

LE NATURALISME ET LES NORMES DE LA RAISON

[Pascal Engel](#)

Union rationaliste | « [Raison présente](#) »

2021/3 N° 219 | pages 91 à 99

ISSN 0033-9075

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-raison-presente-2021-3-page-91.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Union rationaliste.

© Union rationaliste. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE NATURALISME ET LES NORMES DE LA RAISON

*Pascal Engel**

L'un des dilemmes les plus familiers de la métaphysique pure est celui du dualisme et du matérialisme : si le matérialisme est vrai, il n'y a pas de faits mentaux et il n'y a que des faits physiques (biologiques, neurologiques), et si le dualisme est vrai, tous les faits ne sont pas des faits physiques, et le matérialisme est faux. Pour échapper à ce dilemme, beaucoup de philosophes défendent un matérialisme faible : tous les faits sont physiques, mais on ne peut pas réduire les faits mentaux à des faits physiques. Mais cette position semble incohérente : comment peut-on dire à la fois que les faits mentaux *sont* des faits physiques et qu'on ne peut pas expliquer intégralement les uns par les autres ? Si on identifie les deux sortes de faits, il n'y a qu'un seul type de fait, les faits physiques, et si c'est le cas, pourquoi continuer à parler de faits mentaux ? Un dilemme parallèle se pose au sujet des propriétés et des normes morales. Selon le réalisme éthique, il y a des faits objectifs quant à ce qui est bon et ce que nous devons faire. Selon le naturalisme éthique, il n'y a pas de faits objectifs de ce genre : il n'y a que des faits naturels relevant de notre biologie, de notre psychologie ou de notre être social. Si le naturalisme est vrai, le réalisme des valeurs et des normes éthiques est faux. Beaucoup pourtant aimeraient dépasser ce dilemme : ne peut-on admettre qu'il y a des normes objectives, mais qu'elles sont néanmoins naturelles ? Autrement dit, ne peut-on pas à la fois être naturaliste et réaliste quant aux normes morales ? Cette position est appelée « naturalisme doux ». Ses partisans refusent l'idée qui va de pair avec le naturalisme « dur », selon laquelle on pourrait exprimer tous les faits normatifs en termes descriptifs – physiques, biologiques, etc. – et ils insistent sur le fait que le langage normatif non seulement a un sens, mais est indispensable. Il y a des faits normatifs irréductibles – si nous n'admettions pas leur existence notre langage moral serait vide – mais ce sont des faits naturels nonobstant. Mais ce naturalisme doux quant aux normes éthiques ne semble pas plus cohérent que sa version matérialiste quant au mental. Le même dilemme peut être transposé aux normes de la raison, quant à ce que nous devons penser ou faire rationnellement. Ces normes sont, pour le domaine épistémique, celles de la logique, ou la norme qui

* EHES

veut qu'on ne croie qu'en vertu de preuves et de données suffisantes, et pour le domaine pratique, des principes comme ceux d'universalisabilité ou d'utilité. Si ces normes sont objectives, alors il y a des faits quant à ce que nous avons des raisons de croire ou de faire, ou quant à notre rationalité : nos actions et nos croyances sont, au moins à l'occasion, réellement rationnelles et fondées sur des raisons objectives. Si le naturalisme est vrai, le réalisme quant à la raison est faux, et vice versa. Comment la raison pourrait-elle être, comme le dit ironiquement Hume, « un merveilleux mais inintelligible instinct dans nos âmes » qui appartiendrait à la nature humaine mais dont les prescriptions ne seraient pas objectives ? S'il n'est pas contraire à la raison de préférer la destruction du monde à une égratignure de mon doigt, comment pourrait-on envisager un naturalisme « doux » qui nous dirait qu'il y a des normes objectives de la raison *et en même temps* qui seraient naturelles ? C'est ce dernier dilemme qui m'intéresse ici, en particulier parce que j'entends défendre une forme de rationalisme naturaliste. Je soutiens qu'il y a des normes parfaitement objectives de la raison, que nous pouvons connaître *a priori*, mais qu'elles sont naturelles¹. Mais cette position semble parfaitement contradictoire. Je crois pourtant qu'elle ne l'est pas, et voudrais ici indiquer pourquoi.

