

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE RAISONNEMENT SELON  
ANSCOMBE, HARMAN ET BROOME

THÈSE  
PRÉSENTÉE  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DU DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

PAR  
JOSÉE BRUNET

DÉCEMBRE 2007

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Bien que réfléchir soit une activité que l'on fasse seul, elle se fait aussi avec les autres, au sein d'une communauté qui donne à certains le loisir de le faire plus qu'à d'autres, mais aussi souvent malgré les autres. Ceci semble valoir bien des remerciements...

En premier lieu, j'aimerais remercier le Conseil de Recherche en Sciences Humaines, grâce auquel j'ai pu bénéficier d'une bourse d'études pendant trois années sans laquelle je n'aurais jamais pu entreprendre un jour ces études doctorales. J'aimerais aussi remercier l'Université du Québec à Montréal, et plus particulièrement son comité des études avancées en philosophie ainsi que son directeur, Monsieur François Latraverse, d'avoir autorisé ma réadmission au programme de doctorat en philosophie en janvier 2007. Par la même occasion, j'aimerais aussi remercier Madame Jocelyne Couture et Monsieur Denis Fiset qui ont accepté de siéger en tant que membres du jury, malgré ces circonstances qui les auront obligés à s'adapter à la situation.

En deuxième lieu, j'aimerais remercier tout particulièrement ceux qui ont dirigé cette recherche. D'abord, Monsieur Serge Robert, professeur de philosophie à l'Université du Québec à Montréal, qui, depuis de nombreuses années, m'a toujours encouragée à poursuivre la voie qui était la mienne, parfois plus confiant de ma réussite que moi-même aurais pu l'être. Je le remercie ainsi d'avoir accepté de diriger ce projet, de sa confiance et de son ouverture d'esprit. Ensuite, Madame Christine Tappolet, professeure de philosophie à l'Université de Montréal, qui a généreusement accepté de co-diriger cette recherche. Je la remercie de ses conseils éclairés, de sa sagacité et de sa très grande générosité, mais aussi de ses encouragements, de la qualité de son encadrement et de sa gentillesse.

En troisième lieu, j'aimerais remercier ces autres qui ont eu à souffrir de mon travail. Je pense à mes parents et à mes amis qui m'ont toujours appuyée dans la poursuite de ma

recherche, mais surtout à mon fils, Laurence : je tiens à le remercier tout particulièrement de son extrême patience et de sa très grande gentillesse.

Finalement, j'ai de multiples raisons de remercier très sincèrement Daniel Laurier, professeur de philosophie à l'Université de Montréal. D'abord, pour avoir eu la chance de profiter de cette grande intelligence peu commune qui le caractérise. Aussi de sa très grande compétence, et de son indéfectible esprit critique. Mais aussi de sa patience à mon égard, et des multiples discussions, lectures et commentaires sans lesquels cette thèse n'aurait jamais vu le jour.

## TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	vii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 .....	9
POURQUOI S'INTÉRESSER AU RAISONNEMENT PRATIQUE ? .....	9
1.1 Raisonnement, rationalité des attitudes et raisons de croire/d'agir .....	9
1.2 Raisonnements théorique et pratique .....	11
1.3 Raisonnement pratique, explication de l'action et justification de l'action ...	16
1.4 Justification, normativité et raisonnement pratique .....	23
CHAPITRE 2 .....	36
ANALYSE DU POINT DE VUE DE G.E.M. ANSCOMBE (1957).....	36
2.1 Le double aspect du raisonnement pratique (premier article) .....	36
2.1.1 Préliminaires.....	36
2.1.2 L'interprétation d'Anscombe d'Aristote.....	39
2.1.3 Difficultés posées par l'interprétation d'Anscombe.....	45
2.1.4 Morale de cette histoire .....	53
2.2 Premières approximations .....	55
2.2.1 Conclusions à tirer de l'analyse de la thèse d'Anscombe .....	55
2.2.2 Distinguer les termes « raisonnement », « inférence » et « argument »..	56
2.2.3 Le raisonnement pratique, l'argument ReCEM et l'action .....	64
CHAPITRE 3 .....	72
ANALYSE DU POINT DE VUE DE GILBERT HARMAN (1986).....	72
3.1 L'apport de Gilbert Harman à la théorie du raisonnement.....	72
3.1.1 Reasonner : un processus psychologique.....	72
3.1.2 Distinguer les principes de révision et les principes logiques.....	73
3.1.3 Les contraintes imposées à l'activité de raisonner .....	78

3.2 Théorie du raisonnement et perspective de la première personne (deuxième article).....	86
3.2.1 Propositions de départ .....	86
3.2.2 La distinction raisonnement/argument selon Harman.....	91
3.2.3 Implication et inconsistance, logiques et reconnues .....	94
3.2.4 Le processus compris de manière externe: difficultés à entrevoir .....	100
3.2.5 Ce que révèle la perspective de la première personne.....	105
3.3 Secondes approximations .....	112
3.3.1 Conclusions à tirer de l'analyse de Harman .....	112
3.3.2 Raisonnement, prémisses, et conclusion.....	113
3.3.3 Raisonnement sensé et argument ReCEM valide.....	118
CHAPITRE 4 .....	132
ANALYSE DU POINT DE VUE DE JOHN BROOME (2006).....	132
4.1 L'apport de John Broome à la théorie du raisonnement .....	132
4.1.1 Théorie du raisonnement et philosophie de la normativité .....	132
4.1.2 Raisonnement de croyance, raisonnement d'intention et syllogisme... ..	141
4.1.3 Raisonnement correct et inférence valide selon Broome .....	149
4.2 Que nous exprimons-nous lorsque nous raisonnons ? (troisième article) ...	157
4.2.1 Préliminaires.....	157
4.2.2 Caractéristiques générales de l'activité de raisonner .....	160
4.2.3 L'exigence de double expression.....	162
4.2.4 La marque de l'intention et le lien croyance-intention .....	164
4.2.5 Reasonner pratiquement.....	166
4.2.6 Les aspects théoriques et pratiques du raisonnement .....	168
4.2.7 La force de l'analyse de Broome .....	169
4.2.8 S'exprimer ses attitudes pour pouvoir raisonner .....	170
4.2.9 Deux conséquences entraînées par le rejet de la double expression ...	181
4.2.10 La source du problème .....	183
4.3 Dernières approximations.....	187

4.3.1 Conclusions à tirer de l'analyse de Broome .....	187
4.3.2 L'exigence normative et le raisonnement .....	188
4.3.3 La relation de raison et le raisonnement.....	194
CONCLUSION .....	206
NOTES .....	218
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE.....	242

## RÉSUMÉ

Cette étude porte sur la notion de raisonnement. L'hypothèse principale que je défends est que ce que l'on appelle communément un raisonnement comporte un aspect processuel et un aspect inférentiel. L'aspect processuel consiste dans le fait qu'un raisonnement est un enchaînement causal d'actes ou d'états mentaux, et l'aspect inférentiel consiste dans le fait que les états mentaux en question ont des contenus propositionnels qui peuvent entretenir entre eux des relations logiques. Lorsqu'on accepte cette distinction, il apparaît qu'une théorie adéquate du raisonnement doit expliquer comment ces deux aspects sont reliés. L'objectif de cette étude est d'examiner de quelle manière différentes approches du raisonnement traitent de la relation entre ces deux aspects.

Cette thèse est divisée en quatre chapitres. Le premier chapitre, à caractère introductif, présente le contexte philosophique général dans lequel s'est posée la réflexion sur le raisonnement (pratique) au cours des dernières décennies. Le deuxième chapitre s'amorce par une analyse critique de la thèse d'Anscombe (1957) selon laquelle l'action est la conclusion de l'inférence pratique. J'y montre comment cette suggestion l'oblige à rendre compte du caractère processuel du raisonnement en termes inférentiels et qu'une telle solution conduit à une compréhension inadéquate de la relation entre les aspects processuel et inférentiel de ce type de raisonnement. Dans la section qui suit, je présente l'hypothèse qui est au cœur de cette étude : j'y explique ce qui distingue les aspects processuel et inférentiel du raisonnement en indiquant quelques conséquences qu'entraîne cette distinction dans l'étude du raisonnement. J'examine ensuite comment il serait plausible, à la lumière de la distinction introduite, de rendre justice à l'intuition d'Anscombe.

Le troisième chapitre porte sur la conception du raisonnement de Harman (1986). Après avoir présenté sommairement l'esprit de sa théorie et les principes de révision qu'il identifie comme étant ceux que suivent ou doivent suivre les agents lorsqu'ils raisonnent (section 1), je tente ensuite de déterminer comment Harman conçoit cet aspect processuel, et si sa théorie permet d'expliquer de manière adéquate la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. J'examine d'abord quelle fonction il reconnaît aux notions d'implication et d'inconsistance, et montre ensuite que si le *processus* dans lequel s'engage celui qui raisonne peut être conçu à la manière de Harman, c'est-à-dire à la 3<sup>ème</sup> personne, il doit aussi être conçu du point de vue de l'agent qui raisonne, c'est-à-dire à la 1<sup>ère</sup> personne. Après avoir discuté des limites inhérentes au fait de concevoir l'aspect processuel du raisonnement d'un point de vue essentiellement externe, à la 3<sup>ème</sup> personne, j'identifie quelques conséquences que fait apparaître la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, dans le but de montrer pourquoi une théorie adéquate du raisonnement ne peut en faire l'économie. En dernière section, j'explore quelques conséquences de la distinction proposée, notamment quant à la question de savoir quelles notions pourraient être mises en parallèle à celles de prémisse, conclusion et validité lorsqu'il est question du raisonnement.

Le quatrième chapitre porte sur la conception du raisonnement de John Broome. Après avoir exposé sommairement les thèses que défend Broome (1999, 2002) sur le terrain de la normativité puisqu'elles sont déterminantes dans sa théorie du raisonnement, je montre que la distinction qu'il établit entre un raisonnement de croyance et un raisonnement d'intention s'accorde (au moins en partie) avec la distinction raisonnement/argument suggérée (section 1). Je propose ensuite une analyse critique de la position qu'il défend dans Broome (2006b) en m'opposant à l'exigence de double expression qui est nécessaire, selon lui, pour pouvoir raisonner avec des attitudes autres que des croyances. Je montre qu'une telle conception du raisonnement est beaucoup trop exigeante, et qu'elle a le désavantage principal de faire en sorte que pour pouvoir raisonner avec des attitudes autres que des croyances, vous devez vous mettre en position de 3<sup>ème</sup> personne (section 2). Dans le cadre de la dernière section, je montre que la divergence entre nos conceptions respectives du raisonnement a son origine dans les thèses qu'il défend concernant la normativité de la rationalité et la normativité des raisons. J'identifie quelques-unes des conséquences de ces thèses pour une théorie du raisonnement.

Mots clés : raisonnement, argument, inférence, raisons, rationalité, normativité.

## INTRODUCTION

On a l'habitude de supposer que les êtres humains ont la capacité de raisonner, et que du fait qu'ils possèdent cette capacité, ils possèdent des raisons de croire/d'agir et que certaines de leurs attitudes/actions peuvent être rationnelles. Malgré l'usage répandu qui est fait de ces notions, nous savons tous que celles-ci posent plusieurs difficultés, et cela depuis le début de l'histoire de la philosophie, notamment en raison du rôle que les philosophes ont voulu leur attribuer. L'objectif de cette thèse est d'examiner l'une de ces notions, celle de *raisonnement*. La difficulté centrale posée par l'étude de celle-ci découle du fait qu'elle se trouve à l'intersection de plusieurs champs de la philosophie, notamment ceux de la philosophie de l'esprit, de la philosophie de l'action, de l'éthique, de l'épistémologie (théorie de la connaissance), de la philosophie des sciences (naturelles et humaines), de la théorie des valeurs, et de la logique pour ne nommer que ceux-là. La nature de l'intérêt voué à cette notion varie d'un champ philosophique à l'autre et soulève, selon le terrain occupé, des familles différentes de problèmes. Inversement, force est de constater que certaines de ces familles de problèmes se retrouvent dans des domaines philosophiques à première vue foncièrement distincts (pensons à l'épistémologie et à l'éthique), ceci créant un chevauchement entre certains domaines philosophiques qui semblent être confrontés à des questions de même type. La complexité inhérente à la notion de raisonnement et les liens étroits qu'elle entretient avec celles de *raisons* et de *rationalité* semblent ainsi justifier l'importance de s'y intéresser une fois de plus.

L'objectif de cette étude est de tenter de montrer que caractériser en quoi consiste un raisonnement ne peut être conçu de manière indépendante d'une compréhension adéquate de la relation entre les notions de raisonnement et d'argument. Il convient de préciser, d'entrée de jeu, que cet objectif ne devrait d'aucune manière être confondu avec celui de définir en quoi consiste un raisonnement correct. Le présupposé sur lequel je m'appuierai dans les pages qui suivent est qu'une théorie du raisonnement devrait pouvoir être conçue de manière indépendante d'une théorie normative du raisonnement dans la mesure où faire

dépendre une caractérisation adéquate de l'activité de raisonner d'une explication préalable de ce que c'est que raisonner correctement a souvent conduit à une compréhension erronée de cette activité. Néanmoins, nous verrons qu'un des problèmes liés à l'élaboration d'une théorie du raisonnement repose principalement sur le fait que les questions de savoir en quoi consiste raisonner et en quoi consiste raisonner correctement deviennent rapidement entremêlées, et ceci n'est sûrement pas indépendant du rôle que l'on aimerait pouvoir attribuer aux raisonnements des agents, notamment sur le plan de la rationalité qu'ils pourraient conférer à certaines de leurs attitudes et de leurs actions.

Précisons d'entrée de jeu que cette étude se veut essentiellement préliminaire : différentes suggestions seront avancées tout au long de son développement pour répondre à certains problèmes rencontrés chez les auteurs étudiés. Ces suggestions pourraient bien sûr être incorporées dans une théorie éventuelle du raisonnement, mais d'aucune manière cette étude ne saurait prétendre épuiser la question. Voyons maintenant ce qu'elle se propose d'étudier.

L'étude proposée est organisée comme suit. Le premier chapitre se veut introductif. Puisque la question de savoir en quoi consiste la nature du raisonnement est extrêmement vaste et peut être abordée sous plusieurs angles, il m'apparaissait pertinent de présenter dans quel contexte l'intérêt pour la question du raisonnement se pose actuellement, ou en d'autres termes de dresser un portrait sommaire du *contexte théorique et historique* à l'intérieur duquel s'inscrit l'intérêt actuel porté au raisonnement. L'objectif de ce premier chapitre est donc en partie de montrer comment l'étude du raisonnement s'est développée au cours de la deuxième moitié du XXe siècle, de manière à mettre en évidence comment l'intérêt porté au raisonnement a été lié à la résolution de problèmes philosophiques différents, mais qui progressivement ont été conçus comme étant liés. Quatre points y sont traités et visent notamment à (i) évoquer succinctement les liens que la notion de *raisonnement* entretient avec celles de *rationalité des attitudes*, de *rationalité des agents*, et de *raisons d'agir/de croire*; (ii) identifier différentes manières de concevoir tant la distinction raisonnements théorique/pratique que la relation qu'ils entretiennent; (iii) discuter des problèmes entraînés par le fait que l'étude du raisonnement pratique se soit

située à l'intersection de l'explication de l'action et de la justification de l'action, en montrant (notamment) comment les questions entourant l'explication de l'action conduisent à considérer plus spécifiquement la relation raisonnement/causalité mentale et que les questions entourant la justification de l'action conduisent à considérer plus spécifiquement la relation raisonnement/normativité; (iv) montrer comment l'étude du raisonnement (pratique) nous oblige à distinguer différents sens pouvant être attribués au terme 'justification' lesquels exhibent différents aspects de la normativité.

Les trois chapitres suivants se distinguent de la perspective générale et historique adoptée dans le chapitre introductif, et visent (à l'inverse) à examiner certaines questions spécifiques qui sont liées à une théorie du raisonnement. J'ai retenu des questions que je juge centrales, en ce sens la possibilité de disposer d'une théorie adéquate du raisonnement repose au moins en partie sur leur résolution. Mais dire cela n'implique pas que d'autres questions tout aussi importantes auraient pu être traitées. Je pense ici notamment à la question de définir ce qu'est un processus mental (tout court) d'un point de vue purement psychologique, au problème de distinguer le raisonnement conçu comme un type de processus mental d'autres processus mentaux, à la question de savoir comment des théories portant sur la causalité mentale pourraient contribuer à une théorie du raisonnement, à celle de savoir comment traiter de la normativité de l'intentionnalité dans l'analyse du raisonnement, à celle de savoir quel rôle les états mentaux dont les contenus sont non propositionnels jouent dans nos raisonnements, etc. Comme je l'ai dit, cette étude se veut extrêmement circonscrite par rapport à l'ensemble des questions que l'étude de la notion de raisonnement soulève, et laissera peut-être le lecteur sur sa faim dans la mesure où certaines questions qu'il aurait aimé voir examinées ne seront pas examinées. Mais ceci n'est pas surprenant dans la mesure où, comme je l'ai précisé d'entrée de jeu, l'étude du raisonnement chevauche plusieurs domaines philosophiques. J'espère ainsi que le lecteur gardera à l'esprit que cette étude se veut exploratoire.

Les deuxième, troisième et quatrième chapitres constituent ainsi le cœur de cette thèse : ils concernent les conceptions du raisonnement proposées par Elizabeth Anscombe (1957), Gilbert Harman (1986) et John Broome (2006). Pour chacune de ces conceptions,

j'ai proposé une analyse critique des thèses défendues par ces auteurs. En ce sens, la thèse proposée s'articule autour de trois articles principaux.<sup>1</sup> Malgré l'écart temporel qui sépare les travaux des auteurs étudiés, nous verrons que ceux-ci sont en dialogue étant donné le caractère parfois récurrent des difficultés qu'ils se promettent de résoudre. Pour chacun des auteurs à l'étude, j'identifie donc ce qui, à mon avis, mériterait d'être questionné et développe différents arguments qui justifient mon opposition à certaines des thèses qu'ils avancent. Les sections qui suivent chacun de ces articles visent différents objectifs : le premier est de faire apparaître comment chacune de ces analyses est en dialogue avec la précédente. Mais le rôle principal de ces sections est de proposer des solutions aux difficultés rencontrées par chacun de ces auteurs, et cela dans le but de proposer (progressivement, d'un chapitre à l'autre) des éléments qui pourraient être incorporés (ou pris en compte) dans une théorie du raisonnement.

Le deuxième chapitre débute par l'analyse critique proprement dite de la proposition d'Anscombe (1957). Si j'ai choisi d'amorcer cette étude du raisonnement (tout court) par l'analyse du raisonnement *pratique* qu'en a fourni Anscombe, c'est en vertu du fait que l'étude du raisonnement pratique a historiquement posé différentes difficultés que le raisonnement théorique, en vertu des états mentaux qu'il fait intervenir, ne ferait que camoufler. Cette analyse s'appuie sur l'idée que le raisonnement (pratique) possède un double aspect. Un premier aspect, sur lequel plusieurs ont insisté depuis Aristote, serait d'ordre inférentiel et consisterait à mettre en relation des propositions. Le deuxième serait d'ordre processuel et consisterait à mettre en relation des événements ou des états mentaux. J'y avance l'idée que la confusion entourant la caractérisation du raisonnement pratique semble avoir reposé tantôt sur la négation de l'un ou l'autre de ces aspects, tantôt sur la difficulté de caractériser de manière adéquate la relation *entre* ces deux aspects. Le but de cette analyse est de montrer qu'une des difficultés rencontrées par Anscombe dans sa caractérisation du raisonnement pratique est de ce dernier type. L'essentiel de la discussion porte sur une thèse centrale qu'elle a défendue : l'action elle-même serait la conclusion d'une inférence pratique. J'y montre comment une telle suggestion oblige Anscombe à rendre compte du caractère processuel du raisonnement pratique en termes inférentiels et qu'une telle solution conduit à une compréhension inadéquate de la relation entre les

aspects inférentiel et processuel de ce type de raisonnement. La section qui suit l'article d'Anscombe présente une première série de conclusions auxquelles conduit cette première analyse. Partant de la difficulté rencontrée par Anscombe, je présente ensuite l'hypothèse centrale qui sera explorée tout au long de la thèse : j'expose les raisons qui nous obligent à établir une distinction claire entre le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument qui constitue la représentation du contenu de certains des états mentaux impliqués dans son raisonnement proprement dit, j'explique comment cette distinction doit être comprise et pourquoi elle conduit à la nécessité de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement. Je montre ensuite comment il serait possible d'envisager la proposition d'Anscombe sous un nouveau jour à la lumière de la distinction proposée.

Le troisième chapitre porte sur la conception que Harman (1986) se fait du raisonnement. Dans la mesure où Harman conçoit un raisonnement comme un processus psychologique, et que sa théorie de raisonnement vise principalement à déterminer quels sont les principes de révision que les agents suivent ou doivent suivre lorsqu'ils raisonnent, il m'est apparu pertinent d'introduire ce chapitre par une section qui résume l'esprit de sa théorie et qui rappelle très sommairement les principes de révision qui sont au cœur de sa théorie. La deuxième section du chapitre constitue l'analyse critique proprement dite. L'objectif visé par cette analyse est d'examiner comment Gilbert Harman (1986) rend compte de la distinction raisonnement / argument introduite au chapitre précédent, dans le but d'évaluer si la proposition de Harman réussit mieux là où celle d'Anscombe échouait. J'indique en premier lieu la force de son approche qui consiste à concevoir le raisonnement comme un processus de révision (relation entre des états mentaux) par opposition à un argument (relation entre des propositions). Je montre ensuite que la difficulté principale à laquelle se confronte son explication découle du fait qu'il se limite à rendre compte de ce qui se passe à l'intérieur de l'agent (caractère processuel de révision) d'un point de vue externe, ce qui le conduit à négliger tant la manière dont nous rendons compte de nos propres raisonnements (c'est-à-dire le fait qu'un agent puisse exprimer le contenu de certains de ses états mentaux à l'aide d'un argument) qu'à négliger la relation qui existe entre le fait que nous raisonnions (nos raisonnements proprement dits) et la manière dont nous décrivons nos raisonnements. J'indique finalement les limites de cette approche du

raisonnement en montrant comment sa discussion des principes de raisonnement (principes de révision), notamment ceux de l'implication reconnue et de l'inconsistance reconnue, illustre l'impossibilité de faire abstraction de la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne (et conséquemment de la relation existant entre le raisonnement proprement dit et l'argument qui représente les contenus intentionnels impliqués dans le raisonnement proprement dit).

La section qui suit cette analyse critique vise en premier lieu à résumer les conclusions qui en découlent. Elle vise ensuite à mettre en relief certaines implications de la distinction raisonnement / argument ReCEM, notamment concernant l'usage inapproprié des termes « prémisses », « conclusions » pour traiter du raisonnement proprement dit de l'agent. J'envisage alors quels termes pourraient être mis en parallèle à ceux-ci lorsqu'il est question du raisonnement, et explique sommairement qu'est-ce qui distingue les points de vue de la 1<sup>ère</sup> et de la 3<sup>ème</sup> personne. La dernière partie de cette section porte sur le problème de savoir s'il est approprié de parler de *validité* lorsqu'il est question du raisonnement, et quels problèmes l'usage de ce terme fait apparaître lorsqu'on l'utilise pour qualifier certains raisonnements.

Le quatrième chapitre porte sur la conception du raisonnement pratique récemment proposée par John Broome (2006). Le choix d'analyser une conception aussi récente s'explique par le fait que Broome y défend deux thèses permettant (du moins à première vue) de répondre aux objections déjà formulées à l'endroit d'Anscombe et de Harman : (a) un argument ne peut que représenter les contenus des états mentaux impliqués dans un raisonnement; (b) expliquer ce qu'est raisonner exige que l'on explique ce qui se passe du point de vue de l'agent qui raisonne. La première section de ce chapitre vise à introduire le lecteur aux thèses de Broome (1999, 2002). J'explique (i) comment il conçoit la relation entre la normativité de la rationalité et la normativité des raisons; (ii) comment il choisit de distinguer le raisonnement de croyance et le raisonnement d'intention; (iii) à quels problèmes il est conduit lorsque vient le temps de traiter du raisonnement d'intention habituel (problème qui était précisément celui d'Anscombe). La deuxième section de ce chapitre constitue l'analyse critique proprement dite de la théorie qu'il développe dans Broome (2006b). L'objectif de cette analyse est d'abord de présenter certaines des thèses

sur lesquelles il fonde sa conception du raisonnement: les caractéristiques générales qu'il attribue au raisonnement, ce qu'il nomme « l'exigence de double expression », l'élargissement qu'il suggère de la notion de « contenu d'attitude », sa conception de ce qu'est une intention, le lien qu'il établit entre croyance et intention, et finalement le lien qu'il établit entre les aspects théorique et pratique du raisonnement. J'expose ensuite quelques difficultés soulevées par la « double expression » et par certains aspects du cognitivisme qu'il endosse explicitement. Je présente ensuite deux conséquences qu'entraînent ces critiques, l'une portant sur le lien qu'il établit entre croyance et intention, et l'autre portant sur l'idée que nos raisonnements pratiques seraient nécessairement enchevêtrés à nos raisonnements théoriques. J'essaie de montrer finalement que la source du problème auquel semble être confronté Broome rappelle (une fois de plus, mais cette fois sous une nouvelle forme) certains problèmes qui ont été à la source de la confusion entourant la notion d'argument (pratique), c'est-à-dire le problème de distinguer votre raisonnement (relation entre des états mentaux) et la description du contenu de votre raisonnement (relation entre des propositions). La section qui suit cette analyse critique vise, en premier lieu, à résumer les conclusions qui en découlent. Je tente ensuite de montrer que ce qui est à l'origine de la divergence entre nos manières respectives de concevoir l'activité de raisonner réside dans le rôle déterminant que joue les thèses qu'il défend sur le plan de la normativité dans sa théorie du raisonnement. J'identifie ensuite quelques difficultés qu'entraînent l'exigence normative et la relation de raison (telles qu'il les conçoit) dans une théorie du raisonnement.

