, mais pas radicalement. Il faudrait prolonger ces remarques du côté de la philosophie des sciences, mais je me contenterai de dire ici que je me sens plus proche de Popper que de Kuhn, et à mille lieux des relativistes et des sociologistes qui peuplent une grande partie de la philosophie des sciences contemporaine. Je n'admets pas non plus la

21. Voir (Engel, 2007 et 2008).

thèse, défendue par certains wittgensteiniens²², selon laquelle « savoir » est un terme toujours contextuel, relatif à notre position épistémique, nos paramètres, et des facteurs indexicaux. En d'autres termes, « savoir » n'est pas un terme dont le sens peut varier selon les circonstances et selon les formes d'évaluation²³.

Je m'accorde tout à fait avec ce que dit Michel Le Du sur la possibilité d'évaluer une culture différente de la nôtre. Ce qui ne veut pas dire pouvoir la juger, voire en condamner certains traits, c'est-à-dire évaluer sans réserve ni nuances. Ses remarques ici seraient très importantes dans le contexte de nos débats contemporains au sujet de la *cancel culture*, où l'on nous enjoint de faire table rase du passé, parce qu'il serait celui de sociétés où la colonisation et l'esclavage étaient sinon admis, du moins compris.

BIBLIOGRAPHIE

- Boghossian, P. (2014), « What is Inference? », *Philosophical Studies*, vol. 169, 1-18.
- Borg, E. (2022), « In Defence of Individual Rationality », *Proceedings of the Aristotelian Society*, n°3, vol. CXXII.
- Bronner, G. (2013), *La démocratie des crédules*, Paris, PUF.
- Bronner, G. (2019), *Apocalypse cognitive*, Paris, PUF.
- Broome, J. (2013), *Rationality through reasoning*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- Comesana, J. (2018), « Whither Evidentialist Reliabilism? », in K. McCain (dir.), *Believing in Accordance with the Evidence*, Springer, 307-25.
- Dokic, J. et Engel, P. (2002), *Ramsey. Truth and Success*, London, Routledge.
- Engel, P. (1993), « Philosophie de la pensée logico-mathématique », in O. Houdé et D. Miéville (dir.), *Pensée logico-mathématique. Nouveaux objets interdisciplinaires*, Paris, PUF, 205-228.
- Engel, P. (1994), *Davidson et la philosophie du langage*, Paris, PUF.
- Engel, P. (1996), *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard.
- Engel, P. (1997), *La dispute*, Paris, Minuit.
- Engel, P. (1998), « Biais, raisonnement et rationalité », in A. Borzeix, P. Pharo et A. Bouvier (dir.), *Sociologie et connaissance : Nouvelles approches cognitives*, Paris, CNRS Éditions.
- Engel, P. (2002), *Truth*, Routledge, London.
- Engel, P. (2006), « Logic, Reasoning and the Logical Constants », *Croatian Journal of Philosophy*, vol. VI, n°17, 219-235.
- Engel, P. (2007), *Va savoir*, Paris, Hermann.
- Engel, P. (2008), « Vérité, croyance et justification : propos d'un béotien dogmatique », in A. Wald Lasowski (dir.), *Pensées pour le siècle*, Paris, Fayard, 212-214.
- Engel, P. (2012), « Rinnovare il palazzo della ragione », *Rivista di filosofia*, vol. CIII, n°3.

22. Je pense en particulier à Williams (2001).

23. Voir sur ce point Engel (2007, chapitre III, « Scepticisme et contextualisme »).

- Engel, P. (2016), « The Philosophical Significance of Carroll's Regress », *The Carrollian : The Lewis Carroll Journal*, n°28, 84–110.
- Engel, P. (2017), « Le mythe de l'intraduisible », *En attendant Nadeau*, <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2017/07/18/mythe-intraduisible-cassin/>
- Engel, P. (2019a), *Les vices du savoir*, Marseille, Agone.
- Engel, P. (2019b), « Le crédit des Lumières », *En attendant Nadeau*, <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2019/11/05/credit-lumieres-droit-lilti-popkin/>
- Engel, P. (2020), « Ad Theberam », in « *Responsiones ad amicos* », *Klesis*, vol. 45, n°2, 2020, <https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-45-Engel-15-...>
- Grice, P. (2001), *Aspects of reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Hempel, C. J. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*, New York, The Free Press.
- Kiesewetter, B. (2017), *The Normativity of Rationality*, Oxford, Oxford University Press.
- Kolodny, N. (2005), « Why be Rational? », *Mind*, vol. 114, n°455, 509-563.
- Langlet, B et Monnoyer, J.M. (dir.) (2020), *Raisons*, Marseille, Presses de l'Université de Marseille.
- Legrenzi, P. (2010), *Non occorre essere stupidi per fare sciocchezze*, Bologna, il Mulino.
- Lilti, A. (2019), *L'héritage des Lumières*, Paris, Le Seuil.
- Logins, A. (2022), *Normative Reasons: Between Reasoning and Explanation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mercier, H et Sperber, D. (2017), *The Enigma of Reason*, New York, Penguin Books, tr. fr. Paris, Odile Jacob, 2021.
- Merleau-Ponty M. (1952), *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod.
- Parfit, D. (2011), *On What Matters*, Oxford, Oxford University Press.
- Peacocke, C. (2003), *The Realm of Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Peacocke, C., (2019), *The Primacy of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press.
- Piatelli Palmarini, M. (1994), *La réforme du jugement*, Paris, Odile Jacob.
- Policar, A. (2019), « L'idée d'humanité », *En attendant Nadeau*, <https://www.en-attendant-nadeau...>
- Pollock, J et Cruz, J. (1999), *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowen and Littlefield.
- Richard, S. (2017), « Twardowski sur la vérité », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 115, n°4, 619-645.
- Rosat, J.J. (2017), « Hypothèses pour une raison sobre », *Agone*, n°61, 113-134.
- Scanlon, T. (2014), *Being realistic about Reasons*, Oxford, Oxford University Press.
- Schroeder, M. (2021), *Reasons first*, Oxford, Oxford University Press.
- Setiya, K. (2007), *Reasons without rationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- Skorupski, J. (2010), *The domain of reasons*, Oxford, Oxford University Press.
- Stich, S. (1985), « Could Man Be an Irrational Animal? », *Synthese*, vol. 64, n°1, 115-135.
- Thébert, A. (2020), « Les propositions charnières sont-elles des normes épistémiques? », *Klesis*, vol. 45, n°2, <https://www.revue-klesis.org/pdf/klesis-45-Engel-04-Thebert-...>
- Tiercelin, C. (2011), *Le ciment des choses*, Paris, Ithaque.

Van Woudenberg, R. (2013), « Thomas Reid between internalism and externalism » *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, n°1, 75–92.

Veyne, P. (2008), *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel.

Williams, M. (2001), *Problems of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wolff, F. (2018), *Plaidoyer pour l'universel*, Paris, Fayard.

Zwirn, H. (2000), *Les limites de la connaissance*, Paris, Odile Jacob.