Laissons de côté le dilemme classique du matérialisme et du dualisme, pour nous concentrer sur ceux qui portent sur les normes éthiques d'abord, et sur les normes de la raison ensuite. Dans le cas des normes éthiques, le naturalisme peut prendre trois formes, selon qu'elles admettent ou pas la vérité des énoncés portant sur ce qu'on doit faire. Selon la première forme, les énoncés du type « On doit faire X » sont susceptibles d'être vrais, mais en fait ils sont faux : il n'y a tout simplement pas de normes correspondantes. Quand nous croyons qu'il y a des normes éthiques, nous faisons simplement une erreur. Il n'y a rien que nous devions faire : nos choix éthiques se déterminent seulement en fonction de nos intérêts. C'est pourquoi on appelle souvent cette conception « théorie de l'erreur »². Selon la seconde forme, les énoncés éthiques ne sont ni vrais ni faux : ils expriment seulement des sentiments et des émotions que nous formulons en parlant de devoirs ou de valeurs, sans qu'existent les enti-

¹ Notamment dans *Philosophie et psychologie*, Paris, Gallimard 1996, et *Manuel rationaliste de survie*, Marseille, Agone, 2020. Je remercie Yann Schmitt d'avoir à nouveau soulevé cette difficulté dans son article « Les limites d'une histoire naturelle de la raison » ? *Klésis*, 45, *La Philosophie de Pascal Engel*, 2020 et mes réponses, <https://www.revue-klesis.org/#d45>.

² Son défenseur principal est John Mackie (1977), *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin. Pour une version récente, cf. Jacquet, F., Naar, I. (2019), *Sauver la morale ?*, Ithaque, Paris.

tés correspondantes³. Nos choix se déterminent en fonction de la justesse de nos sentiments. Selon la troisième forme de naturalisme, les énoncés moraux sont vrais ou faux, mais ils se réduisent à des énoncés portant sur des faits naturels⁴.

C'est cette dernière thèse qui m'intéresse. Elle me semble indéniablement vraie. Pour le montrer on avance deux arguments. Le premier est que les normes éthiques ou morales (comme *bon*, *mauvais*, *juste*, *obligatoire* ou *interdit*) doivent, d'une manière ou d'une autre, être *fondées* sur des propriétés non morales. Les propriétés normatives doivent être fondées sur d'autres propriétés. Si l'on est naturaliste, ce seront des propriétés naturelles⁵. Si par exemple je dis qu'un acte est mauvais mon attribution doit reposer sur des faits naturels et descriptifs, par exemple que cet acte est violent et produit la mort. Appelons cela le réquisit de *fondement* des propriétés normatives. Le second argument est que les propriétés normatives doivent *dépendre systématiquement* de propriétés naturelles, ou covarier avec elles, au sens suivant : il ne peut pas y avoir de différence dans les propriétés normatives d'une chose sans une différence dans les propriétés naturelles de cette chose. Cette relation de dépendance est ce que les philosophes appellent *survenance*. Les deux réquisits, combinés, impliquent que toute propriété normative éthique est nécessairement identique à des propriétés naturelles⁶. Cela implique-t-il que les propriétés normatives se *réduisent* aux propriétés naturelles ? Les naturalistes doux acceptent cette réduction, mais refusent l'idée que cela implique que l'on puisse exprimer ou traduire toutes les distinctions éthiques en termes naturalistes. Ils distinguent les propriétés et les concepts : deux propriétés peu-

³ On appelle souvent cette position expressivisme ou non cognitivisme. Elle est défendue aujourd'hui par S. Blackburn (1998), *Ruling Passions*, Oxford, et A. Gibbard (1992), *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard : trad. fr. Paris, PUF (1997).

⁴ C'est la position des auteurs qu'on a appelés « réalistes de Cornell » (Richard Boyd, David Brink, Nicolas Sturgeon), mais aussi dans une large mesure celle de P. Railton (2003), *Facts, Values and Norms*, Cambridge.