En guise de conclusion, je rappelle les hypothèses qui ont été au cœur de l'étude menée, notamment pourquoi une théorie du raisonnement devrait s'appuyer sur la distinction raisonnement/argument suggérée, en rappelant les différentes difficultés rencontrées chez Anscombe (1957), Harman (1986) et Broome (2006). J'y rassemble les éléments de réponses avancés (progressivement d'un chapitre à l'autre) qui pourraient être incorporés dans une théorie du raisonnement. Mais comme je l'ai dit, si beaucoup aura été dit, peu aura été résolu vu l'envergure de la question de départ. Avant de terminer, j'aimerais m'excuser auprès du lecteur de certaines répétitions qu'il rencontrera à la lecture des pages qui suivent. Dans la mesure où cette thèse est composée de trois articles

autonomes et indépendants, je n'ai eu d'autre choix, à différents endroits, que de répéter dans ces articles certaines choses qui avaient déjà été énoncées dans d'autres sections de la thèse (ou même dans d'autres articles). Je souhaite que ceci ne rende pas la lecture trop désagréable.

## CHAPITRE 1

### POURQUOI S'INTÉRESSER AU RAISONNEMENT PRATIQUE ?

#### 1.1 Raisonnement, rationalité des attitudes et raisons de croire/d'agir

Les philosophes considèrent les êtres humains comme étant, du moins en partie, des animaux rationnels. Du moment où l'on accepte d'attribuer un tel critère distinctif à un genre d'être, se pose le problème de caractériser la nature du critère introduit, et les termes qui s'y rapportent. Par exemple, on peut dire que l'être humain est un animal rationnel au sens où il possède une faculté de raison, de raisonner, fondatrice de ce caractère distinctif, ou que lorsqu'il raisonne, il a la capacité de produire différents types de raisonnements, traditionnellement distingués en vertu de leurs différentes finalités, la caractéristique du raisonnement théorique étant comprise comme celle de viser la croyance et celle du raisonnement pratique, comme celle de viser l'action. Néanmoins, raisonner n'est pas une condition suffisante pour rendre les croyances/actions des êtres humains rationnelles puisque certains raisonnements peuvent être jugés admissibles<sup>1</sup> et d'autres non, le problème étant alors d'identifier les critères qui les rendent admissibles. Faire des raisonnements *corrects* serait donc (en partie) l'apanage de l'animal rationnel, c'est-à-dire de celui qui possède/accomplit des croyances/actions rationnelles.<sup>2</sup> En ce sens, être un animal rationnel signifierait être un animal potentiellement rationnel, capable de rationalité, capable de raisonnements admissibles, bref capable de raisonner *correctement*. Il y a ainsi au moins deux sens liés à notre usage du terme « raisonner » : un premier selon lequel l'être humain serait un animal rationnel en vertu de sa *capacité* de raisonner (tout court), et un deuxième selon lequel les croyances/actions de l'être humain seraient rationnelles en vertu de sa capacité de raisonner *correctement*.<sup>3</sup>

On dit aussi des êtres humains qu'ils peuvent posséder des raisons de croire/d'agir, et le fait qu'ils puissent posséder de telles raisons ne saurait être conçu de manière indépendante du fait qu'ils possèdent cette *capacité* de raisonner.

Comme Grice (2001, p.5) l'indique:

« No less intuitive than the idea of thinking of reason as the faculty which equips us to recognize and operate with *reasons* is the idea of thinking of it as the faculty which empowers us to engage in *reasoning*. Indeed, if reasoning should be characterizable as the occurrence or production of a chain of inferences, and if such chains consist in (sequentially) arriving at conclusions which are derivable from some initial set of premisses, and for the acceptance of which, therefore, these premisses are, or are thought to be, reasons, the connection between the two ideas is not accidental. »

Ces *raisons* ont été au cœur de la philosophie pratique des dernière décennies. Si, dans le cadre de la philosophie de la normativité, et comme le fait remarquer John Broome (2004, p.28), « les années 1970 furent l'âge de la découverte des raisons », Michael Bratman rappelle à juste titre que « c'est dans le cadre de la philosophie de l'action que ce concept est devenu proéminent, et seulement plus tard dans la philosophie de la normativité. »<sup>4</sup> Depuis, les philosophes ont multiplié les manières d'utiliser ce terme, ceci ayant donné lieu à différentes constructions que l'on retrouve dans la littérature<sup>5</sup>, la multiplication de ces constructions s'expliquant en partie par l'intention de préciser quel rôle réserver aux *raisons* dans le traitement de questions concernant la rationalité, qu'elle soit épistémique ou pratique. Et bien que les questions de rationalité épistémique et de rationalité pratique soient distinctes, elles partagent un problème récurrent et commun: celui de déterminer la relation existant entre les raisons des agents et la rationalité de leurs attitudes/actions.

Il est ainsi courant d'admettre que (i) posséder la capacité de raisonner serait le critère distinctif de l'animal rationnel, (ii) avoir des raisons de croire/d'agir serait le trait distinctif de celui qui a la capacité de raisonner et (iii) avoir/accomplir des croyances/actions rationnelles serait (au moins en partie) lié à la possibilité de raisonner *correctement*. Mais dire cela ne permet pas d'épuiser le problème de savoir ce que fait l'agent qui raisonne, et en quoi (ou comment) cela lui donne des raisons de croire/d'agir ou

rend ses croyances/actions rationnelles ou non. En d'autres termes, dire cela ne permet pas d'épuiser le problème de savoir ce qui lie le raisonnement de l'agent à ses raisons de croire/d'agir, ou à la rationalité de ses attitudes, ni par conséquent celui de savoir comment les raisons de croire/d'agir d'un agent sont reliés à la rationalité de ses croyances/actions. Le fait que le raisonnement soit situé précisément à l'intersection des notions de *raisons de croire/d'agir* et de *croyances/actions rationnelles* permet de saisir la position centrale qu'il occupe, d'où la nécessité de disposer d'une conception adéquate de ce qu'est un raisonnement. S'il est vrai qu'un des traits distinctifs de l'être humain est le fait de posséder la capacité de raisonner, de faire des raisonnements, caractériser correctement ce qu'est un raisonnement devrait nous renseigner sur ce que cela implique pour ceux qui sont dotés de cette capacité, notamment sur le rôle qu'il est permis d'attribuer à cette capacité sur le plan de la rationalité des attitudes/actions des agents.

## 1.2 Raisonnements théorique et pratique<sup>6</sup>

Depuis Aristote, et à la suite de ce dernier, plusieurs philosophes ont avancé l'idée que nos actions (intentionnelles) sont (au moins quelques fois) le résultat d'un type de raisonnement qu'ils ont qualifié de 'pratique', et que celui-ci devait être distingué de ce que nous convenons de nommer 'raisonnement théorique'. Dans l'histoire de la philosophie, l'existence de ces deux formes de raisonnements fut à maintes reprises considérée comme une raison suffisante pour donner naissance en quelque sorte à deux conceptions de la « Raison », l'une théorique et l'autre pratique.<sup>7</sup> Admettre ces deux conceptions a eu pour effet de nous obliger à répondre à différentes questions, notamment celles de définir la relation existant entre les raisonnements théoriques et pratiques et d'expliquer dans quelle mesure il serait possible d'admettre ce que certains ont nommé la 'Raison pratique'. De la controverse portant sur la nature de la 'Raison' (conçue alors comme faculté) ont découlé plusieurs thèses rivales, la majorité d'entre elles pouvant être rattachées à l'une ou l'autre des positions suivantes : (i) les problèmes pratiques ne peuvent jamais être complètement réduits à des problèmes théoriques; (ii) les problèmes pratiques doivent être traités comme des espèces de problèmes théoriques; (iii) les problèmes théoriques sont des espèces de problèmes pratiques.

Cette manière de concevoir la *Raison* a aussi conduit à la nécessité de distinguer ce que fait l'agent qui *raisonne théoriquement* de ce que fait l'agent qui *raisonne pratiquement*, distinction qui a eu pour effet de reléguer au second plan la nécessité de disposer d'une compréhension unifiée du raisonnement. Cette manière de concevoir l'activité de raisonner a ainsi entraîné différentes dichotomies (philosophie théorique/pratique, raison théorique/pratique, rationalités épistémique/pratique, raisons de croire/raisons d'agir) et, sur le plan méthodologique, à faire de l'épistémologie le domaine de la rationalité épistémique, et inversement à faire de la philosophie de l'action (et indirectement de l'éthique) le(s) domaine(s) de la rationalité pratique.<sup>8</sup> Pourtant, force est de constater que cette division des questions a eu comme conséquence insidieuse de rendre secondaire une caractérisation adéquate de la relation existant entre ces deux domaines de la rationalité, entre ces deux types de raisonnement (théorique et pratique), caractérisation pourtant essentielle pour quiconque voudrait proposer une théorie globale de la rationalité, comprendre de manière globale ce qu'est «raisonner», ce qu'est un raisonnement, ce qu'est une croyance/action rationnelle, ou en d'autres termes ce qu'est être un animal rationnel.

Si l'idée de distinguer raisonnement théorique et raisonnement pratique (ou de refuser une telle distinction) est très ancienne, il semble qu'au cours des dernières décennies deux types de questions relativement distinctes ont intéressé les philosophes qui ont tenté de tracer cette distinction. Une compréhension adéquate de la notion de raisonnement pratique exige de saisir ce qui distingue ces deux types de questions.

Dans la littérature sur le raisonnement pratique, une première manière de tracer la distinction entre raisonnements pratique et théorique a consisté à insister sur la nature de la 'conclusion' du raisonnement pratique et sur le problème d'expliquer comment la conclusion d'un tel raisonnement peut 'découler' de ses 'prémises'. Cette approche conduisit à concevoir le raisonnement pratique en termes d'*argument pratique* et à poser le problème de la *validité* de ce type de raisonnement (argument), la question étant de savoir comment un tel raisonnement peut être *logiquement* valide. Cette attention portée à la validité logique du raisonnement pratique (à la nature du lien inférentiel) conduisit au problème de caractériser cette *sorte d'argument* par rapport à ce qu'on a l'habitude de

nommer un « argument théorique ». Et il est clair que beaucoup d'encre a coulé sous ce chapitre de la philosophie.

Une deuxième manière de tracer la distinction entre raisonnements pratique et théorique a consisté à insister plus spécifiquement sur la nature des '*prémises*' du raisonnement pratique et sur la *nature de la conclusion d'un raisonnement qui possède de telles prémisses*. Selon cette approche, ce qui distingue précisément le raisonnement pratique du raisonnement théorique, c'est le fait de contenir dans ses 'prémises' un état mental caractérisant la désirabilité (i.e. ce que depuis Davidson on a l'habitude d'appeler une pro-attitude), alors que selon cette explication, seules des croyances peuvent faire figure de prémisses dans un raisonnement théorique.<sup>9</sup> Cette deuxième approche a conduit à poser la distinction raisonnements pratique/théorique en termes de ce qu'on appelle la « direction d'ajustement ».<sup>10</sup> Rappelons l'exemple désormais rendu célèbre d'Anscombe (1957, p.57): un homme est en train de faire son marché avec une liste d'épicerie; cet homme est poursuivi par un détective qui note sur une liste tous les achats qu'il fait. Elle soulève alors la question « Qu'est-ce qui distingue la liste de celui qui fait ses emplettes de la liste du détective qui le poursuit ? » et répond en disant que si la liste d'épicerie que l'homme tient dans ses mains ne concorde pas avec les choses qu'il achète, et si cela (et cela seul) constitue une erreur, dans un tel cas l'erreur n'est pas dans la liste que l'homme tient dans ses mains mais dans l'action qu'il accomplit. Tandis que si la liste du détective ne concorde pas avec les choses que l'homme achète, alors l'erreur est dans ce que contient la liste.

Bien qu'on fasse généralement remonter à Anscombe (1957) cette idée d'établir une distinction en termes de direction d'ajustement, Humberstone (1992, p.59-81) fait remarquer que c'est d'abord dans un contexte linguistique que le terme de « direction d'ajustement » fut introduit, notamment par Austin (1953)<sup>11</sup>. Il rappelle que chez Searle (1979), la notion de direction d'ajustement prend un sens qui, bien que différent de celui qu'il a chez Austin, demeure toujours linguistique: il distingue deux directions d'ajustement, la direction mots-monde (words-to-world) et la direction monde-mots (world-to-words), distinction qu'il utilise dans sa taxonomie des actes de langage. D'un

point de vue moins spécifiquement linguistique, on a l'habitude, à la suite de Searle (1983), de décrire cette distinction en termes de directions *monde-esprit* et *esprit-monde*. Depuis le célèbre exemple de Anscombe, différentes manières de comprendre cette distinction ont été proposées. Par exemple, Mark Platts (1979, p.257) suggère l'explication suivante:

The distinction is in terms of the *direction of fit* of mental states to the world. Beliefs aim at being true, and their being true is their fitting the world; falsity is a decisive failing in a belief, and false beliefs should be discarded; beliefs should be changed to fit the world, not vice versa. Desires aim at realization, and their realization is the world fitting with them; the fact that the indicative content of a desire is not realised in the world is not yet a failing in the *desire*, and not yet any reason to discard the desire; the world, crudely, should be changed to fit with our desires, not vice versa.

De son côté, Michael Smith (1987, p.54) propose de compléter la suggestion de Platts comme suit:

For the difference between beliefs and desires in terms of direction of fit comes down to a difference between the counterfactual dependence of a belief and a desire that *p*, on a perception that *not-p* : roughly, a belief that *p* is a state that tends to go out of existence in the presence of a perception that *not-p*, whereas a desire that *p* is a state that tends to endure, disposing a subject in that state to bring it about that *p*. Thus, we may say, attributions of beliefs and desires require that different *kinds* of counterfactual are true of the subjects to whom they are attributed. We may say that this is what a difference in their direction of fit is.

D'autres manières ont aussi été proposées pour expliquer ce qui distingue les directions d'ajustement, et bien que cette distinction soit désormais devenue familière, ces manières d'en rendre compte conduisent à certaines difficultés qui semblent indiquer l'absence d'un consensus.<sup>12</sup> Mais force est de constater que ces différentes manières de concevoir les « directions d'ajustement » ont eu des incidences évidentes sur la manière de concevoir ce qu'est un raisonnement pratique.

L'idée principale à retenir dans le cadre du problème qui nous intéresse ici est que l'introduction de cette notion a permis de poser la distinction raisonnement pratique/théorique dans de nouveaux termes. Une des conséquences importantes de cette nouvelle approche a été de conduire à concevoir différemment le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement pratique, voire à le limiter considérablement, et à renouveler les

questions entourant les notions de *rationalité pratique* et de *raisons d'agir*. Ceci a ouvert la voie à une compréhension plus unifiée de ce que sont nos raisonnements, de la manière dont ils contribuent à déterminer la rationalité de nos attitudes/actions, et de la relation que nos raisons de croire/d'agir entretiennent avec eux. Ceci s'explique en partie par le fait que les *raisonnements*, qu'ils soient théoriques ou pratiques, partagent au moins une caractéristique commune importante : ils mettent en relation des états mentaux. Du point de vue des prémisses, ce qui les distingue repose sur le fait qu'ils ne mettent pas en relation le même type d'états mentaux. L'intérêt porté aux prémisses du raisonnement pratique nous a ainsi conduit à concevoir les raisonnements non plus essentiellement en termes de relations logiques (déductives) mais bien aussi en termes de processus mentaux. Cela aura permis d'entrevoir que les rôles respectifs qu'ils jouent sur les plans épistémique et pratique ne peuvent être conçus de manière indépendante, d'où la pertinence d'effectuer une sorte de décloisonnement de notre manière de concevoir le raisonnement. En d'autres termes, l'étude du raisonnement pratique pourrait nous conduire à reconsidérer notre compréhension même du raisonnement théorique, et éventuellement à la modifier substantiellement, ceci valant aussi inversement. Cette perspective laisse entrevoir qu'une caractérisation comparative des raisonnements théorique et pratique devrait constituer un élément important d'une théorie globale de la rationalité dans la mesure où l'on conçoit qu'être rationnel est lié à la capacité de raisonner et que *raisonner théoriquement/pratiquement, avoir des raisons de croire/d'agir, avoir des croyances/actions rationnelles* (et ainsi de suite) ne peuvent être complètement dissociés pour quiconque voudrait rendre compte de ce qu'est *être rationnel*.

Ainsi, si au cours des dernières décennies, deux types de questions relativement distinctes ont intéressé les philosophes qui tentèrent de tracer une distinction entre les raisonnements pratique et théorique (validité de l'argument pratique et direction d'ajustement), il est important d'insister ici sur le fait que ces deux types de questions ne peuvent être considérées de manière indépendante. D'une part, il est vrai qu'un raisonnement met en relation des états mentaux (qu'ils sont des processus mentaux), et conséquemment qu'on ne peut éviter de le concevoir en termes psychologiques. Mais il est tout aussi vrai, d'autre part, que les états qui prennent part à un raisonnement possèdent des

contenus *propositionnels*, ce qui met en lumière son aspect « inférentiel », qu'on peut alors *représenter* par un *argument*. Caractériser ce qu'est un raisonnement (pratique ou théorique) semble ainsi exiger une explication du lien qui existe entre ces deux aspects: (i) le fait qu'un raisonnement met en relation des états mentaux, et (ii) le fait que, puisque les contenus de ces états sont propositionnels, il met en relation des propositions. Tel qu'annoncé en introduction, nous verrons, dans les deuxième et troisième chapitres, comment Elizabeth Anscombe et Gilbert Harman ont été confrontés, chacun à leur manière, au problème de rendre compte de ce double aspect.

J'ai dit plus haut que comprendre ce qu'est un raisonnement devrait pouvoir nous renseigner sur les notions de « croyances/actions rationnelles » et de « raisons de croire/d'agir » parce qu'il se situe précisément à l'intersection de ces notions. Ce double aspect du raisonnement semble mettre ici quelque chose en lumière. La rationalité est quelque chose que l'on prête à des agents, à leurs attitudes et/ou à leurs actions. Parallèlement, on pourrait supposer que les raisons des agents ne correspondent pas à leurs états proprement dits, mais plutôt aux contenus (propositionnels) de ceux-ci. Si cela est juste, le double aspect du raisonnement ferait en quelque sorte écho à la relation existant entre le fait qu'un agent peut avoir des raisons de croire/d'agir et que ces croyances/actions soient rationnelles. On peut ainsi faire la conjecture qu'élucider la relation qui existe entre ces deux aspects du raisonnement devrait pouvoir nous renseigner sur cette autre relation.

### 1.3 Raisonnement pratique, explication de l'action et justification de l'action

Les remarques de la section précédente laissent entrevoir pourquoi la réflexion sur le raisonnement pratique s'est progressivement située précisément à l'intersection de questions concernant d'une part l'explication de l'action, et d'autre part sa justification. Si depuis Kant, on s'était intéressé au raisonnement pratique dans la perspective de trouver un fondement à l'action morale, l'intérêt porté à ce dernier fut complètement renouvelé dans les années 50 suite à la publication de *Intention* en 1957. Elizabeth Anscombe opère alors un virage important : elle pose l'étude du raisonnement pratique dans de nouveaux termes, ceux du contexte entourant l'explication de l'action, dans le but d'expliquer ce qu'est une action intentionnelle et non plus une action morale. D'emblée, elle précise que le

raisonnement pratique n'a rien de spécifiquement éthique (*Intention*, section 35) et l'analyse qu'elle suggère de la « chaîne des pourquoi » constitue un prolongement évident de certaines idées que Wittgenstein avait défendues dans les années 30 dans les *Blue and Brown Books*, ouvrage qui fut publié en 1958. Wittgenstein y affirme que ce qu'il appelle le double usage que nous faisons du mot 'pourquoi' ne devrait en aucun façon nous conduire à confondre les grammaires des termes 'raison' et 'cause' :

The difference between the grammars of 'reason' and 'cause' is quite similar to that between the grammars of 'motive' and 'cause'. Of the cause one can say that one can't *know* it but can only conjecture it. On the other hand, one often says : Surely *I* must know why I did it' talking of the motive. When I say : 'we can only conjecture the cause but we know the motive' this statement will be seen later on to be a grammatical one. The 'can' refers to a *logical* possibility. The double use of the word 'why', asking for the cause and asking for the motive, together with the idea that we can know, and not only conjecture, our motives, gives rise to the confusion that a motive is a cause of which we are immediately aware, a cause 'seen from the inside', or a cause experienced. –Giving a reason is like giving a calculation by which you have arrived at a certain result. (p.15)

Apparemment inspirée par cette idée, Anscombe choisit de caractériser le raisonnement pratique en établissant un lien étroit entre la « chaîne des pourquoi » et ce dernier, ce qui la conduit à soutenir que la « validité de la structure logique du raisonnement pratique repose sur le fait que la caractérisation de la désirabilité puisse mettre fin à la série des pourquoi. » (*Intention*, section 38). En affirmant que « la caractérisation de la désirabilité correspond à la fin visée et que le raisonnement constitue un calcul des moyens permettant d'accéder à la fin visée » (*Intention*, section 38), elle indique jusqu'à quel point sa conception du raisonnement pratique est en dialogue avec les idées que Wittgenstein avait défendues antérieurement. Ces remarques historiques n'ont d'autre objectif que d'illustrer la nature du contexte à l'intérieur duquel doit être comprise la contribution d'Anscombe : le raisonnement pratique n'est plus posé dans les mêmes termes, c'est-à-dire comme devant contribuer à nous permettre d'identifier ce que nous *devons* faire, ou dit autrement ce que nous sommes (moralelement) *justifiés* de faire. Il est là pour contribuer à clarifier à quel genre d'explication nous avons affaire lorsque nous « expliquons par les raisons », et de cette manière à montrer qu'une telle explication ne peut être réduite à une explication causale. Expliquer l'action consiste à donner les raisons pour lesquelles l'action a été faite. Le rôle accordé au raisonnement pratique dans ce

nouveau contexte d' « explication par les raisons » ouvre alors la voie à une nouvelle série de questions, cette fois centrées sur le concept de 'raison'.

Lorsque (quelques années plus tard) Donald Davidson publia en 1963 « Actions, Reasons and Causes », il précisa de façon décisive ce tournant amorcé par Anscombe, bien qu'il s'inscrivit en réaction à la doctrine largement acceptée (du moins chez les wittgensteiniens) selon laquelle l'explication par les raisons est incompatible avec une explication causale. L'argument sur lequel était fondée la position wittgensteinienne était que les relations causales sont essentiellement nomologiques et basées sur l'induction tandis que le fait que l'on puisse savoir qu'un agent a agi pour certaines raisons ne dépend généralement pas d'une induction ou de la connaissance de lois. Mais selon Davidson, même si les wittgensteiniens ont raison d'expliquer l'action en termes téléologiques et qu'il est vrai que ce type d'explication diffère de celui que l'on retrouve dans les sciences naturelles, ceci n'est pas suffisant pour montrer que l'explication téléologique ne peut pas impliquer de connexions causales. Davidson propose alors un argument qui, selon lui, est suffisant pour montrer que l'explication par les raisons (ce qu'il nomme une *rationalisation*) n'est pas incompatible avec l'explication causale, et que la raison primaire pour laquelle une action est accomplie peut en être la cause. Engel (1993) résume l'argument comme suit :

la manière dont on décrit un événement singulier qui est la cause est pertinente pour expliquer causalement l'occurrence de l'événement qui est l'effet, mais l'existence d'une relation causale entre les deux événements est indépendante de la manière dont ils sont décrits, et peut être énoncée même si on ne connaît pas la loi empirique sous laquelle ils sont subsumés. Autrement dit, la relation est extensionnelle (elle reste une relation causale quelle que soit la description sous laquelle elle est décrite) alors que la relation d'explication est intensionnelle (elle dépend de la nature des descriptions). Le même raisonnement s'applique quand les événements à expliquer sont des actions. Quand nous disons qu'une certaine raison est la cause d'une action, nous énonçons une relation causale singulière, et nous présupposons bien qu'il existe des lois reliant les événements décrits comme constituant la raison –c'est-à-dire les événements mentaux ou psychologiques comme des désirs ou des croyances- mais les lois dont l'existence est requise si les raisons sont les causes ne reposent sûrement pas sur les concepts sur lesquels reposent les rationalisations. (p.XIV)

On sait jusqu'à quel point cet article de Davidson fut influent par la suite: il contribua à redécouper complètement le domaine de la philosophie de l'action et à l'inscrire (au

moins en partie) dans le champ même de la philosophie de l'esprit puisque du moment où on admet que la raison primaire d'une action est ce qui la cause, et qu'une raison primaire est une paire d'états psychologiques (pro-attitude et croyance), ceci revient à admettre que les états psychologiques qui composent la raison primaire ont des pouvoirs causaux, et donc à reconnaître la causalité mentale.<sup>13</sup> Parallèlement, si on admet qu'un raisonnement pratique est une sorte de processus mental qui met en relation des attitudes propositionnelles qui ont des pouvoirs causaux, on est alors enclin à lui reconnaître aussi un pouvoir causal. Ce tournant détermina ainsi les nouveaux jalons du cadre de réflexion à l'intérieur duquel l'étude du raisonnement pratique devrait être posée : expliquer en quoi consiste un raisonnement pratique devenait en partie lié aux questions entourant le problème d'expliquer ce en quoi consiste la causalité mentale.