⁵ Les principes de fondement et de survenance sont en fait indépendants de la thèse naturaliste : les propriétés non normatives peuvent être des propriétés non physiques ou non naturelles, mentales par exemple si l'on est dualiste ou pansychiste. Mais ici je présupposerai le naturalisme. Cf sur tous ces points F. Jackson (1998), *From Metaphysics to Ethics*, Oxford.

⁶ Les choses sont un peu plus complexes. Il y a diverses relations de survenance. Des philosophes comme Davidson défendent une forme de survenance faible (du mental sur le physique) qui selon eux n'implique pas la réduction, mais d'autres, comme Jaegwon Kim, soutiennent que la survenance implique la réduction (Kim, J. (2006), *Philosophy of Mind*, Westview ; trad. fr. Ithaque, Paris, 2008). Je pense qu'il a raison.

vent être identiques sans exprimer le même concept (par exemple être l'étoile du soir et être l'étoile du matin). Cela permet de conserver l'idée que même si les propriétés normatives se réduisent à des propriétés naturelles ontologiquement, les premières ne figurent pas dans les mêmes types d'explications que les secondes, ou n'ont pas le même sens. Mais même avec cette distinction, on voit mal en quoi le naturalisme doux est si doux, car si les propriétés éthiques *sont* réductibles à des propriétés naturelles, on doit pouvoir spécifier les premières au moyen des secondes. Sur le plan ontologique, il n'y a pas de différence entre naturalisme doux et naturalisme dur : si l'on admet le naturalisme, il est nécessairement dur. Mais cela ne veut pas dire qu'on sache comment corréler les propriétés morales à des propriétés naturelles. Cela dépend de l'analyse qu'on donne des propriétés morales, et de l'étendue qu'on donne à la notion de propriété naturelle. Cette dernière notion peut désigner des propriétés physiques, des propriétés biologiques, neurophysiologiques, psychologiques, voire même sociales, et dans chaque cas on n'aura pas les mêmes types de réductions, outre le fait que ces réductions ne sont pas toutes plausibles. Qui irait espérer réduire le bien ou le juste à des propriétés quantiques ? Même les tentatives, de la part de neurobiologistes, de constituer une neuro-éthique ne peuvent au mieux qu'indiquer des corrélations partielles⁷. Des réductions à des propriétés psychologiques, biologiques et sociales sont *a priori* plus prometteuses. Les explications évolutionnistes des normes morales sont légion et semblent plus plausibles parce qu'elles s'appuient sur des concepts qui sont au moins partiellement associés à des distinctions éthiques (comme celle d'égoïsme et d'altruisme par exemple). Mais tout le problème est de savoir si toutes ces tentatives de réduction peuvent éclairer la nature des propriétés morales. On peut, par exemple, corréler des propriétés cérébrales avec la perception du plaisir et de la douleur, mais en quoi cela s'applique-t-il aux concepts moraux, sauf à supposer d'entrée de jeu une forme d'hédonisme ? Ou bien on peut supposer que certains modèles évolutionnistes rendent mieux compte de comportements sociaux de coordination et de sanction, mais en quoi cela rend-il compte de notions éthiques comme celle d'obligation ? Et surtout ces explications sont-elles compatibles avec le réalisme moral ? Pire : ne violent-elles pas la maxime de Hume selon laquelle on ne peut passer de « est » à « doit », du descriptif au normatif ? Elles sont certainement plus compatibles avec l'anti-réalisme expressiviste, qui soutient que la morale est l'expression de

⁷ Gazzaniga, M. S. (2013), *Le Libre Arbitre et la science du cerveau*, Odile Jacob.

sentiments et d'émotions⁸. On répondra : si l'évolutionnisme explique avec succès l'éthique et s'il s'accorde mieux avec l'expressivisme, pourquoi maintenir le réalisme moral et normatif ? Mais même si on admet qu'une théorie évolutionniste peut vraiment expliquer la nature de l'éthique humaine, pourquoi le réalisme moral serait-il incompatible avec cette explication évolutionniste ? Les explications évolutionnistes nous donnent des généalogies plausibles de l'éthique en termes naturalistes, mais elles présupposent que l'éthique est affaire d'égoïsme surmonté et qu'elle n'est qu'une sorte de fiction que les humains s'inventent. Pourquoi devrait-on admettre cette présupposition ? Le naturalisme quant aux valeurs et aux normes morales n'est pas démontré. Mais cela ne l'empêche pas d'être vrai en un sens très général et très métaphysique, qui tient à la fondation des propriétés éthiques sur des propriétés naturelles et à leur survéance. Mais ni fondation ni survéance n'expliquent *en quoi* le normatif se fonde ou survient sur le naturel⁹.

Transposons à présent cette discussion de la normativité éthique à celle de la normativité épistémique et aux normes de la raison. Les propriétés des normes épistémiques ne sont pas identiques à celles des normes éthiques, mais il y a suffisamment d'analogies entre elles pour qu'on puisse poser ces questions au sujet de la notion de raison. La raison, selon la conception que je défends, est normative¹⁰. D'abord au sens où la notion même de raison, celle d'avoir des raisons de croire ou d'agir, et de rendre raison, est elle-même une notion normative, peut-être plus fondamentale que les notions de devoir et de valeur¹¹. Ensuite parce que la structure de la raison consiste en un ensemble de normes : celles de la rationalité théorique ou épistémique d'abord (nos croyances doivent être vraies, fondées sur des preuves, et logiquement cohérentes), et celles de la rationalité pratique (nos actions et nos raisonnements pratiques doivent se conformer à des principes d'universalisabilité et de cohérence).

⁸ Selon Sharon Street (« A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value », *Philosophical Studies*, 2006, 127: 109-166), l'évolution nous force à renoncer au réalisme en éthique.

⁹ Sur tous ces points, voir Massin, O. (2019), « Survéance et fondations morales », in Desmons, O., Lemaire, S., Turmel, P. (dir.), *Manuel de métaéthique*, Hermann.

¹⁰ J'ai développé ces points dans *Les vices du savoir*, Agone (2019), et *Manuel rationaliste de survie*, Agone (2020).

¹¹ C'est ce que soutiennent des philosophes comme Timothy Scanlon (2014), *Being Realistic about Reasons*, Oxford, et John Skorupski (2010), *The Domain of Reasons*, Oxford, pour qui on doit « passer le relais » des valeurs aux raisons, ou comme Derek Parfit, qui défendent un « fondamentalisme » quant aux raisons. Cf. Langlet, B., Monnoyer, J. M. (dir.) (2019), *Raisons*, Presses de l'Université d'Aix-Marseille.

Enfin, elle est normative au sens où elle doit pouvoir guider nos actions et la formation de nos croyances : si j'ai des raisons de faire ou de croire quelque chose et si ces raisons sont rationnelles, je dois pouvoir en quelque manière répondre à ces raisons, et agir ou croire en conséquence. Tenons-nous en à la raison théorique, celle qui gouverne les croyances. Par exemple si j'ai des raisons suffisantes de croire que le majordome est coupable, parce que ses traces sont dans le jardin, je dois croire que le majordome est coupable. À un niveau plus fondamental encore, les normes épistémiques sont des normes de la croyance : une croyance est correcte si et seulement si elle est vraie et si elle met le sujet en position de connaître¹². Selon la position que je défends, ces normes sont objectives : elles tiennent à l'essence ou la nature de la croyance. Ce sont des entités et des principes abstraits, immuables, indépendants de l'histoire et de la nature de nos esprits, et nous pouvons les connaître *a priori*, en réfléchissant sur ce qu'implique croire et savoir. Mais je soutiens *aussi* que ces normes sont fondées dans la nature de nos esprits (ou de nos facultés, si l'on veut parler le langage kantien) et qu'elles surviennent sur des faits naturels relatifs à nos esprits. Comment est-ce possible ? Notre dilemme ressurgit. Ici il ne suffit pas de faire une stipulation métaphysique en disant que ces normes *doivent*, de par l'essence de la normativité, être fondées et survenir sur des propriétés naturelles. Il faut essayer d'expliquer en quoi elles le sont.