Rappelons qu'au moment où Wittgenstein s'opposa, dans les années 30, à la thèse positiviste par son refus d'assimiler une explication par les raisons à une explication causale, la polémique entourant l'explication de l'action s'inscrivait alors dans le cadre du questionnement concernant le statut de l'explication dans les sciences humaines.<sup>14</sup> Pourtant, jusque là, les discussions traditionnelles portant sur la question de savoir à quelles conditions une action est justifiée avaient été principalement circonscrites à la classe des actions morales et le raisonnement pratique à un rôle essentiellement normatif par rapport à ce type d'actions. Ce tournant, opéré d'abord par Anscombe et ensuite par Davidson, décloisonna en quelque sorte la manière d'aborder le raisonnement pratique, en montrant comment les questions traditionnelles de la philosophie morale ne pouvaient être séparées de celles de la philosophie de l'action et de la philosophie de l'esprit. Notamment, la question de savoir si les raisons qui permettent d'expliquer l'action peuvent aussi la justifier (le problème de la nature justificative de la « relation de raison ») conduisit à lier les questions entourant la causalité mentale à celles entourant la question de la normativité, la particularité du raisonnement pratique étant de se situer précisément à l'intersection de ces deux types de questions.

Il est intéressant d'observer que ce décloisonnement conduisit à générer deux usages (voire deux sens) du terme 'justification'. Voyons sommairement quel usage en fait Davidson. Dès les premières lignes de « Actions, Reasons, and Causes », il affirme :

What is the relation between a reason and an action when the reason explains the action by giving the agent's reason for doing what he did ? We may call such explanations *rationalizations*, and say that the reason *rationalizes* the action. (p.3)

Plutôt que de parler de 'justification', il utilise le terme 'rationalisation' : une raison peut rationaliser une action lorsqu'elle est décrite d'une certaine manière (sous une certaine description) et ne pas rationaliser cette même action lorsqu'elle est décrite autrement (sous une autre description). Pour qu'une raison puisse 'rationaliser' l'action, c'est-à-dire être candidate au statut de raison primaire, elle doit nécessairement respecter une première condition (C1) :

R is a primary reason why an agent performed the action A under the description d only if R consists of a pro-attitude of the agent towards actions with a certain property, and a belief of the agent that A, under the description d, has that property. (p.5)

Comme on l'a vu, une *rationalisation* est une espèce d'explication causale qui a la particularité d'être une « explication par les raisons ». Mais comme le fait remarquer Davidson lui-même, « justifier et expliquer une action vont souvent de pair » (p.8) et « dans un certain sens (irréductible bien qu'anémique) chaque rationalisation justifie » (p.9), mais les explications causales non-téléologiques ne possèdent pas cette caractéristique. Il met alors de l'avant l'idée que si une rationalisation est une espèce d'explication causale, alors la justification est au moins une propriété qui permet de la différencier des autres explications causales. Conscient du rôle 'justificatif' intrinsèque aux rationalisations, il pose alors la question de savoir comment doit être compris ce sens 'justificatif'. Il indique :

Here it is necessary to decide what is being included under justification. It could be (...) that the agent have certain beliefs and attitudes in the light of which the action is reasonable. But then something essential has certainly been left out, for a person can have a reason for action, and perform the action, and yet this reason not be the reason why he did it. Central to the relation between a reason and an action it explains is the idea that the agent performed the action *because* he had the reason. Of course, we can include this idea too in justification; but then, the notion of justification becomes as dark as the notion of reason until we can account for the force of that 'because'. (p.9)

Il est clair que, pour Davidson, expliquer une action ne peut être réduit à la justifier par des raisons puisque dans un tel cas on ne saurait rendre compte du caractère causal que certaines raisons ont par rapport à certaines actions, propriété que toutes nos raisons d'agir n'ont pas par rapport à ces mêmes actions. Expliquer une action en donnant les raisons consiste précisément à dire ce qui a causé notre action. Davidson admet que ces raisons justifient en quelque sorte notre action. Mais puisque d'autres raisons peuvent justifier notre action sans l'avoir causée, il serait problématique de réduire l'explication de l'action à ce qui la justifie. C'est donc précisément dans le contexte *de l'explication causale* de l'action que Davidson s'intéresse à la question de la justification : les raisons qui justifient nos actions ne sauraient être assimilées aux raisons qui causent nos actions. Bref : (i) la raison (primaire) qui cause notre action la justifie dans un certain sens; (ii) mais une raison, même primaire, peut aussi justifier que nous ayons agi d'une manière quelconque sans avoir causé l'action.

Parallèlement, du point de vue de la philosophie morale, dire que certaines actions sont (moralement) justifiées consiste en fait à les considérer 'justifiées' dans un autre sens : elles sont justifiées parce qu'elles correspondent à ce que nous *devons* faire, ce deuxième sens illustrant plus clairement le caractère normatif que l'on assigne habituellement à la notion de justification. Il semble ainsi évident que, pour Davidson, dire que la raison (primaire) qui a causé notre action la justifie (sens 1) ne revient pas à dire que nous étions justifié (sens 2) d'accomplir cette action. C'est donc le sens 1 du terme 'justification' qui intéresse Davidson. Dire que la rationalisation justifie l'action est ainsi équivalent à dire qu'elle la justifie au sens 1. On peut toutefois se demander quelle est la nature de la relation qui lie ces deux usages du terme. Examinons sommairement comment se pose cette relation à travers quelques exemples.

Supposons que je tue mon chat qui est souffrant. Dans un premier temps, on peut supposer que la raison primaire qui justifie mon action au sens 1 (la raison qui a causé mon action) coïncide avec le fait que mon action est justifiée au sens 2. J'ai tué mon chat *parce que* je désirais abréger sa souffrance : ma raison justifie mon action au sens 1 et mon action

est justifiée au sens 2 (à supposer que l'on admette l'idée que l'on *ne doit pas* laisser souffrir inutilement un animal). Mais on pourrait tout aussi bien supposer que la raison primaire qui justifie mon action au sens 1 (la raison qui a causé mon action) ne soit pas celle qui rende mon action justifiée au sens 2. J'ai décidé de noyer mon chat dans la baignoire *parce que* je dois déménager dans un endroit où les chats sont interdits. Dans ce cas-ci, ma raison primaire justifie mon action au sens 1, mon action peut être considérée justifiée au sens 2 (tuer mon chat a permis d'abrégé sa souffrance), *mais la raison primaire qui justifie mon action au sens 1 n'est pas celle qui permet de rendre mon action justifiée au sens 2.*

Supposons maintenant que je tue mon chat qui est en parfaite forme. On peut admettre qu'il y a une raison primaire qui justifie mon action au sens 1 (celle qui a causé mon action) mais que mon action n'est pas justifiée au sens 2. J'ai tué mon chat en noyant dans la baignoire *parce que* je dois déménager dans un endroit où les chats sont interdits. Dans ce cas-ci, ma raison primaire justifie mon action au sens 1, mais mon action (du moins aux yeux de plusieurs) n'est pas justifiée au sens 2 : ce n'est pas ce que *j'aurais dû faire* dans la mesure où l'on accepte que devoir déménager n'est pas une raison suffisante pour noyer son chat. Ainsi, selon ces deux sens du terme 'justifié', il est tout à fait plausible que notre raison justifie notre action (sens 1) sans que notre action soit justifiée (sens 2). Il est tout aussi plausible de dire que dans tous les cas, j'ai raisonné 'correctement' si on s'en tient à l'analyse anscombienne et davidsonienne du raisonnement (pratique).

Néanmoins, on peut supposer que, du point de vue de la philosophie morale, il pourrait être problématique de dire que mon raisonnement (pratique) *aurait dû* me conduire à noyer mon chat dans la baignoire. Dans un tel cas, devons-nous dire que le raisonnement (pratique) suivi n'était pas correct parce qu'il a conduit à une action que je n'aurais pas *dû faire* ? Ou formulé en termes plus kantien, le rôle du raisonnement pratique est-il de nous permettre d'identifier ce que nous sommes *moralement justifiés* de faire ? Si tel est le cas, est-ce que ces deux sens donnés au terme 'justification' indiquent qu'un raisonnement moral correct a une forme particulière ? Ces questions ne sont pas sans en rappeler

certaines qui ont traversé l'histoire de la philosophie morale. Je suggère de laisser ces questions en suspens, notamment parce que l'enquête qui nous intéresse ici se veut générale. Elle ne concerne pas, à proprement parler, le raisonnement moral, même si l'exemple considéré implique des croyances morales.<sup>15</sup>

Disons plutôt, pour l'instant, que ces deux sens du terme « justification » exhibent *deux aspects de la normativité*. La particularité que pose l'étude du raisonnement pratique est de mettre en relation ces deux aspects: le fait que des normes règlent les relations entre les états mentaux, et les relations entre les états mentaux et l'action (premier aspect); le fait que des normes règlent les relations entre nos actions et le monde extérieur (deuxième aspect). Cette particularité n'est pas spécifique au raisonnement pratique et concerne aussi le raisonnement théorique, qui met en relation ces deux aspects de la normativité : le fait que des normes règlent les relations entre les croyances initiales de l'agent et celle qui termine son raisonnement (premier aspect), et le fait que des normes règlent les relations entre nos croyances et le monde extérieur (deuxième aspect).

Ceci permet de saisir (du moins grossièrement) pourquoi le tournant opéré par Anscombe et Davidson eut des répercussions importantes dans le domaine de la philosophie morale (notamment en méta-éthique). Le problème de définir la relation existant entre ces deux sens du terme 'justifié' (entre ces deux aspects de la normativité) contribua à renouveler la réflexion. C'est dans ce contexte que la discussion autour du concept de raison y devint prééminente.

#### 1.4 Justification, normativité et raisonnement pratique

J'ai dit que l'importance de bien distinguer ces deux sens du terme 'justification' est cruciale pour une compréhension adéquate du raisonnement pratique puisqu'ils réfèrent à deux aspects de la normativité. Nous avons vu que la discussion menée par Davidson (à la suite de Anscombe) porte sur le sens 1, et que la raison qui cause notre action la justifie au sens 1. Mais on peut aussi dire d'une action qu'elle est justifiée au sens 2, et ce sens est précisément celui auquel s'intéresse la philosophie morale. Par conséquent, un détour dans le domaine de la philosophie morale (plus spécifiquement de la méta-éthique) semble ici

s'imposer. L'étude du raisonnement pratique nous indique qu'une première erreur que toute doctrine morale doit éviter est de confondre ces deux sens du terme 'justification' (et donc de confondre ces deux aspects de la normativité). J'aimerais montrer comment ces deux sens peuvent être facilement confondus et que c'est en quelque sorte une erreur de ce type que commet Michael Smith (1994) lorsqu'il affirme :

Thus, according to Davidson, when we rationalize an action we give the reason why it was done and thereby come to see the agent in her role as 'Rational Animal'. And what he in effect argues is that this is possible when we cite the desire/belief pair that cause an action only because the desire that causes an action is appropriately expressed in a *corresponding normative reason* [mes italiques]. If it were not so expressed then –Davidson seems to be saying– we would not be able to see the agent in her role as Rational Animal. (p.139).

Évaluons cette affirmation à la lumière de ce qui a été vu jusqu'ici. Si Smith avait raison de dire que, pour Davidson, la raison qui cause l'action est une *raison normative*, ceci impliquerait alors que, selon Davidson, lorsqu'une raison primaire justifie une action, elle le fait au sens 2. Ce qui, je crois, est erroné. Dans le contexte qui intéresse Davidson, soit l'explication de l'action, il est suffisant qu'une raison primaire qui justifie une action le fasse au sens 1 : elle nous permet de comprendre pourquoi l'agent a fait ce qu'il a fait, et donc de le voir comme un 'animal rationnel'. L'analyse que j'ai suggérée du double usage du terme 'justification' vise précisément à éclaircir ce genre de confusion. L'opposition de Smith à Davidson est, à mon avis, fondée sur cette confusion. Il ajoute un peu plus loin :

Desires, the psychological states that causally explain our actions, are appropriately expressed in evaluations, claims that permit us to justify our actions. However, despite the ingenuity of this suggestion, it seems to me once again quite easy to see where it goes wrong. There is an ambiguity in talk of an agent's reasons for action. And, given this ambiguity, there are therefore two ways in which we might see an agent in her role as Rational Animal. If the woman described by Gary Watson drowns her bawling baby in the bathwater, for example, then in one sense, we can say that she both has a reason for acting and acts for that reason. For she has a motivating reason, and that reason figures in a teleological explanation of what she does. In so far her motivating reason figures in such an explanation we therefore see the woman in her role as Rational Animal; for what we have here is no mere causal explanation of her behaviour, but rather an explanation that allows us to see the woman as in pursuit of a goal that she has; an explanation that suffices to see her as acting intentionally (Wilson, 1985). But in another sense, of course, the woman *has no reason* for acting and what she does is therefore *not explicable*, even by her own lights, *as having been done for a reason*. For she acknowledges that there is no rational justification for what she does; acknowledges that the goal she pursues is

itself unjustified and unreasonable. What she does is in no way responsive to her thoughts about what it is rational for her to do; in no way responsive to her thoughts about her normative reasons. To this extent we cannot think of her as acting for a reason at all. We cannot see her in her role as Rational Animal. (p.141) [mes italiques]

Celui-ci rappelle que, pour Davidson, les états psychologiques qui causent nos actions permettent de les justifier (j'ai fait remarquer qu'ils le font au sens 1). Et, selon lui, Davidson a tort de soutenir une telle idée puisque ceci nous obligerait à conclure qu'il y a deux manières de concevoir ce qu'est être un 'animal rationnel'. Reprenons l'analyse que Smith fait de l'exemple de Gary Watson :

(a) la dame qui a noyé son bébé possédait une raison motivante; cette raison figure dans l'explication téléologique de son action; donc : nous pouvons voir cette femme dans son rôle d'animal rationnel. Mais, dans un autre sens, Smith fait remarquer que (b) cette femme (selon lui) *n'avait pas de raison d'agir* ainsi et conséquemment ce qu'elle a fait ne peut pas être *expliqué*, même de son propre point de vue, comme ayant été fait pour une *raison*. Elle reconnaît qu'elle ne peut pas justifier rationnellement ce qu'elle a fait. Ce qu'elle a fait ne correspond pas à ce qu'il est *rationnel pour elle* de faire, c'est-à-dire ne correspond pas à ce qu'elle croit qu'elle *aurait dû* faire (ses raisons normatives). Conséquemment, nous ne pouvons pas considérer, selon Smith, qu'elle a agi pour une *raison*. Nous ne pouvons pas la voir dans son rôle d'animal rationnel.

Remplaçons maintenant le terme 'rationnel' par le terme 'moral' dans (b) et voyons ce qu'on obtient : selon Smith, le fait que cette femme n'a pas de *raison normative* d'agir ainsi rend son action *inexplicable*. Est-ce à dire qu'il est *impossible* pour elle d'expliquer son action tout court ? Il serait probablement plus juste de dire qu'elle n'a pas de *raison normative* qui lui permettrait d'expliquer ce qui l'a conduit à agir ainsi. La question ici n'est pas qu'elle ne peut pas *expliquer son action*, mais plutôt qu'elle ne peut pas *justifier moralement* ce qu'elle a fait puisque ce qu'elle a fait ne correspond pas à ce qu'il est *moral* pour elle de faire. Même si on admet que son action n'est pas justifiée au sens 2 (même pour elle), il est plausible que cette femme puisse justifier son action au sens 1 (et donc l'expliquer). Et c'est précisément au sens 1 que s'intéresse Davidson puisque si toutes les actions de ce type ne pouvaient être justifiées au sens 1, on serait alors conduit à admettre

que toutes les actions qui ne sont pas justifiées au sens 2 ne peuvent pas être non plus justifiées au sens 1, c'est-à-dire ne peuvent pas être *expliquées* par des raisons (et conséquemment ne peuvent pas découler de *raisonnements*). Si, pour Davidson (1963), rationaliser une action consiste à donner la raison pour laquelle l'action a été faite, et conséquemment à concevoir l'agent dans son rôle d'animal rationnel, ceci demeure indépendant de la question de savoir si l'agent a agi moralement. Ce que Davidson veut mettre en lumière est qu'il est possible de concevoir cette femme dans son rôle d'animal rationnel puisque lorsqu'elle rationalise son action en donnant la raison pour laquelle elle a agi (la raison qui a causé son action), elle illustre le fait que les états mentaux qui l'ont conduit à agir étaient gouvernés par certaines *normes*. Sinon, *elle ne pourrait pas expliquer son action (tout court)*. La raison qui rationalise son action ne correspond donc pas à une raison *normative* au sens où l'entend Smith : elle lui permet seulement de justifier qu'elle a agi ainsi (sens 1), même si cette raison ne lui permet pas de conclure qu'elle *aurait dû* agir ainsi (sens 2). Il y a bien un aspect normatif lié au sens 1 du terme 'justifie', mais, comme on l'a vu, *cet aspect n'est pas celui lié au sens 2*.

Le problème pointé par Michael Smith est néanmoins crucial pour la philosophie morale et renvoie (en partie) à la question de savoir si les exigences morales sont des exigences de la raison (Kant, 1786; Nagel, 1970; Darwall, 1983; Korsgaard, 1986) ou si, à l'inverse, il n'est pas nécessairement irrationnel d'agir immoralement. En d'autres termes, le problème soulevé concerne (en partie) la question de savoir si l'évaluation morale est différente de celle dont nous nous servons pour évaluer si les gens sont rationnels ou irrationnels comme plusieurs l'ont soutenu (Hume, 1740; Foot, 1972; Scanlon, 1982; Blackburn, 1984; Williams, 1985; Railton, 1986; Harman, 1985; Lewis, 1989) (Smith, 1994, p.4). Il concerne la question de savoir s'il est possible de faire coïncider ces deux aspects de la normativité. Je dis 'en partie' parce que ce problème est complexe et a des conséquences sur la manière de comprendre la notion 'd'action rationnelle' : dans la mesure où la croyance qu' 'il est mal de noyer son bébé' fait partie de *l'ensemble des états mentaux* de cette femme au moment où elle accomplit son action, on peut être tenté de dire que son action n'est pas rationnelle à la lumière de l'ensemble de ses *propres* états mentaux. Ce que Smith semble vouloir indiquer est que cette croyance *aurait dû être prise*

*en compte* dans son raisonnement puisqu'il s'agissait *d'un de ses propres états mentaux* : il en conclut que ceci sème une certaine confusion quant à ce qui doit être compris sous la bannière 'animal rationnel'.

Reconsidérons cet exemple sous ce nouvel angle. D'abord, il est essentiel de préciser que rien ne nous oblige à conclure que cette femme n'a pas pris en considération sa croyance que 'il est mal de noyer mon bébé' lorsqu'elle a raisonné: *son jugement tout bien considéré* peut très bien l'avoir amenée à conclure que la meilleure action à entreprendre était de noyer son bébé dans la baignoire. Dans un tel cas, il n'y aurait aucune difficulté à la voir dans son rôle d'*animal rationnel*. Toutefois, il est aussi possible que son jugement *tout bien considéré* l'ait amenée à conclure *de ne pas noyer son bébé mais qu'elle ait choisi de le noyer quand même*. Elle a été incontinent : elle a agi intentionnellement à l'encontre de son meilleur jugement.<sup>16</sup> Disons-nous alors que la raison qui rationalise son action la justifie au sens 1? Donald Davidson fournit en quelque sorte une réponse à cette question dans « How is Weakness of the Will Possible ? » (1970). Il indique :

Why would anyone ever perform an action when he thought that, everything considered, another action would be better ? (...) But if the question is read, what is the agent's reason for doing *a* when he believes it would be better, all things considered, to do another thing, then the answer must be : for this the agent has no reason. [note 25: *Of course he has a reason for doing a; what he lacks is a reason for not letting his better reason for not doing a prevail.*] (...) What is special in incontinence is that the actor cannot understand himself : he recognizes, in his own intentional behaviour, something essentially surd. (p.42) [mes italiques]

L'analyse que Davidson (1970) fait de l'incontinence met en lumière quelque chose de nouveau par rapport à son article de 1963: la raison primaire qui rationalise l'action de l'agent incontinent explique son action (ce qui a causé son action) mais ne permet pas de rendre cet agent *complètement* rationnel à nos yeux, ni à ses propres yeux. Il n'est pas rationnel à la lumière de *la totalité de ses états mentaux* : son action ne s'accorde pas avec le *jugement tout bien considéré* qui devrait découler de la totalité de ses états mentaux et lui indiquer ce qu'il devrait faire. Il agit donc à l'encontre des *normes* qui gouvernent la *totalité de ses propres états mentaux*. Ceci nous oblige donc à limiter le sens 1 alloué jusqu'ici au terme justification : la raison primaire pour laquelle l'agent a agi justifie son action *prima facie*. Il est justifié *ceteris paribus*, c'est-à-dire que s'il n'avait aucune autre

raison, il serait rationnel (tout bien considéré). Il s'agit du sens le plus minimal, le sens 'anéémique' que Davidson a en tête. Il permet précisément d'autoriser que des actions puissent être intentionnelles et irrationnelles. Renommons ce sens 1a.

Dans le cas où l'agent agit *conformément à son jugement tout bien considéré*, la raison primaire pour laquelle il a agi justifie aussi son action *prima facie* (sens 1a). Mais à l'inverse de l'agent incontinent, il est justifié tout bien considéré (*ultima facie*). Cet agent est rationnel tout bien considéré parce que la raison primaire qui justifie son action *prima facie* fait partie des raisons qui, au moment de sa délibération, l'ont emporté sur les raisons contraires. Son action est alors justifiée dans un sens que nous nommerons 1b : les états mentaux qui ont conduit cet agent à agir étaient gouvernés par certaines *normes* et il a agi conformément à ces *normes*. Et, même dans ce cas, ceci n'implique pas que son action soit nécessairement justifiée au sens 2.

Reprenons maintenant l'exemple de Gary Watson auquel s'intéresse Smith (1994) : cette femme a noyé son bébé dans la baignoire. Avant d'agir, il est possible que le jugement tout bien considéré de cette femme ait été soit (a) que 'la meilleure chose à faire est de noyer mon bébé' soit (b) que 'la meilleure chose à faire est de ne pas noyer mon bébé'. Dans les deux cas, elle a pris en considération sa propre croyance 'il est mal de noyer mon bébé'. Voyons maintenant comment les différents sens donnés au terme 'justification' (sens 1a, 1b et 2) s'appliquent respectivement dans (a) et (b).

Dans (a), nous dirons que la raison primaire pour laquelle elle a agi justifie son action au sens 1a, que son action est justifiée au sens 1b, mais que cette action n'est pas justifiée au sens 2. (b) illustre qu'elle a agi à l'encontre de son meilleur jugement. Nous dirons alors que la raison qui explique pourquoi elle a agi ainsi justifie son action au sens 1a, que son action n'est pas justifiée au sens 1b (aucune raison ne justifie son action au sens 1b) et que son action n'est pas justifiée au sens 2. En ce sens, la difficulté pointée par Smith est pertinente si l'exemple est compris selon l'interprétation (b), c'est-à-dire si son jugement tout bien considéré était que 'la meilleure chose à faire est de ne pas noyer mon bébé'. Le point sur lequel celui-ci veut insister est que si le raisonnement qu'a fait la

personne avant de noyer son bébé dans la baignoire s'accorde avec l'interprétation (b), il est impossible de la voir dans son rôle d'animal rationnel. Ce qui est tout à fait juste. En d'autres termes, pour la voir dans son rôle d'animal rationnel, elle doit être justifiée aux sens 1a et 1b selon les sens du terme 'justification' que j'ai introduits. En ce qui a trait à la question de savoir si Michael Smith admettrait la même conclusion si le raisonnement de cette personne était (a), on peut supposer (à première vue) que oui, dans la mesure où il défend une forme d'internalisme faible, ce qu'il appelle l'exigence pratique ('practicality requirement'), selon laquelle il existe une connexion *nécessaire* entre le jugement moral et la motivation, au moins chez la personne qui est 'bonne et possède une volonté forte' ('good and strong-willed person'). Par conséquent, si le raisonnement que cette personne a fait est (a), l'interprétation de Smith serait probablement la suivante : l'action qu'elle a accomplie n'est pas morale (à ses propres yeux), mais elle a été rationnelle dans la mesure où elle a agi conformément à son meilleur jugement. Toutefois, si elle avait été bonne et dotée d'une volonté forte, sa croyance morale que 'il est mal de noyer son bébé dans la baignoire' l'aurait sûrement motivée à ne pas le noyer.

Modifions maintenant l'exemple de Gary Watson. Supposons que cette femme n'a pas noyé son bébé dans la baignoire mais que son jugement tout bien considéré était que 'la meilleure chose à faire est de noyer mon bébé'; elle a été incontinent. Ce nouveau cas permet d'illustrer que la raison primaire pour laquelle elle a agi justifie son action au sens 1a, que son action n'est pas justifiée au sens 1b (aucune raison ne justifie son action au sens 1b), bien qu'elle le soit au sens 2. Ainsi, si elle avait été rationnelle tout bien considéré, elle aurait noyé son bébé dans la baignoire, même si, au moment où elle a formé son jugement tout bien considéré, sa croyance que 'il est mal de noyer mon bébé' faisait partie de l'ensemble de ses états mentaux. Mais, pour reprendre l'idée de Smith, le fait qu'elle n'a pas noyé son bébé nous permet-elle de la voir *complètement* dans son rôle d' 'animal rationnel' ? Ce cas a cette fois quelque chose de particulier : en agissant à l'encontre de son meilleur jugement, elle a fait preuve d'irrationalité mais a agi conformément à sa croyance morale. Si l'on suit l'idée de Smith (l'internalisme faible qu'il défend), ce cas pourrait suggérer que cette croyance morale a généré en elle une motivation morale assez forte pour la faire agir à l'encontre de son meilleur jugement. Bien qu'incontinente, elle a été 'bonne'.

Dirions-nous alors qu'elle a été incontinent *parce qu'elle* est une bonne personne qui possède une volonté forte? Je laisse à la philosophie morale le soin de débattre de cette question.

J'ai dit plus haut que les différents sens qu'on peut attribuer au terme 'justification' pouvaient être facilement confondus, et c'est en quelque sorte cette difficulté à laquelle est confronté Michael Smith dans sa discussion de Davidson. Comme on l'a vu, ce n'est ni au sens 1b, ni au sens 2 que réfère Davidson, mais bien au sens 1a, ce qu'il reconnaît lui-même être un sens 'anémique', dont la seule fonction est d'expliquer l'action (de montrer qu'une raison primaire a causé l'action), mais qui ne permet pas ni (a) de montrer que l'agent est rationnel, ni (b) qu'il possède une raison normative.

Résumons. Dire qu'une raison justifie une action et dire qu'une action est justifiée nous oblige à reconnaître (au moins) trois sens au terme 'justification'. Les sens 1a et 1b réfèrent au point de vue de l'agent (justification subjective) et à un premier aspect de la normativité; à l'inverse, le sens 2 pose la question de la justification 'objective' et réfère à un deuxième aspect de la normativité. La conclusion la plus évidente à tirer des exemples considérés est que ces deux aspects de la normativité ne coïncident pas nécessairement, et ne sont donc pas équivalents. Ce qui est en quelque sorte paradoxal pour quiconque désirerait conférer au raisonnement pratique, du point de vue moral, le rôle de nous indiquer ce que nous *devons* faire (ce problème trouve d'ailleurs écho sur le plan épistémique pour quiconque désirerait conférer au raisonnement théorique le rôle de nous indiquer ce que nous *devons* croire). Du coup (et même si on ne choisit pas d'assigner ce rôle au raisonnement pratique sur le plan moral), le problème dont hérite la philosophie morale (mais aussi, d'une certaine manière, la théorie du raisonnement) est de fournir une explication de ce qui lie ces deux aspects de la normativité (ce qui trouve aussi écho dans le domaine de l'épistémologie où semble être requis le même type d'explication). Mais la possibilité de fournir cette explication est elle-même liée au fait d'être en mesure de préciser ce que nous voulons dire lorsque nous disons *qu'une action est justifiée au sens 2*. Comme on le sait, la philosophie morale des trente dernières années a proposé différentes manières de répondre à cette question, notamment en tentant de définir le concept

‘d’obligation’. Comme la question du statut des obligations (*ultima facie* ou même *prima facie*) dépend elle-même d’autres questions méta-éthiques (notamment la question métaphysique de savoir s’il existe des faits moraux et la question épistémologique de savoir, si de tels faits existent, comment il est possible de les connaître, pour ne nommer que celles-là), ceci a donné naissance à différentes doctrines métaéthiques (pensons à l’expressivisme, l’internalisme et l’externalisme) qui se sont opposées entre elles quant à la manière de définir la nature de cet aspect normatif. Par conséquent, et de surcroît, ces dissidences se sont répercutées sur la manière de traiter la relation entre les deux aspects de la normativité dont il a été question dans cette section. Ceci explique pourquoi différentes doctrines métaéthiques ont donné lieu à différentes manières de concevoir le raisonnement pratique (voire même à ne pas le concevoir tout court, comme c’est le cas pour l’expressivisme).

Toutefois, circonscrire l’étude du raisonnement pratique à l’intérieur de théories éthiques et lier de façon très étroite les théories morales substantielles des grandes traditions éthiques aux différentes théories du raisonnement pratique a finalement conduit à obscurcir substantiellement notre compréhension de ce qui lie les deux aspects de la normativité dont il a été question jusqu’ici. Une théorie morale est une théorie qui porte sur ce que quelqu’un doit faire (justifié au sens 2), une théorie du raisonnement pratique est une théorie qui porte sur comment nous pouvons déterminer rationnellement ce que nous allons faire. Un raisonnement pratique est un *processus* que l’on suit pour déterminer ce que l’on va faire, bien qu’il peut arriver, au terme de ce processus, que ce que l’on a identifié ne corresponde pas (comme on l’a vu dans les différents exemples présentés) à ce qu’une théorie morale pourrait identifier comme ce que *l’on doit faire*, et cela même si le processus en question était parfaitement rationnel. Les théories éthiques et du raisonnement pratique sont bien sûr entremêlées puisque l’éthique s’intéresse à l’action (morale). Néanmoins, une théorie du raisonnement pratique doit elle-même demeurer *indépendante* d’une position morale quelconque (sinon, on serait conduit à soutenir que les normes qui gouvernent notre raisonnement, c’est-à-dire les relations entre nos états mentaux, et les relations entre les états mentaux et nos actions sont elles-mêmes morales). Comme le souligne Millgram (2001), l’étude du raisonnement pratique est un domaine qui se modifie actuellement à un

rythme important. L'intérêt de son étude concerne la philosophie morale elle-même: on peut s'attendre à ce que de nouvelles théories du raisonnement pratique aient des répercussions importantes sur les théories éthiques. D'autre part, puisque les raisonnements pratique et théorique possèdent des caractéristiques communes, une théorie du raisonnement pratique devrait contribuer (du moins en partie) à modifier notre compréhension du raisonnement théorique, et par conséquent du rôle qu'il a sur le plan épistémique.

J'ai suggéré qu'un raisonnement (pratique) possède un double aspect : d'une part, processuel puisqu'il met en relation des états mentaux; d'autre part, inférentiel puisqu'il met en relation les contenus propositionnels de ces états mentaux. C'est-à-dire qu'en tant que processus, les états psychologiques qui font partie du raisonnement proprement dit sont *responsables* du fait que nous ayons acquis (ou abandonné) un état (je laisserai pour l'instant de côté le problème de savoir si le terme d'un raisonnement pratique peut être l'action elle-même; nous y reviendrons dans le deuxième chapitre): dire cela renvoie au premier aspect de la normativité dont il a été question dans cette section, les sens 1a et 1b. Mais un raisonnement met *aussi* en relation des contenus *propositionnels* : mon hypothèse est que lorsque nous donnons la raison pour laquelle nous avons agi (la raison primaire qui justifie notre action au sens 1a), nous *référons* aux états qui ont composé cette raison en *citant le contenu propositionnel de ces états*. Par conséquent (selon cette hypothèse), les raisons d'agir des agents (les raisons pour lesquelles ils agissent) devraient être conçues non pas comme les états proprement dits qui causent leurs actions mais plutôt comme les *contenus propositionnels* des états qui causent leurs actions (ce qui n'est pas équivalent à l'explication de Davidson). Parallèlement, dire qu'une action est justifiée au sens 2 consiste à dire qu'il existe une *raison indépendante* de l'agent qui justifie son action. Cette raison est normative : il peut s'agir d'une *obligation (ultima facie ou prima facie)* qui est tenue pour 'vraie' indépendamment de l'agent (que certains font correspondre à un 'fait'). Cette obligation *peut* (bien sûr) constituer le contenu propositionnel d'une des croyances de l'agent. Si cette croyance fait partie du raisonnement proprement dit de l'agent, il est *possible* que cet état cause (au moins en partie) son action : c'est-à-dire qu'il est *possible* que le contenu propositionnel de cette croyance soit équivalent à l'obligation qui est tenue

pour ‘vraie’ indépendamment de l’agent. Dans un tel cas, les *raisons*, la raison de l’agent et la raison externe, coïncident.

Néanmoins, nous avons vu que la raison externe est suffisante pour justifier l’action au sens 2 : l’agent peut ne pas avoir pris en considération cette croyance au cours de son raisonnement proprement dit (elle n’a donc pas pu participer à ce qui a causé son action); il est aussi possible que cette croyance ne fasse pas partie de l’ensemble de ses propres états mentaux. Ce qui n’implique pas (comme nous l’avons vu) que l’action ne peut pas être justifiée au sens 2 (d’autres états peuvent avoir causé cette action qui est justifiée au sens 2) : la raison pour laquelle l’agent a agi n’est alors pas équivalente à la raison externe (l’obligation) même si cette raison externe justifie l’action au sens 2. De plus, dans tous ces cas, la question de savoir si l’action est justifiée au sens 2 est indépendante de celle de savoir si l’agent était rationnel ou non au moment où il a accompli son action.

Avant de conclure cette section, je suggère de répondre (d’entrée de jeu) à deux questions que pourraient soulever, pour certains, ce deuxième sens associé au terme ‘justification’ (lié au deuxième aspect de la normativité). La première concerne les implications métaphysiques et épistémiques de la proposition selon laquelle une action serait ‘justifiée au sens 2’. Certains pourraient croire que dire qu’il y a une ‘raison indépendante’ de l’agent implique (sur le plan métaphysique) l’existence de faits moraux, et (sur le plan épistémique) la possibilité de les connaître. Pourtant, rien de ce qui a été admis ne nous oblige à accepter cette implication. L’usage du qualificatif ‘objectif’ associé au terme justification renvoie essentiellement à l’évaluation qui peut être faite d’une action d’un point de vue externe à l’agent, et n’implique d’aucune manière que cette évaluation coïncide avec un fait moral quelconque, qui serait complètement indépendant des caractéristiques et des activités des êtres humains, et me semble parfaitement compatible, par exemple, avec certaines formes de constructivisme ou de contractualisme. L’usage d’exemples qui ne font intervenir aucun contenu moral éclairerait peut-être mieux ce point. Il suffit de penser aux règles conventionnelles ou aux règles de bienséance. Supposons que dans la famille de Jim qui a quatre ans, personne ne met sa serviette sur ses genoux lorsqu’il est à table : la serviette doit se trouver à côté de l’assiette; ils considèrent que c’est

beaucoup plus pratique ainsi. Jim croit ainsi que lorsqu'on est à table, on doit mettre sa serviette à côté de son assiette. Dans la famille de Jules, qui habite tout près de chez lui, il est impératif de mettre sa serviette sur ses genoux : c'est une règle de bienséance que tous les gens bien éduqués doivent respecter. Jules croit ainsi que lorsqu'on est à table, on doit mettre sa serviette sur ses genoux. La maman de Jules invite Jim à venir manger à la maison. Au repas, comme à l'habitude, Jules met sa serviette sur ses genoux et observe que Jim choisit plutôt de la placer à côté de son assiette. Pourtant, si l'action de Jim est justifiée au sens 1a, et (à première vue) aussi au sens 1b, du point de vue de Jules (et non seulement de Jules, mais aussi d'autres personnes qui partagent cette croyance), elle n'est pas justifiée au sens 2, et dire cela n'entraîne pas pour autant que porter sa serviette sur ses genoux à table est un 'fait de bienséance'.

Une deuxième question pourrait concerner les implications de ce qui a été avancé, en ce qui a trait à la nature de l'action morale (ce qu'est une action morale). J'ai suggéré qu'une raison externe était suffisante pour que l'action soit justifiée au sens 2. Ceci pourrait sembler problématique, puisqu'on pourrait interpréter cette idée comme conduisant à une sorte de moralité non intentionnelle qui nous obligerait à reconnaître que des actions morales puissent être accomplies par des agents qui ne sont pas moraux (c'est-à-dire, motivés par des considérations morales). À première vue, je ne vois à proprement parler aucun problème à ce que des actions *considérées* morales d'un point de vue *externe* n'aient pas été accomplies pour des *raisons morales* du point de vue de l'agent. Si tel est le cas, la question de savoir si l'action de l'agent est morale demeure ouverte, et n'entraîne pas que des actions morales puissent avoir été accomplies de manière non intentionnelle. Dire cela consiste à prendre position sur la définition de ce qu'est une action morale, à savoir si ce sont les intentions de l'agent qui déterminent la moralité de son action, ou si c'est autre chose. Mais rien de ce qui a été avancé n'entraîne qu'une action justifiée au sens 2 soit nécessairement moralement justifiée. Je ne me suis pas attardée à cette question puisqu'il n'appartient pas à l'étude du raisonnement de chercher à déterminer ce qu'est une action morale. Par conséquent, rien de ce qui a été avancé ne devrait suggérer que *ce sens 2 est celui qui détermine si une action est morale ou non*. Pour autant que je puisse en juger, la question de savoir si des actions morales peuvent être non intentionnelles demeure ouverte.

En résumé, j'ai dit que la particularité que pose l'étude du raisonnement pratique est de mettre en relation deux aspects de la normativité : les normes qui gouvernent ce type de processus mentaux (d'une part), et les normes qui règlent les relations entre nos actions et le monde extérieur (d'autre part). À première vue, je ne vois pas comment quiconque pourrait fournir une explication satisfaisante de la manière dont sont liés ces deux aspects normatifs sans avoir d'abord expliqué de manière adéquate ce qu'est un raisonnement pratique, c'est-à-dire sans avoir d'abord rendu compte du double aspect -processuel et inférentiel- dont il a été question plus haut. C'est *essentiellement* à ce double aspect du raisonnement que je compte m'intéresser dans le cadre de cette thèse. J'examinerai dans les chapitres qui suivent comment Anscombe (1957), Harman (1986), et Broome (2006) ont traité ce problème. Nous commencerons d'abord par l'analyse désormais rendue célèbre qu'Anscombe a proposée du raisonnement pratique.

## CHAPITRE 2

### ANALYSE DU POINT DE VUE DE G.E.M. ANSCOMBE (1957)

#### 2.1 Le double aspect du raisonnement pratique<sup>1</sup> (premier article)

##### 2.1.1 Préliminaires

C'est un lieu commun de dire que les questions entourant l'action intentionnelle, l'action rationnelle et la caractérisation du raisonnement pratique sont intimement liées. C'est aussi un lieu commun de dire que les questions de normativité traversent chacune de celles-ci. Par exemple, si on accepte que (1) des jugements évaluatifs interviennent nécessairement dans des raisonnements pratiques; (2) certaines actions découlent de raisonnements pratiques; (3) les prémisses de raisonnements pratiques peuvent fournir des raisons d'agir à l'agent; (4) des raisons d'agir peuvent rendre une action rationnelle, alors, on est tenu d'accepter que (5) les questions de normativité et de rationalité sont interreliées.

Vouloir rendre compte de cette interrelation pourrait (entre autres) conduire à la suggestion de Raz (1999a) selon laquelle expliquer la normativité se réduirait à expliquer en quoi consiste le fait que x constitue une 'raison d'agir' pour un agent (bien que définir en quoi consiste une raison d'agir pour un agent n'épuiserait pas le problème de déterminer à quelles conditions l'action d'un agent est rationnelle). Pourtant, même si expliquer en quoi consiste une raison d'agir permettait d'expliquer partiellement la normativité, il nous resterait un deuxième aspect de la normativité à élucider, qui dépend du rôle joué par les jugements évaluatifs dans les raisonnements. Par exemple, même si on admet généralement que les jugements évaluatifs interviennent dans les raisonnements pratiques et qu'ils peuvent figurer parmi les raisons d'agir, une difficulté importante subsiste lorsqu'il est

question de savoir quel est le rôle exact qui leur revient, difficulté qui a donné lieu à la controverse opposant les humiens et les anti-humiens. Cette controverse consiste à déterminer quel genre de choses peuvent jouer le rôle de raison, problème qui a donné lieu à différentes distinctions : raisons internes/raisons externes (Williams); raisons motivantes/raisons normatives (Smith); raisons qui expliquent/raisons qui justifient (Schueler). Ces distinctions, bien qu'orthogonales, tentent de résoudre un problème central pour la caractérisation du raisonnement pratique : clarifier le rôle de la motivation / des désirs dans l'explication et la justification de l'action par rapport à celui des jugements évaluatifs. En d'autres mots, ce problème est celui de définir le rôle de différents types d'états mentaux dans les raisonnements qui conduisent à (ou encore justifient) l'action. Il prend sa source dans l'idée qu'il devrait être possible de concilier une caractérisation du raisonnement pratique qui reconnaît un rôle important aux jugements évaluatifs avec une conception de l'action intentionnelle qui reconnaît un rôle central aux désirs ou à la motivation (modèle standard).

D'entrée de jeu, on peut remarquer que l'analyse du concept de raisonnement pratique se trouve en quelque sorte à l'intersection des théories de la rationalité de l'action et des théories de l'action intentionnelle. Si on admet que l'ensemble de ces théories ont à fournir une explication de ce qu'est la normativité et/ou du rôle qui doit lui être attribué, on pourrait présumer qu'une caractérisation appropriée du raisonnement pratique devrait permettre (en vertu de la position d'intersection qu'il occupe) d'une part, de préciser quel genre de rôle y jouent les jugements évaluatifs, et d'autre part de déterminer comment les questions de normativité peuvent être posées dans le cadre de ces théories. Toutefois, caractériser le raisonnement pratique de manière adéquate semble soulever plusieurs difficultés. La conjecture à l'origine de ce texte est la suivante : les difficultés rencontrées par la caractérisation du raisonnement (pratique) semblent avoir reposé (au moins en partie) sur le problème de rendre compte d'un double aspect que posséderait le raisonnement, c'est-à-dire un premier aspect d'ordre 'inférentiel' qui consisterait à mettre en relation des propositions et un deuxième d'ordre 'processuel' qui consisterait à mettre en relation des événements ou des états mentaux. J'aimerais ici montrer que la confusion entourant la caractérisation du raisonnement pratique serait en fait attribuable ou bien à la négation de

l'un ou l'autre de ces aspects, ou bien à la difficulté de caractériser de manière adéquate la relation entre ces deux aspects.

Depuis Aristote, plusieurs philosophes ont supposé qu'un schéma d'argument particulier s'appliquerait aux raisonnements qui visent des fins, faisant ainsi correspondre au raisonnement pratique ce qu'ils ont nommé l'inférence pratique. Pourtant, lorsque l'intérêt pour le raisonnement pratique a été remis à l'ordre du jour (dans le cadre de la philosophie de l'action qui nous est plus contemporaine), on s'est vite rendu compte que l'idée de traiter le raisonnement pratique comme une forme d'inférence soulevait plusieurs difficultés (Anscombe (1957); Von Wright (1971); Kenny (1966)). Ceci s'explique par le fait que (a) si on admet qu'un raisonnement (pratique) est un processus qui consiste à mettre en relation des événements (mentaux), et (b) que la particularité de ce genre de processus réside dans le fait que ces événements mentaux possèdent des contenus propositionnels, et si on suppose qu'il s'agit d'une forme d'inférence particulière, le problème est alors conçu comme celui de traduire cet enchaînement d'événements mentaux en terme inférentiel, c'est-à-dire en terme de relations entre contenus propositionnels. En prenant pour exemple la caractérisation du raisonnement pratique proposée par Anscombe, j'aimerais montrer (selon l'analyse développée ci-dessous) qu'un des problèmes auquel se heurte Anscombe repose précisément sur la difficulté de rendre compte adéquatement de la relation entre ces deux aspects du raisonnement, notamment lorsqu'elle insiste sur le fait que l'action elle-même est la conclusion du raisonnement pratique.

Le problème que j'examinerai ici est celui de savoir si Anscombe a raison de supposer que l'action est la conclusion du raisonnement pratique. Je présenterai en premier lieu l'interprétation qu'elle propose de l'analyse du raisonnement pratique d'Aristote et les raisons qui selon elle justifient le fait que l'action elle-même est la conclusion du raisonnement pratique. En deuxième lieu, je tenterai de mettre en lumière les difficultés auxquelles conduit cette interprétation. Je conclurai en suggérant que la principale difficulté rencontrée par Anscombe est celle de rendre compte du caractère événementiel du raisonnement pratique en terme inférentiel et que cette solution conduit à une

compréhension inadéquate de la relation entre les aspects inférentiel et processuel de ce type de raisonnement.

### 2.1.2 L'interprétation d'Anscombe d'Aristote

On attribue à Anscombe le mérite d'avoir remis à l'ordre du jour l'analyse du raisonnement pratique dans le cadre de l'analyse de l'action. On pourrait aussi lui attribuer l'idée de limiter le raisonnement pratique au syllogisme pratique (ou inférence pratique) et de subordonner son analyse à celle de l'action intentionnelle dans le cadre des controverses entourant l'explication de l'action. Dans la perspective de cette théorie, l'analyse de l'inférence pratique a souvent été subordonnée à la nécessité de montrer comment une définition de l'action intentionnelle (ou l'explication de l'action) s'accorde avec la nature du processus inférentiel qui mène à l'action. On pourrait toutefois s'interroger sur la pertinence de ce cadre d'analyse pour l'inférence pratique et se demander s'il ne conduit pas à faire coïncider les concepts d'intentionnalité et de rationalité. La discussion proprement dite sur le raisonnement pratique proposée par Anscombe se retrouve aux sections 33 à 45 de *Intention*<sup>2</sup>. Précisant que le concept de raisonnement pratique s'assimile à celui de syllogisme pratique chez Aristote<sup>3</sup>, elle discute en premier lieu l'analyse du syllogisme pratique d'Aristote et précise comment celle-ci doit être comprise. De l'interprétation qu'elle suggère, elle extrait deux thèses qui seront centrales à sa propre caractérisation : (1) la conclusion du syllogisme pratique est une action; (2) le raisonnement pratique se distingue du raisonnement théorique en vertu de la nature du lien inférentiel qui lie les prémisses à la conclusion.

L'aspect principal qui distingue l'interprétation d'Anscombe d'autres interprétations d'Aristote porte sur la manière de spécifier le type de lien inférentiel en cause (thèse 2). Selon elle, la confusion entourant le raisonnement pratique serait liée : (a) au fait d'avoir supposé qu'il a la forme d'un raisonnement ordinaire, c'est-à-dire un raisonnement où la vérité de la conclusion (proposition) est *impliquée* par les prémisses du raisonnement; (b) à l'idée qu'il s'agit d'un raisonnement conduisant à une conclusion de la forme « je dois faire cela ». Les deux thèses (négatives) défendues par Anscombe sont alors les suivantes : (a)\* l'argument pratique n'est pas un argument dont la conclusion est une proposition dont la

vérité (nécessaire) est impliquée par les prémisses<sup>4</sup>, (b)\* l'argument pratique n'a rien de spécifiquement éthique. Pour justifier cette idée, elle présente et discute deux interprétations du syllogisme pratique d'Aristote qu'elle juge problématiques et qui exemplifieraient cette confusion.<sup>5</sup> Le problème identifié peut se résumer comme suit : si on juge que le lien inférentiel de l'argument pratique est déductif, alors :

ou bien l'action ne peut pas être la conclusion (nécessaire) d'un tel raisonnement (au sens où aucune action ne peut être requise par les prémisses); la relation entre l'argument pratique et l'action demeure alors obscure ou du moins non-spécifiée;

ou bien on est tenu de traiter la première prémisses (universelle) sous une forme impérative si on veut préserver un lien déductif et que l'action soit requise comme conclusion de l'argument. La difficulté consiste alors à expliquer comment une telle formulation de la première prémisses pourrait être acceptable.

Voyons ses exemples. Le premier est d'Aristote :

La nourriture sèche convient à tout homme.

Telle nourriture est sèche.

Je suis humain.

Voici de cette nourriture.