Toujours en nous concentrant sur les normes de la croyance, pourquoi soutenir qu'il y a des normes de la croyance et que ces normes sont, au moins en partie, celles de la raison ? Et si ces normes sont naturelles, pourquoi devraient-elles être des normes ? Les croyances ne sont-elles pas des états et des propriétés purement descriptives des agents ? Et si l'on est naturaliste ne doit-on pas dire qu'il est possible d'en donner une explication en termes causaux et fonctionnels, en particulier en termes de propriétés de l'évolution des processus et mécanismes cognitifs de l'espèce ? Nombre de philosophes naturalistes soutiennent que le fait qu'un type d'organisme ait des croyances est une propriété purement contingente : si l'évolution avait été différente, il aurait pu y avoir d'autres sortes de mécanismes cognitifs et d'autres propriétés que celles qui caractérisent les croyances (par exemple un autre profil fonctionnel). Mais pour cela, il faudrait que le naturaliste puisse montrer qu'on peut individualiser les croyances en termes descriptifs et causaux seulement, sans faire appel à des propriétés normatives ni rationnelles. Or c'est impossible : si l'on veut dire qu'un être est susceptible d'avoir des croyances, il faut pouvoir lui attribuer des états qu'il *devrait* avoir,

¹² Voir *Vices du savoir*, op. cit., et *Va savoir*, Hermann, 2007.

en particulier la capacité à inférer selon des schèmes qui sont, au moins minimalement, ceux de la rationalité. Il faudrait, notamment, supposer que les croyances puissent ne pas viser la vérité, ni être sensibles aux preuves. L'idée qu'une croyance puisse ne pas être une attitude qui n'est correcte que si elle est vraie n'a pas de sens (ou alors c'est une autre attitude). Le naturaliste doit donc au moins admettre que les croyances sont soumises à des normes de ce genre. Il peut l'admettre, mais devra soutenir qu'on peut expliquer ces normes en termes naturalistes, par exemple en soutenant que les croyances sont des états dispositionnels et fonctionnels, qui ont des fonctions dont l'étiologie est évolutionniste. Il cherchera à analyser les normes de la croyance comme des produits de ces fonctions biologiques¹³. Une réduction naturaliste complète en ce sens est-elle possible ? Selon la position « normativiste », non¹⁴. Le fait qu'une croyance soit par nature correcte si et seulement si vraie, et le fait qu'elle soit justifiée si et seulement si elle répond aux données ou aux preuves, ne sont pas des propriétés qui surviennent sur des propriétés naturelles ni qu'on puisse expliquer par de telles propriétés. Mais le normativiste peut admettre que les normes de la croyance et les normes rationnelles surviennent sur des dispositions *rationnelles*. Et ces mêmes dispositions sont des propriétés naturelles des organismes. En quel sens ?

Une croyance n'a pas seulement une essence normative. Elle consiste en un ensemble de dispositions ou en un profil fonctionnel : elle est causée par des entrées d'information venues de l'environnement et produit, avec des désirs et de intentions, des actions et des comportements. On peut essayer d'imaginer des êtres qui n'auraient pas ce profil fonctionnel, ou des profils très différents, ou qui disposeraient de ressources cognitives très différentes, mais si ces êtres n'étaient pas capables d'avoir des dispositions à adopter des contenus représentationnels susceptibles d'être corrects, et donc d'être vrais ou faux, ainsi que susceptibles d'exemplifier de manière paradigmatique certains schèmes de rationalité, on ne pourrait pas dire qu'ils ont des croyances. Les dispositions rationnelles ont

¹³ Les analyses ici varient, selon qu'on s'en tient à des téléofonctions strictes, ou qu'on admet des processus d'apprentissage. Dans *Philosophie et psychologie*, op. cit., j'ai évoqué ce que Kant appelle le système de préformation de la raison pure, que Peirce et les évolutionnistes du XIX^e siècle envisageaient (voir Tiercelin, C. (1993), *La Pensée signe*, J. Chambon), mais cette solution me semble trop belle pour être vraie. Pour une analyse des normes épistémiques en termes de fonctions, voir Joëlle Proust (2013), *Philosophy of Metacognition: Mental Agency and Self-Awareness*, Oxford University Press, Oxford.