Elle montre comment selon une première interprétation, si on accepte que l'argument conduit à la conclusion 'cette nourriture me convient' (conclusion qui découle déductivement des prémisses), le raisonnement n'impose aucune action. Or ceci semble contredire la seconde thèse d'Aristote, selon laquelle l'action doit s'ensuivre (être requise). L'idée d'Anscombe est alors de montrer que cette contradiction n'est pas réelle : elle repose sur une erreur d'interprétation du lien inférentiel qui consiste à supposer qu'il s'agit du même type de lien inférentiel qui caractérise celui de l'argument théorique. Elle semble présupposer que de la même manière que la croyance vraie serait ce qui est visé par l'argument théorique (et serait la conclusion de l'argument), l'action est ce qui est visé par l'argument pratique et *est* la conclusion même du raisonnement. Dans le cas de l'argument pratique, il s'agit donc d'une entité non-propositionnelle (ni vraie, ni fausse) qui se distingue de la conclusion de l'argument théorique qui est une proposition dont la vérité est

nécessairement impliquée par les prémisses. Ceci nous oblige conséquemment (selon Anscombe) à distinguer (pour l'argument pratique) la relation qui lie les prémisses à la conclusion dans l'argument pratique de celle qui lie les prémisses et la conclusion dans l'argument théorique. Anscombe semble ainsi supposer que le rôle attribué au critère de validité logique dans l'argument théorique serait lié en fait à la forme même du raisonnement, c'est-à-dire à ce qui est visé par le raisonnement. Puisque la particularité de l'argument pratique est de viser l'action (par opposition à viser la vérité d'une proposition), Anscombe en déduit qu'il ne s'agit pas du même type de lien inférentiel : ce qui conduit un agent à agir (le fait qu'un agent accomplisse une action  $x$  en vertu de prémisses) ne saurait être confondu avec ce qui conduit un agent à croire que  $x$  (le fait qu'un agent croit que  $x$  parce que  $x$  est impliqué par les prémisses). Du moment où on suppose que le critère de validité logique ne joue pas dans l'argument pratique le même rôle qu'il occupe dans l'argument théorique (aucune action n'est rendue nécessaire par les prémisses), alors on lève la contradiction. Reste alors à identifier quelle est la nature de la relation qui lie les prémisses à la conclusion, c'est-à-dire en quoi l'inférence pratique est une inférence.

Cette thèse concernant l'impossibilité de caractériser l'argument pratique en termes de validité logique est centrale chez Anscombe. Dans *Intention*, elle est introduite dans le cadre des évaluations qu'elle propose des interprétations d'Aristote et est ensuite retenue dans sa propre caractérisation. Anscombe élabore de manière plus explicite dans « Practical Inference » (1975) le sens de cette proposition en guise de critique adressée à la position adverse défendue par Von Wright (1972)<sup>6</sup>. Ainsi, si Anscombe refuse de caractériser l'argument pratique en terme de validité logique, c'est dans la mesure où elle montre qu'une action ne peut être rendue nécessaire en vertu des prémisses de l'agent.

J'ouvre ici une parenthèse. D'entrée de jeu, on peut admettre que cette proposition d'Anscombe soulève (au moins) deux questions : si tout critère de validité logique doit être exclu de l'argument pratique, quel sens peut-on alors donner à la notion d'action rationnelle ? Si caractériser le raisonnement pratique consiste à distinguer deux classes d'actions possibles, les actions intentionnelles (découlant des prémisses de l'agent) et les actions non-intentionnelles (ne découlant pas des prémisses de l'agent), comment est-il alors possible

de distinguer une action intentionnelle d'une action rationnelle ? On pourrait peut-être suggérer comme solution à la première question de reformuler le problème (concernant le rôle du critère de validité logique dans l'argument pratique) comme suit : si on doit admettre avec Anscombe que l'action n'est pas nécessitée par les prémisses de l'argument, on peut aussi admettre que l'action doit toujours s'accorder avec les prémisses de l'argument pour faire en sorte que l'argument soit valide. Dans un tel cas, on supposerait non pas que les prémisses nécessitent une action mais qu'elles nécessitent une classe d'actions possibles : si l'action se retrouve parmi la classe d'options nécessitée par les prémisses, alors l'argument est valide. Toutefois (et il semble que ce soit le problème d'Anscombe) une telle explication ne permet pas de spécifier pourquoi telle option plutôt que telle autre est la conclusion de l'argument (pourquoi la conclusion de l'argument se termine sur cette option). On doit ainsi admettre avec Anscombe que si l'agent doit choisir parmi différentes options possibles, ce qui conduit un agent à faire  $x$  plutôt que  $y$  ( $x$  et  $y$  appartenant à la classe des options possibles) n'est pas déductif. Inversement, on pourrait supposer que la conclusion peut être un jugement (qui définit la classe des options possibles), que l'argument peut être déductif, mais que la relation entre le jugement et l'action, elle, n'est pas déductive. Ces remarques sont toutefois prématurées. Fermons ici cette parenthèse et voyons le sens de la solution d'Anscombe.

Pour spécifier la nature de l'inférence pratique et la relation qui lie prémisses et conclusion, Anscombe procède alors négativement : elle va tenter de démontrer (par l'analyse d'une deuxième interprétation possible d'Aristote) qu'il est impossible (selon l'analyse d'Aristote) de soutenir conjointement que l'argument pratique se caractérise par un lien inférentiel déductif et que l'action est la conclusion de l'argument, en indiquant comment le problème se trouve alors déplacé à la première prémisses.

Elle enchaîne donc par l'évaluation d'une deuxième interprétation d'Aristote qui consiste à résoudre le problème soulevé par la première interprétation (aucune action requise) en reformulant la première prémisses. Selon cette nouvelle interprétation, la première prémisses (universelle) est donnée à la forme impérative; la forme de l'argument requiert alors une action comme conclusion. Un agent qui aurait accepté les prémisses d'un

argument dont la première est un ordre serait inconsistant de ne pas accomplir l'action, c'est-à-dire la conclusion de l'argument qui découle de l'ordre accepté. Pour justifier cette idée, elle considère l'argument suivant (qu'elle emprunte à Hare) :

Faites tout ce qui permet d'éviter un accident de voiture.

Telle chose permet d'éviter un accident de voiture.

Ergo : faites cette chose.

Le but d'Anscombe est de montrer que cette conclusion est tout aussi problématique : caractériser la première prémisse du syllogisme pratique sous une forme impérative serait nécessairement irrecevable puisque personne n'accepterait une telle prémisse s'il réfléchissait à ce qu'elle signifie (il existe des centaines de choses différentes et incompatibles pouvant prévenir un accident de voiture). Conséquemment, si cette seconde interprétation ne possède pas le désavantage de la première (au sens où elle ne rend pas l'analyse d'Aristote contradictoire), elle conduit toutefois à une compréhension erronée de la nature de la première prémisse. Selon Anscombe, cette compréhension erronée repose sur le désir de rendre compte du fait que l'action elle-même est la conclusion de l'argument pratique (ce qui permet d'éviter la difficulté de la première interprétation) *tout en maintenant un lien inférentiel déductif*. La thèse défendue par Anscombe est donc que si on maintient un lien déductif entre les prémisses et la conclusion de l'argument et que l'action est la conclusion de l'argument, on est tenu de traiter la première prémisse à la forme impérative. Le problème se retrouve alors déplacé à la première prémisse : aucune première prémisse formulée à une forme impérative qui nécessiterait une action comme conclusion n'est (selon elle) acceptable. Il est donc clair que, selon Anscombe, la difficulté centrale de ces deux interprétations d'Aristote concerne la manière d'interpréter la nature du lien inférentiel en cause. Pour préciser le sens de sa critique, elle considère alors l'exemple suivant :

La vitamine X est bonne pour tous les hommes de plus de soixante ans.

Les tripes de porc sont pleines de vitamine X.

Je suis un homme de plus de soixante ans.

Voilà des tripes de porc.

Supposant que l'homme de l'exemple va prendre une part du plat qu'il voit (que la conclusion est l'action), elle suggère une forme verbale qui pourrait accompagner l'action, et qui correspondrait à la « conclusion dans une forme verbalisée », soit :

Donc, j'en prendrai.

Donc, je ferais mieux d'en prendre.

Donc, ce serait une bonne chose pour moi d'en prendre.

Indiquant qu'aucune de ces phrases ne peut être considérée comme une proposition *impliquée* par les prémisses, elle précise que pour pouvoir tirer une conclusion de la forme (a), (b) ou (c) des prémisses, il faudrait ajouter : 'Il est nécessaire pour tout homme de soixante ans de manger toute la nourriture contenant de la vitamine X qu'il trouve'. Puisqu'une telle prémisses serait aussi inacceptable (comme l'aurait été la variante correspondante de la prémisses universelle d'Aristote 'tout être humain a besoin de manger toute la nourriture sèche qu'il voit'), elle conclut que :

Pour résumer, « l'universalité » de la prémisses universelle d'Aristote n'est pas du tout à la bonne place pour produire la conclusion par le moyen d'une implication (...). Je crois même qu'on peut dire qu'il n'existe pas de règle générale positive de la forme : 'Faites toujours X', ou 'Faire X est toujours bon, requis, convenable, c'est toujours une chose utile, adaptée, etc. (là où 'X' décrit une action particulière), qu'une personne saine d'esprit accepterait comme point de départ d'un raisonnement sur ce qu'il faut faire dans un cas particulier.<sup>7</sup>

L'interprétation d'Anscombe permet ainsi de mettre en évidence que (1) si on suppose un lien déductif à l'argument pratique (et des prémisses non-impératives), la conclusion ne peut pas être l'action elle-même; (2) si on suppose conjointement un lien déductif et l'action comme conclusion, la première prémisses doit alors être comprise à la forme impérative, ce qu'elle rejette. Sa thèse est donc la suivante : si selon Aristote, l'action est la conclusion du syllogisme pratique, c'est en vertu de la relation étroite qu'il établit entre la nature de la conclusion (action) et la manière d'interpréter le lien inférentiel en cause, c'est-à-dire comment il se distingue de celui de l'argument théorique. Interprétée autrement, l'analyse d'Aristote devient (selon Anscombe) incohérente.

Cette interprétation permet de dégager un premier aspect important : l'élément central sur lequel repose la caractérisation de l'inférence pratique selon Anscombe réside dans le rôle attribué à l'*action* dans la forme du raisonnement (thèse 1). Ceci l'oblige à défendre une interprétation d'Aristote qui :

(i) suppose que le lien inférentiel qui permet de passer des prémisses à la conclusion n'est pas comparable à celui qui caractérise l'argument théorique (d'où la thèse 2)<sup>8</sup>

et

(ii) met en évidence l'impossibilité (selon elle) que la première prémisses de l'argument pratique soit impérative et universelle, et donc que l'argument soit déductif.

S'appuyant sur cette interprétation d'Aristote et ayant introduit le cadre dans lequel va s'insérer sa propre proposition, elle se distancie ensuite d'Aristote pour s'attaquer au problème de définir la nature de cette première prémisses et le rôle qui doit lui être accordé dans l'argument pratique.<sup>9</sup>

### 2.1.3 Difficultés posées par l'interprétation d'Anscombe

Je crois que nous disposons de suffisamment d'éléments pour pouvoir évaluer les conclusions à tirer de cette interprétation d'Aristote (et notamment des deux critiques formulées aux interprétations discutées). Comme je l'ai souligné d'entrée de jeu, la particularité de l'analyse d'Anscombe consiste dans le fait qu'elle vise à rendre cohérentes entre elles les thèses attribuées à Aristote, pour ensuite les retenir dans sa propre caractérisation. Toutefois, ceci a comme désavantage de provoquer un chevauchement entre deux problèmes distincts : (a) fournir une interprétation qui rend l'analyse d'Aristote consistante; (b) formuler une caractérisation adéquate du raisonnement pratique. Il en résulte que, même si Anscombe vise juste dans son interprétation d'Aristote, ceci ne garantit en rien que la caractérisation du raisonnement pratique qui s'ensuit soit adéquate. De manière évidente, le fait que les thèses défendues par Aristote soient consistantes entre elles n'est pas suffisant pour garantir leur validité. La source de ce problème repose sur le fait qu'Anscombe ne discute pas (à proprement parler) du contenu des thèses qu'elle vise à rendre consistantes entre elles. Par exemple, lorsqu'elle considère que l'action est la

conclusion de l'argument pratique selon Aristote, son but n'est pas (d'abord) de démontrer la légitimité de cette thèse, mais plutôt de montrer comment celle-ci ne contredit pas l'analyse qu'il fournit de l'argument pratique (comme l'ont supposé certains commentateurs), et quelle conséquence cette thèse doit avoir sur la compréhension qui doit s'ensuivre du lien inférentiel en cause. Pour Anscombe, il s'agit probablement d'une manière d'endosser les thèses d'Aristote puisque celles-ci s'accordent avec son analyse de l'action intentionnelle. Mais pour éviter ce chevauchement, j'évaluerai ici distinctement (d'une part) si les remarques adressées à chacune des interprétations discutées sont acceptables (si elles rendent l'analyse d'Aristote consistante)<sup>10</sup>, et (d'autre part) si la caractérisation du raisonnement pratique qui s'en suit est elle aussi acceptable.

L'exemple de la première interprétation s'énonçait comme suit :

La nourriture sèche convient à tout homme.

Telle nourriture est sèche.

Je suis humain.

Voici de cette nourriture.

Comme on l'a vu, si on juge que le lien est déductif, l'action peut s'ensuivre ou ne pas s'ensuivre : qu'une nourriture nous convienne ne nous oblige pas à en prendre. Mais selon Aristote (comme pour Anscombe), ce qui caractérise l'argument pratique est que sa conclusion est l'action. Supposons que l'homme de l'exemple prenne de cette nourriture : l'idée d'Anscombe est de montrer que ce qui conduit l'agent à agir n'est pas le résultat d'un lien déductif (puisque'il aurait pu tout aussi bien ne pas en prendre). Et ceci semble donner raison à Anscombe. Mais selon elle, s'il en est ainsi, c'est parce que l'action est la conclusion du raisonnement; une conclusion de la forme 'cette nourriture me convient' n'aurait donc rien de spécifiquement pratique et serait plutôt comparable à la conclusion d'un argument théorique. Puisque seule l'action peut être la conclusion de l'argument pratique, on doit alors rejeter tout lien déductif. Conséquemment, on peut admettre je crois que si, selon Aristote, l'argument pratique requiert une action comme conclusion, Anscombe vise juste dans son interprétation : on voit mal comment l'action pourrait être la

conclusion si le raisonnement est déductif. Je supposerai donc que les remarques formulées à la première interprétation sont justes et que, sur ce point, Anscombe a raison.

Ces remarques semblent d'ailleurs préciser le parallèle qu'elle veut faire entre l'analyse d'Aristote et l'analyse qu'elle a suggérée de l'action intentionnelle : l'action étant la conclusion de l'argument pratique, ce n'est qu'à partir de l'action que peut être reconstitué le processus inférentiel. Et en ce sens, ceci s'accorde avec sa définition de l'action intentionnelle : si une action intentionnelle est un événement auquel la question 'pourquoi ?' s'applique dans un sens spécial, la réponse correspond alors à ce que l'on devrait trouver dans les prémisses de l'argument.<sup>11</sup> Toutefois, que cette interprétation soit juste ou non, on se heurte d'emblée au problème de déterminer si Anscombe a raison d'endosser les thèses d'Aristote. Au moins deux questions méritent alors d'être considérées : pourquoi l'action est-elle la conclusion de l'argument pratique ? Peut-on justifier l'idée que la conclusion d'une inférence n'est pas une proposition mais bien un événement ? La question qui s'ensuit est alors la suivante : Anscombe fournit-elle une explication permettant de montrer pourquoi la conclusion de l'argument pratique est une action (plutôt qu'une intention, un jugement, etc.) ?

On pourrait supposer que la justification de cette thèse se trouve dans la discussion de son troisième exemple, c'est-à-dire lorsqu'elle analyse différentes propositions qui pourraient accompagner une action qui s'ensuivrait de prémisses données. Je rappelle ici l'exemple. Supposons les prémisses suivantes et qu'une action s'ensuit :

La vitamine X est bonne pour tous les hommes de plus de soixante ans.

Les tripes de porc sont pleines de vitamine X.

Je suis un homme de plus de soixante ans.

Voilà des tripes de porc.

Supposons les propositions suivantes qui seraient susceptibles d'accompagner l'action (et qui pourraient alors correspondre à la 'conclusion dans une forme verbalisée') :

(a) Donc, j'en prendrai.

- (b) Donc, je ferais mieux d'en prendre.
- (c) Donc, ce serait une bonne chose pour moi d'en prendre.

Anscombe semble alors proposer le raisonnement suivant :

- (1) aucune de ces phrases ne peut être considérée comme une proposition impliquée par les prémisses;
- (2) pour pouvoir être impliquée par les prémisses de l'argument, on doit rendre la prémisses universelle; mais (selon elle) une telle prémisses est nécessairement défectueuse;
- (3) conséquemment, il est impossible que ces propositions figurent comme conclusion de l'argument pratique;
- (4) (conséquemment ?) la conclusion à laquelle le raisonnement conduit est l'action.

Mais un tel raisonnement ne peut constituer une manière de justifier que l'action est la conclusion de l'argument pratique. Il suffit d'analyser la relation entre les propositions (1)-(3) et l'affirmation (4) pour le réaliser. Une stratégie simple consiste alors à se demander si l'affirmation (4) est postulée, ou si elle est déduite. On doit alors admettre que si Anscombe veut *démontrer* que seule l'action elle-même peut être la conclusion de l'argument pratique, alors elle considère que l'affirmation (4) est impliquée par les propositions (1)-(3). Pourtant, si tel est le cas, le raisonnement d'Anscombe pose une première difficulté. Cette difficulté est (de nature formelle) que même si ces trois propositions (1-3) étaient conjointement vraies, elles ne nous autoriseraient pas à déduire (4), c'est-à-dire à montrer que l'action est la conclusion de l'argument pratique. C'est-à-dire : le fait que les propositions (a), (b) et (c) ne puissent figurer comme conclusion de l'argument pratique ne peut pas logiquement impliquer que l'action est la conclusion de l'argument. Au mieux, si l'affirmation (3) est vraie, la thèse que l'action est la conclusion de l'argument pratique (4) constitue alors une hypothèse rivale, qui demande à son tour à être justifiée. Donc, au mieux le raisonnement d'Anscombe ne vise pas à démontrer que l'action est la conclusion de l'argument pratique, mais plutôt qu'aucune proposition ne peut figurer comme conclusion de l'argument pratique. (Ce qui, à première vue, semble nous ramener au problème de départ : pourquoi l'action est-elle la conclusion de l'argument pratique?)

Conséquemment, à supposer que l'affirmation (4) constitue une alternative à la conclusion (3) de son raisonnement, reste alors à évaluer si Anscombe a raison d'affirmer (3). Deux stratégies permettent alors de montrer que cette conclusion (3) est problématique : même si Anscombe a sûrement raison d'affirmer qu'aucune des phrases suggérées ne peut être considérée comme une proposition impliquée par les prémisses (1), rien ne l'autorise à affirmer que (2) est toujours vraie et que même si (2) était toujours vraie, alors (3) s'ensuivrait.

La deuxième difficulté du raisonnement d'Anscombe est donc liée à la deuxième affirmation selon laquelle aucun raisonnement pratique ne peut contenir une prémisse universelle et/ou aucun raisonnement pratique ne peut avoir une forme impérative. Pourtant, intuitivement, il semble que nous devions (au moins hypothétiquement) admettre que des agents peuvent être contraints à accomplir (à un moment ou l'autre, ou dans certaines circonstances données) des actions qui découlent d'arguments dont l'une des prémisses est ou impérative ou universelle. (Je laisserai ici en suspens la question de savoir s'il est plausible que certains raisonnements puissent contenir une telle prémisse, et notamment comment un tel raisonnement doit être analysé si on reconnaît la plausibilité d'une telle prémisse.) Comme on l'a vu, Anscombe endosse l'affirmation (2) puisqu'elle est la conclusion à laquelle la critique de la deuxième interprétation d'Aristote la conduit. On peut d'ailleurs admettre avec elle que tous les raisonnements pratiques ne peuvent être caractérisés par la présence d'une prémisse universelle. Toutefois, ceci ne semble pas entraîner nécessairement qu'une telle prémisse soit toujours 'défectueuse' et conséquemment, ceci ne permet pas de justifier (sans autre argument) qu'*aucun* raisonnement pratique ne puisse correspondre à une telle caractérisation.<sup>12</sup> Ainsi, si on admettait que certains arguments pratiques peuvent contenir une prémisse universelle, on pourrait alors admettre que dans de tels cas d'une part, la conclusion peut être une proposition et d'autre part que l'argument peut être déductif. Ceci nous permettrait alors de montrer dans quelles conditions un argument pratique peut être déductif et que dans certains cas, la conclusion (3) est fausse.

La dernière difficulté posée par le raisonnement d'Anscombe est la plus importante; elle concerne l'affirmation (3). Ce qui, distinctement, rend cette affirmation inadmissible s'explique par le fait qu'Anscombe fait reposer l'impossibilité que les propositions (a), (b) et (c) figurent comme conclusion de l'argument pratique (affirmation (3)) sur le fait que pour pouvoir être impliquées par les prémisses de l'argument, on doit rendre la prémisse universelle (affirmation (2)). Puisque une telle prémisse est nécessairement défectueuse, alors il est impossible que ces propositions figurent comme conclusion. L'erreur consiste alors à supposer que la vérité de la troisième affirmation repose sur la vérité de la deuxième affirmation. Pourtant, même si cette deuxième affirmation était vraie, ceci n'impliquerait pas qu'aucune de ces phrases ne puisse figurer comme conclusion de l'argument : ceci impliquerait seulement que l'argument n'est pas déductif. Schématiquement, le raisonnement d'Anscombe consisterait en quelque sorte à dire que : l'argument pratique n'est pas déductif (1)\*; on ne peut pas le rendre déductif (2)\*; donc, aucune de ces propositions ne peut figurer comme conclusion de l'argument pratique (3)\*; puisque tel est le cas, on doit alors considérer que la conclusion de l'argument pratique est l'action (4). Pourtant, du moment où on accepte que l'argument n'est pas déductif, rien ne nous empêche de montrer que ces phrases *peuvent* figurer comme conclusion de l'argument, et la conclusion de l'argument pratique peut être une proposition.

En résumé, si j'ai raison de soutenir d'une part qu'on puisse admettre des cas où l'affirmation (2) est fautive et que d'autre part, l'affirmation (3) ne découle pas nécessairement des affirmations (1) et (2), même si elles sont vraies, l'argument pratique pourrait alors autoriser une proposition comme conclusion. On obtiendrait alors que si la première prémisse de l'argument n'est pas une universelle inconditionnelle, alors l'argument est non-déductif; si la première prémisse est universelle, alors il est déductif. Dans un tel cas, l'argument pratique pourrait être parfois déductif et parfois non-déductif. Ces remarques sont toutefois prématurées puisque, pour l'instant, je n'entends pas solutionner cette question. L'essentiel à retenir de cette analyse sommaire du raisonnement d'Anscombe est que : (a) au mieux, même si les trois premières affirmations étaient justes, ce raisonnement ne permettrait pas de justifier que l'action est la conclusion de l'argument pratique, mais bien que la conclusion de l'argument pratique n'est pas une proposition; la

conclusion de l'argument pratique pourrait alors correspondre à d'autres types d'entités non-propositionnelles telles une intention, une décision (première difficulté); (b) deux stratégies peuvent être utilisées pour montrer comment la conclusion de l'argument pratique peut être une proposition; dans certains cas, on pourrait montrer que l'argument pratique peut être parfois déductif et ainsi autoriser une proposition comme conclusion (deuxième difficulté); dans un deuxième temps, on pourrait montrer que l'argument est non-déductif et qu'il autorise une proposition comme conclusion.