¹⁴ Voir mon essai « In Defense of Normativism about Belief », in Chan, T. (ed.), *The Aim of Belief*, Oxford, 2013.

une fonction évolutive, et les êtres qui les possèdent ne pourraient pas survivre ni évoluer si ces dispositions ne remplissaient pas cette fonction. Mais cette fonction elle-même ne pourrait pas être assurée si la condition de correction des croyances n'était pas qu'elles doivent être vraies et pour être vraies conformes aux données. Par conséquent, l'histoire évolutive de nos systèmes cognitifs requiert l'existence de normes de la croyance. Cela implique-t-il que les normes en question soient susceptibles d'être expliquées en termes fonctionnels et évolutifs, ou par l'intermédiaire d'une autre forme de généalogie naturaliste ? Les travaux sur l'évolution de la cognition et la psychologie évolutionniste sont encore trop peu développés pour permettre d'envisager ces hypothèses, mais il n'y a aucune raison de refuser que les dispositions cognitives qui sous-tendent les capacités de juger et de raisonner ne soient pas le produit de l'évolution, et en ce sens susceptibles d'une explication naturaliste. Ce que je refuse est l'idée que la normativité qui s'attache aux croyances soit elle-même explicable en ces termes naturalistes, autrement dit qu'il n'y ait pas d'autres normes que les normes fonctionnelles dont nous a doté l'évolution. Les explications fonctionnelles ou téléofonctionnelles se heurtent aussi à un problème propre toute analyse de la normativité : peut-on réduire les concepts normatifs déontiques comme ceux de *devoir*, d'*obligation*, de *correction* ou de *raison* à des concepts axiologiques, comme ceux de *bien*, de *mal* et en général à des concepts impliquant une référence à un but ? C'est loin d'être évident dans le domaine de l'éthique, mais cela ne l'est pas plus dans le domaine des normes épistémiques. Ce que l'on *doit* croire ne se laisse pas aisément traduire en ce qu'il est *bon* de croire. Or toutes les réductions évolutionnistes et fonctionnelles des normes supposent que celles-ci peuvent s'analyser en termes téléologiques en référence à des *optima* des organismes et des mécanismes qui les produisent. En plus de violer la maxime de Hume qui interdit le passage du descriptif au normatif, elles ne s'adressent pas au bon type de normativité. La biologie évolutionniste révèle de nombreux isomorphismes entre les structures de la rationalité (notamment des jeux et de la décision) et les équilibres évolutionnaires. Mais elle réduit la rationalité à la rationalité instrumentale, et laisse de côté son caractère normatif et catégorique. Le *doit* rationnel ne se marie pas aisément avec les concepts de bien ou de bénéfice biologique. Les deux types de normativité ne s'accordent pas, et c'est le principal obstacle à une analyse naturaliste des normes.

Le même raisonnement peut-il s'appliquer à la faculté même de raison et à ce « merveilleux » pouvoir qu'on lui prête ? Certains tenants de la psychologie évolutionniste le pensent, mais soutiennent aussi la thèse radicale selon laquelle la faculté de raison ne corres-

pondant à aucun module ou mécanisme cognitif distinct, elle n'existe pas, et que les pouvoirs en question tiennent seulement aux capacités sociales des humains, qui ne sont aucunement dirigées vers la production de vérités et d'inférences correctes. *A fortiori*, n'existant pas, la raison n'a aucun pouvoir normatif¹⁵. Cette solution naturaliste va plus loin que les diverses versions de naturalisme doux : elle est simplement nihiliste, et préfère nier le problème plutôt que de lui chercher une solution. L'expressivisme quant aux normes a au moins le mérite de reconnaître que le naturaliste doit donner une explication de nos pouvoirs normatifs.

Le naturalisme doux est certainement la position la plus compatible avec le normativisme de la raison. Il s'accorde avec lui sur le plan ontologique : les normes doivent être fondées sur des propriétés naturelles et survenir sur elles. Mais ni la fondation ni la survenance n'ont de pouvoir explicatif. Nous pouvons les admettre sans savoir comment elles se réalisent dans des êtres naturels. Le réalisme normatif et le naturalisme peuvent bien conclure un mariage de raison, mais il restera blanc.

¹⁵ Mercier, H., Sperber, D. (2017), *The Enigma of Reason*, Penguin, London. J'ai analysé cette position dans *Manuel rationaliste*, *op. cit.*