Dans un court article discutant de la thèse déductiviste, et notamment de cet argument d'Anscombe, James Hearne (1984, p.207), reprenant l'exemple discuté, remarque :

Ceci ressemble à un magnifique *non sequitur*. Du fait qu'il n'y a pas de relation d'implication entre prémisses et conclusion, il ne s'ensuit pas que la conclusion ne peut pas être tirée ou soutenue ou qu'elle a été mal identifiée. Ceci implique seulement que l'argument n'est pas un argument déductif. Le déductivisme joue un rôle ici, de manière évidente. Mais ce rôle est plus subtil que celui qui consiste simplement à rejeter toute 'ratiocination' non-déductive. Une reconstruction du rôle du déductivisme placera les méditations d'Anscombe dans un éclairage plus charitable.<sup>13</sup>

Il suggère alors que la thèse défendue par Anscombe (l'action est la conclusion de l'argument pratique) serait attribuable à une confusion que l'on rencontre souvent dans la littérature concernant le raisonnement pratique qui consiste à affirmer que la conclusion d'un raisonnement théorique est la croyance qui découle du raisonnement. On attribuerait alors au raisonnement déductif une sorte de caractère compulsif qui conduirait à supposer que si un agent croit et comprend les prémisses d'un argument déductif, et que cet agent effectue chacune des étapes déductives, alors il est contraint à croire la conclusion de l'argument. Le problème est alors que cette contrainte soit souvent comprise comme un aspect (une partie) même du raisonnement plutôt qu'une simple conséquence causale de son endossement. La nécessité de considérer que l'action elle-même soit la conclusion de l'argument pratique s'appuierait ainsi (par analogie) sur l'idée que, dans un raisonnement théorique, une croyance peut être 'logiquement' contrainte.<sup>14</sup> Reprenant l'analogie effectuée entre les deux types d'arguments, Hearne montre alors que s'il est plausible que la croyance (elle-même) ne soit pas (non plus) la conclusion de l'argument déductif, c'est-

à-dire que dans l'un ou l'autre des cas, il est plausible que ce qui est visé par l'argument ne soit pas la conclusion même de l'argument. Il remarque ainsi :

Il est plausible que la croyance soit seulement une conséquence causale du fait d'avoir effectué un raisonnement déductif, et que la déduction correcte et la croyance n'aient pas entre elles de relation conceptuelle plus intime que celle-là. De toute manière, il n'y a de relation étroite entre le raisonnement et la croyance que pour la déduction. (1984, p.207)<sup>15</sup>

Conséquemment, s'il est plausible que la croyance ne soit qu'une conséquence causale de la conclusion de l'argument déductif, il serait alors tout aussi plausible que l'action ne soit qu'une conséquence causale de la conclusion de l'argument pratique. L'erreur d'Anscombe (faire de l'action la conclusion même de l'argument pratique) reposerait donc en partie (selon Hearne) sur le rôle attribué à la croyance dans l'argument déductif. Elle effectuerait en quelque sorte une analogie entre ce qui est visé par l'argument déductif et l'argument pratique (la croyance et l'action) en attribuant un rôle similaire à ce qui est visé par l'argument dans chacun des arguments. En d'autres termes, ce qui est visé par l'argument (qu'il soit déductif ou pratique) *serait* la conclusion même de l'argument. Conséquemment, puisque dans le cas de l'argument déductif ce qui est visé par l'argument (la croyance) est une entité propositionnelle, Anscombe ferait donc reposer la nécessité de distinguer la structure de l'argument pratique sur le fait que dans le cas de l'argument pratique ce qui est visé par l'argument (l'action) n'est pas une entité propositionnelle. Mais selon Hearne, si nous sommes portés à considérer une croyance comme étant la conclusion d'un argument déductif, c'est parce qu'une croyance est une entité propositionnelle. La stratégie de Hearne est d'identifier la nature de la confusion en suggérant (à l'inverse) qu'il est tout à fait plausible de supposer que la conclusion de l'argument théorique n'est pas la croyance elle-même, mais bien une proposition qui s'ensuit des prémisses, et qu'on doit distinguer (a) le fait que cette proposition est la conclusion de l'argument théorique et (b) que cette proposition constitue une croyance de l'agent. L'idée principale de Hearne est d'insister sur la nécessité que (a) et (b) ne soient pas confondus et d'indiquer que lorsqu'un agent croit la conclusion d'un argument théorique, c'est que cette croyance a été causée par la conclusion de l'argument théorique en question, c'est-à-dire que (b) est causé par (a). Si Hearne vise juste, on dispose alors d'une manière de montrer que l'action ne peut être considérée comme la conclusion de l'argument pratique mais seulement comme une

conséquence causale de la proposition qui figure comme conclusion de l'argument pratique tout comme la croyance n'est pas la conclusion de l'argument théorique mais qu'une conséquence causale de la proposition qui figure comme conclusion de l'argument théorique.

Toutefois, la pertinence de la suggestion de Hearne semble reposer à première vue sur la possibilité de rendre compte de cette relation de causalité qui lie une proposition qui figure comme conclusion d'un argument théorique/pratique à une croyance/une action de l'agent. La question que l'on peut adresser à Hearne est alors la suivante : si le fait qu'une proposition soit la conclusion d'un argument théorique ne cause pas nécessairement le fait que cette proposition soit crue par l'agent, à quelles conditions une croyance/une action est-elle causée par la conclusion d'un argument théorique/pratique ? Ou en d'autres termes, comment peut-on caractériser de manière générale la relation qui lie un argument théorique/pratique à une croyance/une action?<sup>16</sup> Hearne ne discute pas de cette question. L'objectif de son court article n'est pas de définir la nature de la relation qui lie la croyance à la conclusion de l'argument déductif mais plutôt de montrer sur quelles erreurs repose l'idée (défendue par Anscombe et d'autres auteurs) que l'action (ou toute autre entité non-propositionnelle) est la conclusion de l'argument pratique. Comme on l'a vu, la première erreur consisterait à traiter l'argument pratique comme un argument déductif : du moment où on reconnaît que l'argument n'est pas déductif, on peut alors admettre qu'une proposition figure comme conclusion de l'argument pratique. La deuxième erreur consisterait à considérer l'action comme étant la conclusion de l'argument pratique sur la base du fait que la croyance serait la conclusion de l'argument théorique. Un des problèmes qui s'ensuit (et qui n'est pas discuté par Hearne) est alors celui de définir la relation qui lie un argument théorique/pratique à une croyance/action, c'est-à-dire de préciser la relation entre le fait qu'une proposition soit la conclusion d'une inférence et le fait que cette proposition puisse être le contenu propositionnel d'un état mental d'un agent.

#### 2.1.4 Morale de cette histoire

Cette analyse permet de mettre en lumière un aspect central du raisonnement (pratique) : en tant que processus mental, il met en relation des états et événements

mentaux. Distinctement (et à l'encontre d'Anscombe), on peut admettre que par définition, une inférence est une relation entre des propositions. La difficulté qui en découle lorsqu'on veut traduire un raisonnement en terme inférentiel consiste à faire coïncider un type de raisonnement (relation entre des états et événements mentaux) avec une forme d'inférence (relation entre des propositions). On pourrait ainsi soupçonner que la difficulté rencontrée par Anscombe se situe précisément là. Je conclurai par cette remarque : la position d'Anscombe qui consiste à s'opposer à ce que l'inférence pratique soit caractérisée en termes de validité logique est partiellement juste. Mais elle n'est juste que dans la mesure où elle s'applique aussi à toute autre forme de raisonnement que l'on voudrait traduire en terme inférentiel. Le problème qu'elle identifie n'a par conséquent rien de spécifiquement pratique (et pourrait tout aussi bien s'appliquer aux raisonnements théoriques). En d'autres termes, si on admet qu'une caractéristique centrale du raisonnement est de mettre en relation des états mentaux (caractère processuel), on semble alors obligé d'admettre que les questions qui concernent les raisonnements et celles qui concernent la logique sont profondément distinctes. Une première erreur (négation de l'aspect processuel) serait de supposer que si on dispose d'une manière de traduire en termes inférentiels les contenus propositionnels des états mentaux en cause, on dispose alors d'une manière de caractériser le raisonnement. C'est précisément (je crois) l'erreur qu'Anscombe veut éviter. Toutefois, pour l'éviter, elle commet à son tour une erreur, celle de rendre compte de manière inadéquate de la relation entre les aspects inférentiel et processuel du raisonnement. Suggérer que l'action –un événement plutôt qu'une proposition– est la conclusion d'une inférence ne conduit (je crois) qu'à brouiller notre compréhension.

Le problème qui a été examiné ici est bien sûr très circonscrit par rapport à l'ensemble de la caractérisation du raisonnement pratique proposée par Anscombe et par rapport à l'ensemble des difficultés que soulève l'analyse du raisonnement pratique. Toutefois, je crois que les conclusions qu'on peut tirer de cette discussion devraient avoir des répercussions sur la manière de traiter (au moins certaines de) ces autres difficultés. Par exemple, si on admet que raisonner consiste à mettre en relation des événements ou états mentaux qui ont la particularité de posséder des contenus propositionnels et qu'une inférence consiste à mettre en relation des propositions, un problème semblable à celui que

nous avons examiné risque de se manifester sur le plan des prémisses : celui d'expliquer comment des prémisses (des jugements) peuvent faire figure de 'raisons d'agir'. Selon l'analyse proposée, expliquer en quoi consiste une raison d'agir exigerait (pour les mêmes raisons) une explication de ce en quoi consiste un raisonnement.

Nous avons vu que selon Raz (1999), expliquer la normativité se réduirait à expliquer en quoi consiste le fait que  $x$  constitue une 'raison d'agir' pour un agent. J'ai soutenu que même si expliquer en quoi consiste une raison d'agir permettait d'expliquer partiellement la normativité, il nous resterait un deuxième aspect de la normativité à élucider, qui dépend du rôle joué par les jugements évaluatifs dans les raisonnements. Morale de cette histoire : la suggestion de Raz ne pourrait être acceptable (expliquer la normativité pourrait se réduire à expliquer en quoi consiste le fait que  $x$  constitue une raison d'agir pour un agent) qu'à condition d'accepter qu'expliquer en quoi consiste une raison d'agir présuppose une explication préalable de ce en quoi consiste le raisonnement. Expliquer la normativité exigerait ainsi une explication (préalable) de la relation entre les aspects inférentiel et processuel de nos raisonnements.

## 2.2 Premières approximations

### 2.2.1 Conclusions à tirer de l'analyse de la thèse d'Anscombe

Tirons deux premières conclusions auxquelles nous conduit cette analyse: (1) en vertu de son caractère processuel, l'activité de raisonner ne peut être réduite à une relation entre des propositions (ce qui s'accorde avec le point de vue défendu par Anscombe); (2) une théorie du raisonnement pratique doit être en mesure de fournir une explication adéquate de ce qui lie les aspects inférentiel et processuel du raisonnement (difficulté rencontrée par Anscombe).

Que dire maintenant de la suggestion de Hearne ? J'ai déjà mentionné que l'objectif de son court article n'était pas de définir la nature de la relation qui lie la croyance à la conclusion de l'argument déductif mais plutôt de montrer sur quelles erreurs repose l'idée (défendue par Anscombe et d'autres auteurs) que l'action (ou toute autre entité non-

propositionnelle) est la conclusion de l'argument pratique. Néanmoins, l'extrait suivant semble indiquer une certaine confusion entre les aspects inférentiel et processuel du raisonnement :

It is frequently there asserted that the conclusion of a bit of theoretical reasoning is a belief. Such talk would seem to spring from the compulsive character of deductive reasoning. If one believes and understands the premises of some deductive argument, and one prosecutes the deductive steps, then one is, as it is said, compelled to believe the conclusion, and this compulsion is often thought of as a part of, or aspect of, the reasoning itself and not merely a consequence of undertaking it. The need to regard the conclusions of practical reasonings as actions (or like entities) emerges by analogy to logically compelled belief. (...) And just as we need not believe the validly drawn conclusion of a non-deductive inference to the best explanation –surely an example of theoretical reasoning- we need not perform the action that a valid stretch of practical reasoning points to. (Hearne, 1984, p.207-208).

Hearne insiste sur l'idée qu'une croyance n'est pas la conclusion d'une séquence de raisonnement théorique mais est simplement une *conséquence causale* du fait d'avoir suivi une séquence de raisonnement déductif. À première vue, cette suggestion a comme désavantage principal de *détacher* les aspects inférentiel et processuel du raisonnement de l'agent qui raisonne à la 1<sup>ère</sup> personne. À l'inverse, et malgré les limites de son explication, la pertinence de la proposition d'Anscombe reposait justement sur le fait de tenter de rendre compte de la présence de ces deux aspects. Pour tenter d'y voir plus clair, je propose d'ouvrir ici une parenthèse et de tenter d'évaluer quels usages devraient être réservés aux termes 'raisonnement', 'inférence' et 'argument', l'objectif étant d'arriver à préciser comment cette relation entre les aspects inférentiel et processuel du raisonnement devrait être posée.

### 2.2.2 Distinguer les termes « raisonnement », « inférence » et « argument »

Il est possible de soutenir qu'historiquement la finalité de la 'Raison' a été conçue comme étant d'ordre pratique<sup>17</sup> et qu'inversement, raisonner (ou du moins dans un sens où certains comprennent le terme raisonner) a été conçu comme étant d'ordre théorique. Du moment où on a commencé à concevoir que raisonner devait être mis au service de la recherche de la vérité (de croyances vraies)<sup>18</sup>, les raisonnements ont été au moins en partie compris en termes d'inférences (arguments), une inférence étant comprise comme une

relation liant une conclusion à des prémisses. Le système logique que l'on doit à Aristote était une logique argumentative. Cette logique de l'argumentation constitua une des premières tentatives formelles dont le rôle était de montrer pourquoi certaines conclusions ne pouvaient être tirées de certaines prémisses. Une des principales contributions de cette logique fut d'identifier différentes règles (logiques) à suivre si l'on voulait garantir la validité logique des inférences produites (arguments), de manière à pouvoir distinguer les inférences valides des inférences non valides. Ces inférences ont dès le départ été comprises comme des relations entre des *propositions*. Ainsi si (dès Aristote) la logique fut conçue comme l'instrument pour réaliser cette recherche de la vérité (de croyances vraies), la première tâche qu'il donna à cette logique fut celle de repérer les *règles (logiques)* gouvernant l'inférence (argument) valide. Aristote considérait le fait de raisonner comme une enquête interrogative où chaque inférence constituait une étape du raisonnement. Il était ainsi essentiel pour Aristote de distinguer les concepts de validité et de vérité. D'où l'idée d'Aristote de faire reposer la vérité de la conclusion non seulement sur la validité de l'inférence (respect des règles qu'il avait lui-même identifiées) mais aussi sur la *vérité des prémisses*. Aristote semblait supposer que, du moment où nous admettons que des prémisses sont vraies, les règles d'inférence étaient *suffisantes* pour *transmettre* la vérité à la conclusion découlant de ces prémisses. En d'autres termes, à générer une *croyance vraie*. Le respect des règles d'inférence pouvait ainsi nous permettre de découvrir de nouvelles vérités (d'autres croyances vraies) à partir de croyances (déjà jugées) vraies (prémisses). Bien sûr, Aristote ne parle pas en ces termes: sa logique porte en premier lieu sur l'argumentation. Mais, il est clair que sa conception de l'inférence (argument) est liée à sa conception du raisonnement et conséquemment, veut aussi rendre compte du fait que les propositions en cause doivent être comprises comme étant les contenus propositionnels des états mentaux des agents (des propositions crues par l'agent):

Yet one might perhaps wonder what purpose there could be in asking about such items if it is not necessary for the conclusion to be the case –you might as well ask an arbitrary question and then state the conclusion. But we should ask questions not on the ground that the conclusion will be necessary because the [earlier] answers necessitate the conclusion, but rather because *it is necessary for the person who accepts the conclusion* [i.e. answers the question in the proposed way] *to state it truly if they hold truly.*<sup>19</sup> [mes italiques]

Cette remarque d'Aristote indique comment ce dernier semble avoir voulu lever dès le départ une certaine ambiguïté pouvant être liée à l'usage du terme «inférence» (argument). Il insiste sur la nécessité de distinguer les règles logiques qui gouvernent l'inférence du raisonnement conçu comme un processus interrogatif mettant en cause les croyances d'un agent.<sup>20</sup> Il semble que pour Aristote, si chaque étape du raisonnement doit respecter les règles logiques de l'inférence, ceci vaut *dans la mesure où les propositions en cause correspondent aux contenus réels des états mentaux des agents* (d'où les italiques). On peut ainsi supposer que les *propositions* qu'il a en tête sont les *contenus propositionnels des croyances* même de l'agent.

Je crois que cette première compréhension du raisonnement (réduite au raisonnement théorique) permet de mettre en lumière un point important. Une inférence (figurant dans une chaîne d'inférences conçue comme un 'raisonnement théorique') met en relation des propositions qui sont les contenus propositionnels des croyances de l'agent. La particularité de ce type d'état mental (la croyance) est que lorsque quelqu'un croit que x, il considère que x est vrai, c'est-à-dire que le contenu propositionnel de cette croyance est vrai. Pourtant, une proposition n'a pas à être crue par un agent pour être vraie et un agent peut croire une proposition fausse. La question à se poser est ainsi la suivante : est-ce que ce point de vue interne d'un agent peut se manifester au sein d'une «inférence» et si oui comment ?

Si nous admettons que lorsqu'un agent (A) *accepte (croit)* que telle conclusion est vraie, celle-ci doit (au moins) découler de prémisses qu'il reconnaît être vraies, on semble être contraint de faire correspondre chacune des prémisses et conclusion aux contenus propositionnels des croyances mêmes de l'agent. Dans le cas où un agent (B) ne croit pas que ces prémisses sont vraies (ou fausses), il peut (au mieux, s'il respecte les règles logiques gouvernant l'inférence valide) «remarquer» que telle conclusion serait valide (c'est-à-dire vraie si les prémisses étaient vraies). On peut ici observer que lorsqu'aucun contenu propositionnel des croyances de l'agent ne correspond aux prémisses d'un argument, les règles logiques ne jouent un rôle que sur le plan de la validité du lien inférentiel (elles permettent de déterminer si l'inférence est valide ou non). Dans le cas où un agent (A) attribue une valeur de vérité aux prémisses (qu'il ait raison ou qu'il se trompe),

les règles logiques jouent ce même rôle sur le plan de la validité du lien inférentiel mais servent aussi de *principe de transmission* de l'*acceptation* des prémisses à la conclusion. Lorsqu'on compare ces deux agents, on constate qu'ils ne font pas la même chose. L'inférence de l'agent A met en cause les contenus propositionnels de certaines de ses croyances et l'argument que «contemple» l'agent B ne fait aucunement intervenir ses croyances. On pourrait qualifier l'inférence de l'agent A de «raisonnement correct» et dire que l'agent B «fait un raisonnement valide». Mais il n'est pas clair qu'une telle terminologie sera pertinente pour quiconque voudrait disposer d'une caractérisation claire de ce qu'est un raisonnement, pour quiconque voudrait distinguer clairement ce que font ces deux agents.

J'ai supposé que raisonner est un processus dynamique qui met en relation certains états mentaux des agents qui possèdent des contenus propositionnels. Il s'agit d'un processus interne aux agents. Si cette hypothèse est juste, ce que fait l'agent B n'est pas un raisonnement (laissons ici de côté la notion de raisonnement hypothétique): aucune des propositions en cause ne correspond aux contenus propositionnels de ses croyances. D'où l'impossibilité pour lui de *tirer* une conclusion. C'est (je crois) ce sur quoi Aristote a voulu insister. Mais cette première conclusion (négative) qui consiste à dire que l'«inférence» de l'agent B n'est pas à proprement parler un «raisonnement» fait apparaître deux problèmes: d'une part, elle ne nous renseigne pas sur ce qu'il fait: si l'agent B ne «raisonne» pas, que fait-il ?<sup>21</sup> (J'ai suggéré que notre agent B «contemple» l'argument.) D'autre part, elle ne nous permet pas encore de saisir en quel sens l'«inférence» de l'agent A *coïncide* avec son raisonnement. Dans la mesure où l'on admet qu'un raisonnement est un *processus dynamique* qui met en relation des contenus propositionnels d'états mentaux, il n'est pas clair qu'une inférence puisse réussir à traduire ce qu'implique cette *activité*. Ce sont essentiellement les contenus propositionnels de certains états mentaux figurant dans le raisonnement proprement dit que l'«inférence» réussit à *capturer*. Conséquemment, il semble difficile d'admettre que l'«inférence» de l'agent A puisse être comprise comme un raisonnement, c'est-à-dire comme *le* raisonnement proprement dit qu'il a suivi.

Pour les fins de la cause, je distinguerai l'«inférence» de l'agent A de son raisonnement proprement dit et supposerai que cette «inférence» est une *représentation du*

*contenu de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit*, que je nommerai ReCEM. Le point de vue interne d'un agent se manifesterait ainsi dans sa manière «d'appréhender» un argument: nos deux agents se distinguent par le fait que l'argument de l'agent A est une représentation du contenu de certains états mentaux impliqués dans son raisonnement proprement dit (ReCEM); mais l'argument de l'agent B n'est pas une ReCEM, puisque les prémisses de cet argument ne coïncident avec aucun contenu propositionnel de ses croyances.

Résumons les idées suggérées : un raisonnement est une activité, un *processus* qui met en relation certains de nos états mentaux qui ont des contenus propositionnels. Pour éviter toute forme de confusion, je distinguerai les termes 'inférence' et 'raisonnement'<sup>22</sup> et parlerai plutôt d'*argument* que d'inférence. Le point de vue interne d'un agent peut se manifester (ou non) dans un argument. Lorsque les prémisses d'un argument coïncident avec les contenus propositionnels de certains états mentaux de l'agent, cet argument est la *représentation* du contenu de certains des états mentaux impliqués dans son raisonnement proprement dit (ReCEM). Lorsque les prémisses d'un argument ne correspondent à aucun contenu propositionnel des croyances d'un agent, l'agent ne fait que «contempler» l'argument en cause.

J'aimerais maintenant examiner le cas d'un argument dont les prémisses vraies rendent la conclusion vraie indépendamment du fait que ces prémisses et conclusion soient crues par un agent. Pour l'aborder, considérons quelques exemples. Illustrons d'abord les arguments des agents A et B déjà présentés. Admettons que «Anna» correspond à l'agent A, et «Daniel» à l'agent B. Supposons maintenant qu'on demande à Anna et Daniel quelle conclusion ils tireraient des prémisses suivantes: «Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford» et «Sam est un oxonien»?

Supposons qu'Anna considère que ces prémisses sont vraies: ces prémisses coïncident avec les contenus propositionnels de certaines de ses croyances (Elle croit que tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, connaît Sam et croit que Sam est un oxonien). Lorsque Anna tirera la conclusion «Sam a publié chez Oxford», elle considèrera

cette conclusion non seulement valide mais vraie (du moins selon Aristote, c'est-à-dire comme constituant le contenu propositionnel d'une nouvelle croyance devant figurer parmi l'ensemble de ses croyances). (1)

Supposons que Daniel ne sait pas ce qu'est un oxonien et ne connaît pas Sam, c'est-à-dire qu'il considère ces prémisses ni vraies ni fausses. Il remarquera que la conclusion «Sam est un oxonien» s'ensuit s'il est vrai que tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, et que Sam est un oxonien. Il connaît les règles de l'inférence valide. Il précisera néanmoins qu'il ne peut se prononcer sur cette question, à savoir si Sam est un oxonien ou non puisque les prémisses ne coïncident pas avec les contenus propositionnels de ses croyances. (2)

Introduisons maintenant le deuxième cas d'argument que j'aimerais examiner. C'est-à-dire un argument qui met en relation des *propositions* vraies indépendamment de ce que croient Anna et Daniel:

- (a) «Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford» (est vrai)
- (b) «Sam n'est pas un oxonien» (est vrai)

---

(c) «Sam n'a pas publié chez Oxford» (est vrai) (3)

Selon ce qui a été admis plus haut, cet argument n'est pas une *ReCEM*. La seule personne qui raisonne jusqu'ici, c'est Anna. Ce deuxième argument se distingue de celui de notre premier agent (Anna) puisqu'il permet de tirer une conclusion vraie et de montrer qu'Anna se trompe; il se distingue aussi de celui de Daniel qui n'a pu tirer de conclusion. Ce deuxième argument met en lumière quelque chose de nouveau. Pour le saisir, considérons un dernier exemple. Supposons qu'on demande à un troisième agent (Laurence) quelle conclusion il tirerait des deux prémisses suivantes:

- «Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford»,
- «Sam n'est pas un oxonien».

Supposons que Laurence croit que ces prémisses sont vraies: ces prémisses coïncident avec les contenus propositionnels de certaines de ses croyances. (Il croit que tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, connaît Sam et croit que Sam n'est pas un oxonien.). Il tirera la conclusion «Sam n'a pas publié chez Oxford». Il considèrera cette conclusion non seulement valide mais vraie (tout comme Anna considèrerait la sienne vraie). (4)

L'exemple de Laurence permet de mettre en lumière quelques points importants. Tout comme Anna, Laurence a raisonné: il a fait intervenir les contenus propositionnels de certaines de ses propres croyances. Comme c'était le cas pour Anna, cet argument correspond en fait à la *représentation du contenu de certains des états mentaux impliqués dans son raisonnement proprement dit (ReCEM)*. Lorsque Anna dit: «Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, Sam est un oxonien, donc Sam a publié chez Oxford» et que Laurence dit «Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, Sam n'est pas un oxonien, donc Sam n'a pas publié chez Oxford», ils illustrent le fait qu'ils raisonnent. De plus, le fait qu'Anna ait tort et que Laurence ait raison semble indépendant du fait qu'ils semblent tous deux raisonner *correctement*: les arguments respectifs correspondant sont tous deux valides. Ce point est intéressant: il indique que le fait que l'argument soit correct ou incorrect ne se manifeste pas au niveau du raisonnement.

Considérons maintenant l'argument (3). Cet argument est un *argument correct*: la conclusion vraie est impliquée par ses prémisses vraies. Comparons maintenant (3) et (4): ils coïncident parfaitement. Il s'agit du même argument («Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, Sam n'est pas un oxonien, donc Sam n'a pas publié chez Oxford»). Pourtant, l'argument de Laurence est une ReCEM et l'autre non. Ce phénomène n'a rien de surprenant en tant que tel: une croyance «vraie» n'est-elle pas tout simplement un état mental dont le contenu propositionnel *est* une proposition vraie ? Mais ce que (3) permet de mettre en lumière est que rien de l'argument de Laurence ne permet d'illustrer le fait que les propositions en cause sont les contenus propositionnels de certains de ses états mentaux.<sup>23</sup> Résumons maintenant ce que nos deux derniers exemples nous ont appris: un argument valide dont les prémisses (et la conclusion) sont des propositions vraies est un argument

correct. Un *argument correct* ne fait pas nécessairement intervenir les états mentaux des agents. Lorsqu'un argument correct représente *le contenu de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit* d'un agent, les croyances en question de l'agent sont *vraies*. Mais aucun élément proprement dit de l'argument nommé ReCEM ne permet de traduire ni le fait qu'il est une ReCEM, ni le caractère dynamique du processus dans lequel se trouve l'agent qui raisonne.

Ces éléments sont probablement suffisants pour permettre à quiconque de constater que l'étude du raisonnement (théorique) illustre une distinction importante à tracer entre les notions de raisonnement, d'inférence et d'argument. Lorsque Aristote défend l'idée que tout raisonnement consiste en un enchaînement d'inférences (arguments), je crois qu'il veut insister sur l'idée que ces inférences (ou arguments) doivent être comprises comme des représentations du contenu des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent (ReCEM), par opposition à des propositions qui ne coïncideraient avec aucun contenu propositionnel des états mentaux des agents. J'ai dit que Aristote concevait aussi le raisonnement comme un processus, une enquête *interrogative*. Cette enquête, qui se résume à un enchaînement d'inférences (comprises comme des arguments), a le désavantage d'être comprise comme une enquête *argumentative*. Et il n'est pas clair que cette idée d'*enchaînement d'arguments* soit suffisante pour étayer notre compréhension de l'activité de raisonner, c'est-à-dire de ce processus qui met en relation des états mentaux qui possèdent des contenus propositionnels.<sup>24</sup>

On peut ainsi douter qu'une compréhension essentiellement «inférentielle» du raisonnement (théorique) puisse réussir à capturer ce trait spécifique qui permet de distinguer un raisonnement d'un argument. Ces distinctions, bien que préliminaires, sont (à mon avis) primordiales si l'on ne veut pas perdre de vue ce qu'est un raisonnement. Différents usages du terme «inférence» ont (je crois) conduit à brouiller notre compréhension du raisonnement (théorique), le rôle prépondérant accordé à la logique dans son étude s'expliquant peut-être par la confusion créée par ces différents usages. Je crois qu'il apparaît plus clairement que raisonner n'est pas, à proprement parler, une affaire de logique (ou du moins seulement une affaire de logique) du moment où l'on admet qu'il

s'agit d'un processus qui met en relation des états mentaux.<sup>25</sup> À première vue, c'est précisément la difficulté à laquelle est confrontée Anscombe lorsqu'elle soutient que l'action est la conclusion de l'argument pratique (qu'elle conçoit comme synonyme du raisonnement pratique –note 4). Je suggère de fermer ici cette longue parenthèse et d'évaluer comment la distinction raisonnement/argument suggérée pourrait nous aider à voir sous un nouveau jour la proposition d'Anscombe.

### 2.2.3 Le raisonnement pratique, l'argument ReCEM et l'action

Les exemples que nous avons considérés jusqu'ici étaient d'ordre théorique : par exemple, l'argument (ReCEM) (1) mettait en relation des propositions correspondant à des contenus de croyances. Distinguer le raisonnement de l'argument nous a permis de montrer que la conclusion de l'argument (1) («Sam a publié chez Oxford») n'est pas la croyance d'Anna mais bien le contenu propositionnel de sa croyance. Toutefois, dans la mesure où un raisonnement est un processus mettant en relation des événements et états mentaux, raisonner a permis à Anna d'acquérir une nouvelle croyance au terme de son raisonnement dont le contenu coïncide avec la conclusion de l'argument ReCEM correspondant.

Transposons maintenant cette idée sur le plan pratique. Supposons que X a l'intention de s'acheter un bateau et qu'il croit que le seul moyen de s'acheter un bateau est de voler une banque. Supposons que Y a la même intention et la même croyance que X. Au terme de son raisonnement, X forme l'intention d'aller voler une banque. De son côté, au terme de son raisonnement, Y entre dans la première banque qu'il rencontre et braque un des caissiers (Y a l'habitude de ne jamais sortir sans son revolver). Intuitivement, ne serait-il pas tout à fait plausible d'admettre (à la suite d'Anscombe) que le terme du raisonnement de Y est son action ? Et dans un tel cas, quelle forme aurait l'argument ReCEM lié à son raisonnement ? Je propose de reconstruire les arguments de X et Y comme suit (première approximation):

Argument de X :

J'achèterai un bateau (contenu de l'intention)

Le seul moyen d'acheter un bateau est de voler une banque (contenu de la croyance)

(donc) Je volerai une banque (contenu de la nouvelle intention)

Argument de Y :

J'achèterai un bateau (contenu de l'intention)

Le seul moyen d'acheter un bateau est de voler une banque (contenu de la croyance)

(donc) ..... (pas de conclusion)

L'exemple de Y permet d'illustrer ici quelque chose de particulier qui s'accorde (au moins en partie) avec l'idée d'Anscombe : Y a raisonné et le terme de son raisonnement (pratique) semble être bel et bien l'action elle-même. Toutefois, la particularité de ce raisonnement pratique est que l'argument qui met en relation les contenus propositionnels des états mentaux qui ont initié le raisonnement de Y *n'a pas à proprement parler de conclusion* (du point de vue de Y).

Certains pourraient néanmoins vouloir suggérer qu'au moment où Y entre dans la banque et braque un des caissiers, il a (tout comme X) formé une nouvelle intention, mais qu'à l'inverse de X, son intention est *dans* l'action qu'il accomplit. Dans un tel cas, devrait-on supposer que l'argument de Y a la même conclusion que celui de X ? Évaluons sommairement cette idée et supposons que le raisonnement de Y s'est terminé par une intention-dans-l'action et tentons de reconstruire l'argument ReCEM de Y. À première vue, (au moins) deux possibilités peuvent être envisagées :

Possibilité (a)

Raisonnement de Y	Argument ReCEM correspondant
Y a l'intention de s'acheter un bateau	J'achèterai un bateau (contenu de l'intention)
Y croit que le seul moyen d'acheter un bateau est de voler une banque	Le seul moyen d'acheter un bateau est de voler une banque (contenu de la croyance)
Y forme l'intention de voler la banque	(donc) Je volerai une banque (contenu de la nouvelle intention)
Y vole la banque	(donc) .....

Selon cette première possibilité, dire que *l'intention est dans l'action* suggérerait qu'au moment où Y entre dans la banque et braque un des caissiers, l'intention nouvellement formée a enclenché *l'action elle-même* : le contenu propositionnel de l'intention nouvellement formée fait alors figure de prémisse dans l'argument ReCEM qui *n'a pas de conclusion*.

Possibilité (b)

Raisonnement de Y	Argument ReCEM correspondant
Y a l'intention de s'acheter un bateau	J'achèterai un bateau (contenu de l'intention)
Y croit que le seul moyen d'acheter un bateau est de voler une banque	Le seul moyen d'acheter un bateau est de voler une banque (contenu de la croyance)
Y forme l'intention de voler la banque en même temps qu'il vole la banque	(donc) Je volerai une banque (contenu de la nouvelle intention)

Selon cette deuxième possibilité, dire que *l'intention est dans l'action* suggérerait qu'au moment où Y vole la banque, il n'y a pas de manière de dissocier son intention nouvellement formée de son action : l'intention et l'action constituent le terme de son raisonnement. La conclusion de l'argument ReCEM correspondant est alors le contenu propositionnel de son intention nouvellement formée.

Supposons que je désire manger et que je crois que manger une pomme pourra satisfaire mon désir, et que je prends une pomme et la mange : plusieurs actions sont de ce type. D'un point de vue externe, on supposera que le fait que je prenne une pomme et la mange indique la présence d'une intention (ou le désir) de manger une pomme (sinon je ne serais pas en train d'en manger une). C'est ce qui permet à autrui de rationaliser mon action. Du point de vue externe, on peut alors supposer que mon intention de manger une pomme est dans mon action de manger la pomme. Parallèlement, je peux avoir l'intention de préserver ma santé, croire que le meilleur moyen d'y arriver est d'arrêter de fumer,

former l'intention d'arrêter de fumer et ne jamais le faire : plusieurs des intentions que nous formons ne seront jamais réalisées, ni même connues au yeux de quiconque. Le fait est que nous mangeons des pommes un peu à la manière de Y qui entre dans la banque et braque un des caissiers et formons l'intention d'arrêter de fumer un peu à la manière de X qui forme l'intention de voler une banque : peut-être ne volera-t-il jamais aucune banque et n'arrêterai-je jamais de fumer.

Une des difficultés liées à la question de savoir comment reconstruire l'argument de Y concerne le *point de vue* que nous adoptons par rapport au raisonnement de celui qui raisonne. Du point de vue de Y, il n'y a à proprement parler aucun problème à ce que son argument ReCEM n'ait aucune conclusion : Y n'a pas besoin de se représenter son propre raisonnement pour que celui-ci puisse avoir un terme; il raisonne et son raisonnement le conduit à voler la banque. Ce qui explique pourquoi l'argument ReCEM qui correspond à son raisonnement peut n'avoir aucune conclusion. Parallèlement, il est aussi possible que le raisonnement de Y se termine par une intention-dans-l'action : l'argument ReCEM qui y correspond aura alors une conclusion différente. Et dans les deux cas, il n'y a à proprement parler aucune difficulté à faire de l'action, ou de l'action et de l'intention si elles sont inséparables, les termes de raisonnements pratiques (peut-être que la majorité des raisonnements pratiques que nous effectuons sont de ce type), et ce peu importe comment les arguments ReCEM qui leur correspondent devraient être reconstruits.<sup>26</sup>

La distinction raisonnement/argument suggérée permet ainsi de montrer un sens dans lequel la position d'Anscombe serait admissible. Comme nous l'avons vu dans la section précédente, celle-ci a sûrement tort de prétendre que la conclusion de l'argument pratique est une action : une action ne peut pas figurer comme conclusion de l'argument ReCEM qui correspond au raisonnement proprement dit d'un agent puisque seules des *propositions* sont admissibles à ce titre. Néanmoins, elle a en partie raison de dire que le terme d'un *raisonnement* pratique est l'action elle-même: je dis 'en partie' puisque rien n'interdit qu'un raisonnement pratique puisse aussi se terminer sur la formation d'un état mental (tel que l'intention comme l'illustre le raisonnement de X).

Ces exemples sont instructifs sur le plan de la structure du raisonnement pratique : l'exemple considéré ici est une des formes les plus minimales de raisonnement pratique, c'est-à-dire un raisonnement que l'on a l'habitude de nommer 'instrumental'. Plusieurs philosophes ont défendu (et défendent) l'idée que l'intention est seule candidate possible comme 'conclusion' de ce type de raisonnement; que l'action constitue essentiellement une conséquence causale du fait d'avoir suivi un tel raisonnement. Ceux-ci seraient probablement enclins à interpréter le raisonnement de Y comme 'se concluant' sur l'intention nouvellement formée par Y et à soutenir que l'action (Y vole la banque) n'est qu'une conséquence causale de l'intention nouvellement formée. Pourtant, si on admet qu'un raisonnement est un processus mental qui a un pouvoir causal (notamment d'être responsable de l'acquisition de nouveaux états mentaux), on voit mal pourquoi ce type de processus ne pourrait pas aussi nous conduire à agir. En d'autres termes, on voit mal pourquoi on devrait exclure que le raisonnement se termine sur l'action elle-même et autoriser qu'il se termine sur la formation d'une intention (exclure qu'un raisonnement puisse causer une action et autoriser qu'il puisse causer la formation d'une intention). D'ailleurs, la difficulté à laquelle sont confrontés les défenseurs de cette thèse est d'être incapable de rendre compte de la relation existant entre les intentions nouvellement formées et les actions elles-mêmes, et donc de la relation entre le raisonnement pratique et l'action (il y a pourtant bel et bien quelque chose qui distingue le raisonnement de X de celui de Y, puisque l'un n'a pas encore volé la banque et l'autre la vole).

Ainsi, refuser que l'action puisse être le terme d'un raisonnement pratique illustre en quelque sorte une compréhension erronée de la relation entre le raisonnement de l'agent (un processus causal) et l'argument ReCEM qui y correspond (une relation entre des contenus propositionnels). À mon avis, cette erreur est attribuable au fait de concevoir le raisonnement essentiellement en terme 'inférentiel'. Pourtant, dire que l'action est le terme même du raisonnement ne revient pas à dire qu'elle constitue la 'conclusion' de l'argument ReCEM qui y correspond. De ce point de vue, l'erreur principale d'Anscombe fut probablement celle d'avoir conçu les termes 'syllogisme pratique' et 'raisonnement pratique' comme des synonymes, d'où la difficulté de rendre compte du fait que l'action

pouvait être le terme du raisonnement tout en prétendant qu'elle était la conclusion du syllogisme pratique.

J'ai proposé dans cette section une explication embryonnaire de la manière dont devrait être comprise la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. J'ai dit plus haut que le problème de l'explication de Hearne reposait sur le fait de détacher ces deux aspects. Je conclurai cette section en expliquant pourquoi il s'agit là d'un problème. Rappelons sommairement la position de Hearne (voir le passage cité plus haut) :

- (i) certains croient que si quelqu'un croit et comprend les prémisses d'un argument déductif, et effectue les étapes déductives, alors il croira la conclusion;
- (ii) cette compulsion est souvent comprise comme une partie, ou un aspect du raisonnement lui-même, par opposition à une simple conséquence causale du fait d'avoir raisonné;
- (iii) conséquemment, plusieurs croient que la conclusion d'une séquence de raisonnement théorique est une croyance;
- (iv) le besoin de considérer que les actions sont les conclusions de raisonnements pratiques apparaît comme étant analogue au fait de vouloir considérer la croyance comme étant la conclusion d'un raisonnement théorique.

J'aimerais montrer que cette manière de rendre compte du raisonnement confond (elle aussi) les aspects processuel et inférentiel du raisonnement, mais cette fois d'une manière tout à fait différente d'Anscombe. Raisonner semble ici consister à se 'réciter un argument (déductif ou non-déductif)' : nous citons les prémisses de l'argument, appliquons les règles qui gouvernent l'inférence valide et tirons une conclusion. Le raisonnement est alors compris essentiellement en terme 'inférentiel'. Selon Hearne, le fait de croire la 'conclusion' d'un raisonnement théorique valide (ou d'accomplir l'action indiquée par un raisonnement pratique valide) doit être compris comme (au moins en partie) indépendant du fait de raisonner : le fait de croire la 'conclusion' d'un raisonnement théorique 'valide' (ou d'accomplir l'action d'un raisonnement pratique 'valide') ne fait pas partie du raisonnement et est simplement une conséquence causale du fait d'avoir raisonné.

Pourtant, il semble que, du point de vue de l'agent, les choses vont exactement dans le sens inverse de ce qui est décrit par Hearne. Raisonner ne consiste pas à se 'réciter des arguments' : raisonner est un processus dans lequel nos propres états mentaux entrent en relation et ce sont ces états qui initient nos raisonnements et qui sont responsables du fait que nos raisonnements aient tel terme plutôt que tel autre, que nous raisonnions correctement ou non. Lorsqu'on demande à Anna si elle croit que Sam a publié chez Oxford, et qu'elle amorce son raisonnement, elle ne fait que mettre en relation certains de ses propres états mentaux : son raisonnement est ainsi initié par sa croyance que «tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford» et sa croyance que «Sam est un oxonien». Lorsqu'elle répond que «Sam a publié chez Oxford» elle ne fait qu'illustrer qu'elle a acquis une nouvelle croyance dont le contenu propositionnel est «Sam a publié chez Oxford». Elle aurait tout aussi bien pu répondre «Sam n'a pas publié chez Oxford» (son raisonnement aurait été alors incorrect à la lumière de ses propres croyances, bien que sa croyance aurait été vraie puisque «Sam n'a pas publié chez Oxford» est une proposition vraie (comme l'indique l'argument correct (3) (p.30)). Supposons qu'Anna ne s'était pas rappelée si Sam est un oxonien ou non, elle n'aurait eu d'autre choix que de dire 'je ne le sais pas'. Parce qu'elle raisonne avec ses propres états mentaux, elle peut acquérir ou abandonner certaines croyances. Les croyances qu'elle acquiert sont donc précisément liées au fait qu'elle raisonne avec ses propres états mentaux (que ses raisonnements soient corrects ou non) et ne sont donc pas de simples conséquences causales du fait de se réciter des arguments valides. En ce sens, le terme de son raisonnement est sa croyance et la conclusion de l'argument ReCEM qui y correspond ne fait que représenter le contenu de sa croyance nouvellement acquise.

Comme nous l'avons vu, les choses se déroulent de manière assez similaire sur le plan pratique: X a amorcé son raisonnement pratique avec l'intention de s'acheter un bateau et sa croyance que le seul moyen de s'acheter un bateau est de voler une banque : au terme de son raisonnement, il a formé l'intention de voler une banque. De son côté Y a amorcé son raisonnement avec l'intention de s'acheter un bateau et sa croyance que le seul moyen de s'acheter un bateau est de voler une banque : au terme de son raisonnement, il était en train de voler la banque. Les croyances et intentions que nous acquérons, les actions que

nous accomplissons sont ce sur quoi peuvent se terminer nos raisonnements : ils doivent ainsi être compris comme inclus dans le processus qu'implique l'activité de raisonner. Parallèlement, les contenus propositionnels mis en relation dans un raisonnement peuvent être représentés par l'argument que nous avons appelé ReCEM : cet argument ne peut être détaché du raisonnement proprement dit suivi par l'agent.

Bref, le problème inhérent à la proposition de Hearne (et à tous ceux qui choisissent de concevoir un raisonnement comme un argument) est de négliger l'aspect processuel du raisonnement, et conséquemment de mal poser l'aspect inférentiel qui, pour être bien caractérisé, ne peut être détaché de cet aspect processuel du raisonnement.

## CHAPITRE 3

### ANALYSE DU POINT DE VUE DE GILBERT HARMAN (1986)

#### 3.1 L'apport de Gilbert Harman à la théorie du raisonnement

##### 3.1.1 Raisonner : un processus psychologique

Comme nous venons de le voir, la difficulté principale soulevée par l'analyse d'Anscombe (1957) venait de ce qu'elle cherchait à rendre compte du caractère processuel du raisonnement (pratique) en terme 'inférentiel'. L'objectif du chapitre précédent était (principalement) de montrer pourquoi l'action ne peut pas être la conclusion du syllogisme pratique (section 2.2) et pourquoi il est nécessaire de distinguer le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument ReCEM qui représente les contenus propositionnels des états mentaux qu'il met en relation (section 2.3). J'ai indiqué qu'un avantage de cette distinction est de rendre plus plausible l'idée que l'action puisse être le terme du raisonnement proprement dit d'un agent. Néanmoins, pour qu'une théorie du raisonnement puisse être adéquate, elle doit non seulement être sensible à cette distinction mais aussi montrer comment ces deux aspects sont liés entre eux. En d'autres termes, elle doit être en mesure d'expliquer la relation entre le raisonnement proprement dit de l'agent et l'argument ReCEM qui y correspond. L'objectif de ce chapitre est de tenter d'évaluer si la théorie du raisonnement proposée par Gilbert Harman fournit une réponse satisfaisante à cette question.

L'intérêt de la contribution de Harman réside précisément dans le rôle qu'il accorde à l'aspect *processuel* du raisonnement, qui l'amène à proposer de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement. Dès « Practical Reasoning », publié en 1976, il présente, en substance, les idées principales sur lesquelles s'appuie la théorie du raisonnement développée dans *Change in View* (1986) (reprise dans « Rationality », 1995, et aussi dans « Notes on Practical Reasoning », 2007). Il précise dès le départ qu'il s'intéresse plutôt à ce que les gens *font* lorsqu'ils raisonnent qu'au *produit* qui en découle, c'est-à-dire au *processus* qui consiste à modifier des croyances et des intentions, soit en en ajoutant de

nouvelles soit en abandonnant certaines. Pour Harman, le raisonnement n'est pas un 'argument' (ou une preuve) au sens logique du terme : il n'a pas à proprement parler de prémisses, ni de conclusion. Il se range ainsi du côté des défenseurs de l'idée qu'une théorie du raisonnement doit être distinguée d'une théorie logique. Précisons toutefois que ceci ne revient pas à dire (pour lui) qu'aucune relation ne peut être établie entre un raisonnement et un argument : suggérant qu'un argument ressemble plus à une explication (formulée en termes de prémisses, d'étapes intermédiaires et d'une conclusion), il indique que si nous avons l'habitude de lier la logique au raisonnement, c'est en vertu du fait qu'il existe une connexion entre le raisonnement et l'explication, et que l'explication a justement souvent la forme d'un argument. Cette distinction (raisonnement/argument) conduit Harman à proposer d'entrée de jeu que s'il existe bel et bien des raisonnements pratiques, il est erroné de parler de 'syllogisme pratique' puisqu'il n'existe pas de 'logique pratique' (ni d'argument inductif ou de logique inductive comme nous le verrons plus loin). Ainsi, à l'instar d'Anscombe, Harman s'intéresse à l'aspect processuel du raisonnement, mais à l'inverse de celle-ci, n'est pas conduit à la difficulté d'identifier la conclusion du syllogisme pratique puisqu'il ne reconnaît pas l'existence de tels syllogismes. D'où l'intérêt que constitue ici sa position pour notre étude.

### 3.1.2 Distinguer les principes de révision et les principes logiques

Harman distingue les raisonnements théorique et pratique comme suit : le raisonnement pratique concerne la révision, c'est-à-dire la formation ou l'abandon d'intentions, de décisions ou de plan, et le raisonnement théorique concerne la révision de croyances (formation ou abandon de croyances).<sup>1</sup> En ce sens, sa conception du terme du raisonnement pratique se distingue de celle d'Anscombe et Aristote (pour qui l'action est la 'conclusion').<sup>2</sup> Son objectif est de proposer une théorie générale de l'*activité* de raisonner. Si une telle théorie ne peut se réduire à une théorie logique, c'est qu'il existe, selon lui, une différence de *catégorie* entre les règles de l'implication (logique) et les règles de révision : les règles de l'argument ne sont pas celles que quelqu'un suit effectivement pour modifier sa propre vue. Par exemple, la règle du *modus ponens* dit qu'un conditionnel et son antécédent impliquent conjointement le conséquent du conditionnel. Harman fait remarquer que ce n'est sûrement pas le cas qu'à chaque fois que quelqu'un croit un conditionnel et

croit aussi son antécédent, il doit ou peut rationnellement croire son conséquent puisqu'il est tout à fait plausible que cette personne croit déjà la négation du conséquent et doive alors ou arrêter de croire le conditionnel, ou arrêter de croire l'antécédent.

L'idée de Harman est en fait de montrer que les logiques formelles, les théories probabilistes ou même les théories de la décision ne portent pas sur ce que les gens *font*, et ne sont pas non plus des théories normatives concernant ce que les gens *devraient faire* : elles ne sont donc pas des théories du raisonnement au sens où il utilise le terme 'raisonner'. S'il y a des normes à identifier, elles ne peuvent se situer ailleurs que dans l'activité de raisonner elle-même.

Le projet de Harman est ainsi d'identifier des principes ou des règles de révision qui sont à l'œuvre lorsque nous raisonnons, c'est-à-dire des principes ou règles que nous suivons lorsqu'un tel processus se déroule en nous.<sup>3</sup> Il assimile ainsi en quelque sorte la tâche d'une théorie adéquate du raisonnement (qu'il conçoit comme une théorie du changement raisonné que quelqu'un fait de sa propre vue) à l'identification de ces principes et des relations qu'ils entretiennent entre eux. Il précise que tous les principes à la base de changements psychologiques ne sont pas, bien sûr, des principes de révision dans la mesure où tous les changements psychologiques ne sont pas des instances de raisonnement bien qu'il ne développe pas de manière substantielle ce qui distinguerait ces principes (de révision) de ceux qui conduiraient, par exemple, à des changements identiques (et qui ne découleraient donc pas du fait d'avoir raisonné). De plus, dire que quelqu'un suit des principes de révision ne revient pas à dire (selon Harman) qu'il fait cela consciemment dans la mesure où quelqu'un pourrait les suivre sans les connaître; il ajoute qu'il se pourrait même très bien que raisonner soit un processus relativement automatique dont le résultat n'est pas sous le contrôle conscient de celui qui raisonne.<sup>4</sup>

À première vue, on pourrait croire que le genre de théorie visée par Harman est essentiellement de nature descriptive vu son intention de rendre compte de ce que les gens *font* lorsqu'ils raisonnent, c'est-à-dire de rendre compte de comment nous raisonnons *en fait*, plutôt que de rendre compte de comment nous *devons raisonner* (ce qui reviendrait à

élaborer une théorie normative du raisonnement). Mais, selon Harman, élaborer une théorie du raisonnement (de la révision raisonnée) conduit en quelque sorte à prendre en considération la relation qui existe entre ces deux aspects. Il veut en fait montrer comment il est difficile d'en arriver, selon lui, à des principes normatifs sans considérer comment les gens raisonnent en réalité (ce qui est à la source de son intention de limiter le rôle des théories logiques formelles, des théories probabilistes et des théories de la décision dans une théorie du raisonnement), d'où l'importance qu'il accorde à cet aspect 'descriptif'. Il précise que comme une théorie descriptive implique toujours, selon lui, une part d'idéalisation, et que l'idéalisation est toujours en quelque sorte 'normative', les aspects normatif et descriptif d'une théorie du raisonnement sont, par conséquent, nécessairement enchevêtrés. Toutefois, ceci ne revient pas à dire, selon lui, que ces aspects ne peuvent être distingués. Il écrit : « The distinction between a normative and a descriptive theory seems as clear as the thought that one sometimes reason in a way in which one ought not to have reasoned, in which case there is something wrong with one's reasoning. » (1986, p.7)

Identifier les 'normes' du raisonnement reviendrait en quelque sorte à déterminer ce qu'on peut reconnaître comme une erreur lorsque quelqu'un raisonne. Après avoir envisagé quatre types d'erreurs possibles que l'on pourrait vouloir attribuer à quelqu'un qui raisonne, il indique qu'un seul type d'erreur est en fait admissible à ce titre, notamment le cas où quelqu'un a révisé sa vue en suivant une règle *incorrecte* de révision, violant ainsi les *règles correctes* de la révision.<sup>5</sup> Raisonner correctement consisterait donc à effectuer des changements conformément à certains principes de révision et le rôle d'une théorie du raisonnement serait d'identifier les principes en question. D'où les aspects descriptif et normatif qu'il consent à sa théorie: une fois les principes de révision identifiés (ou approximés), quelqu'un qui ne raisonnerait pas conformément à l'un ou plusieurs de ces principes ne raisonnerait pas correctement.<sup>6</sup>

La question à laquelle Harman est confronté en premier lieu est celle de déterminer *comment* il entend découvrir ces principes de révision. Il suggère deux approches possibles : (i) commencer par considérer comment les gens raisonnent réellement en tentant de déterminer quels sont les principes qu'ils suivent en réalité; (ii) commencer par nos

‘intuitions’ qui concernent le raisonnement. Il précise que dans l’un ou l’autre des cas, on peut espérer trouver des principes généraux, et que ceci impliquera une part d’idéalisation au sens où ces principes ne coïncideront pas parfaitement avec notre pratique réelle ou avec nos intuitions à propos de certains cas. Il admet que procéder ainsi pourra conduire à modifier les principes généraux identifiés, ou à modifier notre pratique du raisonnement et/ou nos intuitions concernant ce qu’est un raisonnement correct, c’est-à-dire conduire à un processus d’ajustement mutuel des principes à la pratique/à nos intuitions jusqu’à ce que nous ayons atteint ce que Rawls (1971) appelle un équilibre réfléchi.

La particularité de l’approche de Harman –à l’inverse de celle d’Anscombe– réside ainsi dans son caractère résolument ‘psychologiste’<sup>7</sup>. Dans la mesure où raisonner est un processus mental, les principes de révision que nous suivons lorsque nous raisonnons doivent être conçus en termes ‘psychologiques’ (et non ‘logiques’) et s’accorder avec le fait que nous sommes des organismes mentalement limités. Conséquemment, ils doivent être définis dans les termes mêmes de ces limitations : ce sont les ‘limites’ mêmes de l’agent qui raisonne qui définissent en quelque sorte les principes de révision qu’il suit/devrait suivre lorsqu’il raisonne et c’est précisément dans le cadre de cette perspective que doivent être saisis les principes et conditions de révision suggérés par Harman (1986).<sup>8</sup> Une théorie adéquate du raisonnement semble ainsi correspondre pour Harman à une théorie du raisonnement ‘limité’ par les capacités mentales de l’agent qui raisonne. Par conséquent, on ne pourrait exiger d’un agent limité psychologiquement qu’il raisonne d’une manière qui outre passe les contraintes psychologiques qui s’imposent à lui, ou en d’autres termes, lui imposer des normes qu’il ne serait pas en mesure de respecter vu ces limites qui lui sont inhérentes (à l’impossible, nul n’est tenu).

Harman (1986) identifie donc plusieurs principes et conditions de révision qui s’imposent à celui qui raisonne et discute de façon minutieuse différentes questions qui leur sont liées. Ces principes et conditions s’appliquent (pour la plupart) tant au raisonnement théorique qu’au raisonnement pratique. Parmi les principes et conditions retenus, on retrouve ainsi:

- (1) Éviter l'encombrement : quelqu'un ne doit pas encombrer son esprit de trivialités;
- (2) L'implication immédiate reconnue : que P est immédiatement impliqué par les choses que quelqu'un croit peut être une raison de croire P;
- (3) L'inconsistance reconnue : quelqu'un a une raison d'éviter de croire des choses qu'il reconnaît être inconsistantes entre elles;
- (4) L'affaiblissement positif : il est incohérent de croire en même temps P et aussi que toutes les raisons que quelqu'un a de croire P reposent sur des suppositions fausses;
- (5) Le conservatisme : quelqu'un est justifié de continuer à accepter complètement quelque chose en l'absence d'une raison spéciale de ne pas l'accepter;
- (6) La condition d'intérêt : quelqu'un a une raison d'ajouter une nouvelle croyance seulement s'il est (ou a une raison d'être) intéressé à savoir si la croyance est vraie;
- (7) L'intérêt à son environnement : quelqu'un a une raison d'être intéressé aux objets et événements qu'il y a dans son environnement immédiat;
- (8) L'intérêt à faciliter le raisonnement pratique : si quelqu'un désire E et croit que le fait que M soit vrai faciliterait ou gênerait E, il a une raison d'être intéressé à la question de savoir si M est vrai;
- (9) L'intérêt à faciliter le raisonnement théorique : si quelqu'un est intéressé de savoir si P est vrai et a une raison de croire que savoir que Q est vrai faciliterait la question de savoir si P est vrai, il a alors une raison de s'intéresser à savoir si Q est vrai;
- (10) Le principe de reprendre (*The Get back Principle*) : quelqu'un ne devrait pas abandonner une croyance qu'il peut facilement (et rationnellement) reprendre;
- (11) Suivre le fil de la justification : quelqu'un n'est pas toujours tenu de suivre le fil des justifications de ses croyances; et ainsi de suite.

Parmi les principes rejetés, on retrouve :

- (1) Principe de l'implication probabiliste immédiate : que P soit hautement probable de manière évidente, compte tenu des croyances de quelqu'un peut être une raison de croire P;
- (2) Principe de conditionnalisation : le raisonnement est une conditionnalisation (*reasoning is conditionalization*). La mise à jour des probabilités via la conditionnalisation est (ou doit être) le seul principe de la révision raisonnée;

(3) Principe d'affaiblissement négatif : quelqu'un doit arrêter de croire P à chaque fois qu'il ne peut pas associer sa croyance en P à une justification adéquate.

Mon intention n'est pas ici de faire ni une présentation exhaustive, ni une discussion de l'ensemble de ces principes et conditions: rappelons que mon enquête concerne essentiellement la question de savoir si Harman réussit à rendre compte de manière adéquate du double aspect du raisonnement, c'est-à-dire du fait qu'un raisonnement met en relation des états mentaux (caractère processuel) et qu'il met en relation des propositions (l'argument ReCEM). À l'instar de Harman, et comme nous le verrons plus loin, je crois qu'il est tout à fait plausible d'admettre que des notions de validité et d'invalidité ne s'appliquent pas au raisonnement proprement dit de l'agent (à son caractère processuel), mais à l'inverse, que ces notions s'appliquent bel et bien à l'argument ReCEM qui y correspond. J'ai indiqué précédemment qu'une théorie adéquate du raisonnement devait être en mesure de fournir une explication de ce qui lie ces deux aspects. Harman aborde indirectement cette question lorsqu'il envisage la présence ou l'absence de liens à établir entre les principes de la logique et les principes de révision que suit celui qui raisonne, et discute de l' 'implication' et de l' 'inconsistance'. Ceci sera l'objet de la prochaine section. Nous verrons alors ce qui distingue (selon lui) les principes *logiques* de l'implication et de l'inconsistance et les principes de *révision* de l' 'implication immédiate reconnue' et de l' 'inconsistance immédiate reconnue'.

### 3.1.3 Les contraintes imposées à l'activité de raisonner

Mais avant d'en arriver à cette analyse, esquissons à grands traits l'esprit général de la conception que se fait Harman du *processus* dans lequel s'engage celui qui raisonne. La thèse centrale sur laquelle repose cette conception est que l'activité de raisonner est sujette à des *contraintes de faisabilité (limites de l'agent) et d'ordre pratique (intérêts de l'agent)*. En ce sens, l'approche de Harman est non seulement psychologue, mais aussi pragmatiste. D'abord, le rôle attribué aux contraintes de faisabilité est crucial et révèle l'aspect psychologue de sa théorie: il conçoit les principes de révision que les êtres humains suivent comme s'appliquant à leurs croyances (explicites) tout-ou-rien/oui-non<sup>9</sup> et à leurs intentions et plans.<sup>10</sup> L'idée de Harman est que ces principes ne s'appliquent pas à des

*degrés* de croyance ou des probabilités puisqu'en tant qu'organismes limités, il serait trop compliqué pour nous de procéder ainsi. Ceci ne revient pas à dire pour autant, selon Harman, qu'il n'y a pas de degrés de croyances : il reconnaît que la croyance implicite est certainement une affaire de degré, et que la croyance explicite est aussi en quelque sorte une affaire de degré au sens où quelqu'un croit certainement des choses de manière plus forte que d'autres. Par exemple, quelqu'un peut ne pas être certain de ce qu'il devait croire, ou ne pas être enclin à croire quelque chose, ou à l'inverse, être assez confiant de sa croyance. Mais dans la mesure où Harman rejette l'idée que les principes de révision ne s'appliquent pas à des degrés explicites de croyances, il suggère que la meilleure manière de rendre compte des forces variées des croyances explicites est plutôt de supposer que ces forces sont *implicites* dans un système de croyances que quelqu'un accepte selon le mode oui/non, c'est-à-dire qu'elles doivent être expliquées comme une *sorte d'épiphénomène qui résulte des règles de révision*: par exemple, il se peut qu'un agent croit P de manière plus forte que Q seulement en vertu du fait qu'il serait plus difficile pour lui d'arrêter de croire P que d'arrêter de croire Q, notamment parce qu'arrêter de croire P exigerait de sa part une plus grande révision qu'arrêter de croire Q. Par cette suggestion, Harman veut donc s'opposer directement aux défenseurs de la thèse adverse qui considèrent que les principes de raisonnement sont des règles pour modifier les degrés explicites de croyance, et croient qu'une théorie du raisonnement devrait être emboîtée à l'intérieur d'une théorie de la probabilité subjective.

Il fonde son opposition sur l'idée qu'il est sûrement faux de croire que les gens puissent associer normalement à leurs croyances des degrés de confiance de la sorte au moment où ils raisonnent, puisqu'il serait beaucoup trop compliqué pour eux de procéder ainsi. L'essentiel de son idée est qu'il est tout à fait impossible de supposer que nous pourrions toujours opérer en termes de probabilités explicites, puisque l'usage de la conditionnalisation probabiliste est sévèrement limitée par une explosion combinatoire (ce qui le conduit à rejeter des principes de l'implication probabiliste immédiate et de conditionnalisation comme principes du raisonnement). Dans la mesure où la conditionnalisation généralisée serait trop compliquée en pratique, il en conclut que les agents doivent suivre d'autres principes lorsqu'ils révisent leurs points de vue. Il reconnaît

que l'on puisse *concevoir (ou supposer)* que tous (ou certains) de ces principes puissent référer à la force ou au degré de croyance, c'est-à-dire que ces principes puissent référer à autre chose que quelqu'un croit dans un mode oui/non. Mais il insiste sur l'idée que les principes que nous suivons ne semblent pas être de cette sorte: il ne voit pas comment ces principes pourraient être modifiés pour être sensibles au degré ou à la force de la croyance. Par conséquent, il en conclut que les degrés sont et ont à être implicites plutôt qu'explicites, à l'exception bien sûr de quelques cas spéciaux de croyances qui sont des croyances explicites qui portent sur des probabilités. Il suggère ainsi d'admettre que, en ce qui concerne les principes de révision que nous suivons, la croyance est une affaire de tout-ou-rien: il en est ainsi parce qu'il est trop compliqué pour des êtres finis tels que nous sommes de faire un usage étendu des probabilités.

De plus (et à nouveau), du fait que l'être humain est un organisme limité psychologiquement, Harman indique que même si on peut penser, à première vue, qu'il serait utile à quelqu'un d'avoir un registre de l'ensemble des raisons qu'il a de croire différentes choses, ceci impliquerait qu'il aurait à conserver beaucoup trop de registres. C'est ce qui explique, selon lui, pourquoi on ne doit pas exiger de quelqu'un d'abandonner n'importe quelle croyance pour laquelle il n'a pas de justification puisque suivre un tel principe obligerait cette personne à abandonner presque tout ce qu'elle croit (d'où le rejet du principe d'affaiblissement négatif selon lequel quelqu'un doit arrêter de croire P à chaque fois qu'il ne peut pas associer sa croyance en P à une justification adéquate – ce qu'il lie à une 'théorie fondationnaliste du raisonnement'). À l'inverse, Harman suggère qu'on doit autoriser que quelqu'un puisse considérer n'importe laquelle de ses croyances comme étant justifiée tant et aussi longtemps qu'il n'a pas de raison spéciale de l'abandonner (principe de l'affaiblissement positif qu'il lie à une 'théorie cohérentiste du raisonnement'). Ceci s'explique entre autres par le fait que, selon lui, on ne peut exiger de la part de quelqu'un de 'suivre le fil' de toutes les justifications de ses croyances: il en serait tout simplement incapable. Les croyances de l'agent qui raisonnent sont ainsi conçues principalement comme des 'acceptations complètes', c'est-à-dire des acceptations qui ont comme particularité de clore l'enquête, et ceci (aussi) en vertu des contraintes de faisabilité qui s'imposent à l'agent qui raisonnent.

Bien sûr, Harman admet qu'il existe différents types d'acceptations. Par exemple, outre l'acceptation complète, un agent peut notamment accepter quelque chose en tant qu'hypothèse provisoire (acceptation provisoire), et les principes de révision qui s'appliquent sont alors différents. Dans le cas de l'acceptation provisoire, l'hypothèse acceptée (à titre provisoire) doit promettre d'être 'payante', et à l'inverse de ce qui vaut pour l'acceptation complète, l'agent a besoin d'une raison *positive* pour continuer à accepter quelque chose à titre d'hypothèse.<sup>11</sup> En ce sens, l'acceptation provisoire est liée à des contraintes qui sont cette fois d'ordre *pratique*. Harman précise toutefois que l'acceptation provisoire n'est pas facile et surtout peu courante : il fait remarquer que les gens ordinaires, et même la plupart des scientifiques sont rapides à convertir leur acceptation provisoire en acceptation complète d'une manière qui semble trop hâtive pour la réflexion critique.<sup>12</sup>

Ainsi, dire que l'acceptation complète termine l'enquête signifie qu'ayant accepté P, quelqu'un est justifié de continuer d'accepter P en l'absence d'une raison spéciale de douter de P, ou au moins en l'absence d'une raison de rouvrir son enquête. L'acceptation complète peut conséquemment impliquer un engagement implicite à l'idée qu'une investigation de P ne serait pas utile, par exemple dans le but de découvrir une autre donnée qui conduirait au réexamen de sa conclusion. Selon Harman, il existe donc une différence importante entre les principes de révision qui s'appliquent aux acceptations complètes et ceux qui s'appliquent aux acceptations provisoires. Et cette différence illustre en quelque sorte l'importance qu'une théorie du raisonnement doit attribuer aux contraintes de faisabilité auxquelles est livré celui qui raisonne.

Par exemple, une théorie (normative) adverse du raisonnement pourrait exiger de la part de celui qui raisonne *correctement* qu'il traite toutes ses acceptations comme des acceptations provisoires, et par conséquent, autoriser que les seuls principes de révision qui vailent soient ceux qui s'appliquent aux acceptations provisoires. Mais il est clair qu'une suggestion de ce type irait à l'encontre des fondements mêmes de la conception que se fait Harman du raisonnement. Selon lui, ce sont justement les *contraintes de faisabilité* qui font

en sorte qu'il est tout simplement impossible, pour les êtres humains, de toujours accepter les choses provisoirement à titre de simples hypothèses et de se retenir de croire complètement quoi que ce soit : ce sont les mêmes limites dont il a été question plus haut qui empêchent les êtres humains de ne jamais terminer une enquête et de toujours accepter provisoirement ses conclusions à titre d'hypothèses. Les principes de révision qui s'appliquent aux acceptations provisoires exigent que soient conservées en mémoire tout ce qui milite en leur faveur ou contre elles : tant qu'une enquête n'est pas terminée, quelqu'un a besoin de garder le registre des raisons de ses conclusions, des oppositions possibles à ces raisons, des oppositions possibles à ces oppositions, et ainsi de suite. Harman indique ainsi que si raisonner correctement consistait à ne réviser que des acceptations provisoires, ceci exigerait que les êtres humains possèdent des pouvoirs illimités leur permettant de conserver ces registres et une habileté infinie à passer en revue les structures les plus complexes d'argument, de réplique, et ainsi de suite; bien sûr, si tel était le cas, il serait rationnel de n'accepter les choses que de manière provisoire (à titre d'hypothèses), et conséquemment de ne jamais terminer une enquête.

Mais puisque les êtres humains ne possèdent pas de tels pouvoirs illimités, ils sont ainsi forcés de limiter l'étendue des enquêtes dans lesquelles ils sont engagés et doivent accepter *complètement* la plupart des conclusions qu'ils acceptent, et ainsi terminer leurs enquêtes. Conséquemment, selon Harman, les acceptations provisoires sont des cas spéciaux d'acceptations et ne peuvent pas constituer une règle générale : les principes de révision qui valent pour les acceptations provisoires ne sont donc pas ceux que nous *suivons* en général, nous en serions tout simplement incapables. Conséquemment, si nous exigeons de l'agent qui raisonne correctement que toutes ses acceptations soient provisoires, et qu'il suive les principes de révision qui s'appliquent à ce type d'acceptations, raisonner correctement serait, par conséquent, un cas d'exception. La suggestion de Harman va exactement dans le sens opposé : une théorie adéquate du raisonnement correct doit justement être en mesure de prendre en compte les contraintes de faisabilité auxquelles est soumis l'agent qui raisonne.

Ainsi, le point important sur lequel Harman veut insister est que les principes que suit quelqu'un pour réviser ce qu'il accepte complètement (ce qu'il croit) font en quelque sorte la promotion du *conservatisme* et de la *cohérence*. Il indique que le *conservatisme* se traduit d'une part, par le principe que quelqu'un est justifié de *continuer à accepter complètement* quelque chose en l'absence d'une raison spéciale de ne pas l'accepter (lequel réitère le principe de l'affaiblissement positif mentionné précédemment) et d'autre part, par le principe qui invite un agent à éviter d'encombrer son esprit avec des trivialités, principe qui est responsable du fait que quelqu'un doit limiter les conclusions qu'il peut inférer à celles pour lesquelles il possède une *raison d'être intéressé*. Précisons que ce nouveau principe a quelque chose de différent de ceux précédemment énoncés : il réfère non plus seulement aux contraintes de faisabilité (aux limites psychologiques) auxquelles est soumis l'agent qui raisonne mais fait intervenir un deuxième type de contraintes spécifiques au processus dans lequel se trouve celui qui raisonne, c'est-à-dire d'ordre pratique qui précisent un rôle devant être attribué aux intérêts mêmes de l'agent dans son propre raisonnement, d'où le caractère résolument pragmatiste de cette approche.

Selon Harman, celui qui raisonne est ainsi soumis à ce qu'il nomme la *condition d'intérêt* selon laquelle quelqu'un a une raison d'ajouter une nouvelle croyance *seulement s'il* est (ou a une raison d'être) intéressé à savoir si la croyance est vraie. Différents principes découlent de cette condition et définissent à quoi un agent a raison d'être intéressé: (i) un agent a une raison d'être intéressé aux objets et événements qu'il y a dans son environnement immédiat (principe de l'intérêt pour l'environnement); (ii) un agent a une raison d'être intéressé à la question de savoir si P est vrai s'il désire D et croit que le fait que P soit vrai faciliterait ou gênerait D (principe de l'intérêt à faciliter le raisonnement pratique); (iii) un agent a une raison d'être intéressé à savoir si Q est vrai s'il est intéressé à la question de savoir si P est vrai et a une raison de croire que savoir si Q est vrai faciliterait la résolution de la question de savoir si P est vrai<sup>13</sup> (principe de l'intérêt à faciliter le raisonnement théorique). Les intérêts qu'un agent a peuvent ainsi avoir, selon Harman, un rôle significatif dans les changements qu'il peut apporter à sa propre conception: la question de savoir si et comment il apportera des changements dépend par conséquent, et dans une certaine mesure, de ses propres intérêts. Ceux-ci sont toutefois limités par les

*raisons pratiques* que l'agent a de *minimiser les changements* qu'il peut apporter. Et, en ce sens, la condition d'intérêt milite aussi en faveur du conservatisme, d'où le lien entre les contraintes de faisabilité et les contraintes pratiques.

Toutefois, dire que quelqu'un doit limiter les conclusions qu'il peut inférer à celles pour lesquelles il possède une *raison d'être intéressé* ne revient pas à dire qu'un agent peut ignorer les inconsistances qui sont contenues dans sa propre conception sous prétexte qu'il n'est pas intéressé par celles-ci (ce qui dénote, cette fois, l'aspect cohérentiste de son approche). Selon Harman, l'être humain a une forte propension à éviter l'incohérence (un 'intérêt' à ne pas être incohérent<sup>14</sup>), c'est-à-dire une tendance à éviter d'entretenir des croyances qui sont immédiatement inconsistantes entre elles, et une tendance à éviter d'entretenir des croyances qu'il reconnaît être indirectement inconsistantes ou inconsistantes de manière moins évidente (une tendance à éviter d'entretenir des croyances qui incluent la croyance que certaines des autres croyances qu'il a sont conjointement inconsistantes). Néanmoins, un agent peut être motivé à résoudre une inconsistance indirecte seulement s'il la reconnaît, c'est-à-dire seulement s'il croit que ses autres croyances sont inconsistantes. S'il la reconnaît, il doit alors effectuer un changement minimal qui permettra d'éliminer l'inconsistance qu'il croit avoir au sein de ses croyances, et ce changement minimal ne peut pas être simplement d'abandonner la croyance que ses autres croyances sont inconsistantes puisqu'on pourrait toujours lever l'inconsistance en procédant ainsi. Comme l'indique Harman, quelqu'un pourrait alors accepter une croyance, la rejeter ensuite, l'accepter ensuite, et ainsi de suite. Pour contrer ce problème, Harman suggère d'apporter une restriction à la règle du 'changement minimal' (dérivée du conservatisme). Il s'agit du principe de 'retourner en arrière' (*Get Back Principle*) selon lequel quelqu'un ne devrait pas abandonner une croyance qu'il peut facilement et rationnellement reprendre. Ce principe permet alors d'empêcher quelqu'un de refuser de croire que ses croyances sont inconsistantes : lorsque quelqu'un révisé ses propres conceptions d'une manière qui le conduit à abandonner certaines de ses croyances, il est engagé à ce qu'il n'y a pas de manière facile et rationnelle de reprendre tout de suite après la ou les croyances qui ont été abandonnées. Raisonner correctement consiste alors à faire en sorte que la cohérence l'emporte sur les intérêts de l'agent.

Harman conçoit ainsi la révision de croyances (des intentions et des plans) comme un jeu dans lequel quelqu'un tente d'effectuer le minimum de changements qui améliorent sa position en suivant les règles mentionnées. Ainsi, normalement, quelqu'un ne tente pas de 'maximiser' mais plutôt d'obtenir un résultat 'satisfaisant' vu les contraintes de faisabilité et pratiques qui s'imposent à lui; la *cohérence* concerne les connexions d'intelligibilité qui existent dans sa vue d'ensemble, et se trouve reflétée dans la disposition qu'il a à éviter l'inconsistance et sa tendance à promouvoir les liens d'implication<sup>15</sup> et d'explication qui unissent ses états mentaux (principes de l'implication immédiate reconnue et de l'inconsistance immédiate reconnue).<sup>16</sup>

Résumons. La théorie du raisonnement de Harman concerne les principes de révision que suit/doit suivre celui qui raisonne lorsqu'il est engagé dans un tel processus. Elle est *psychologiste* en vertu du rôle qu'il accorde aux *contraintes de faisabilité*, c'est-à-dire au fait de fonder sa théorie du raisonnement sur les limites psychologiques mêmes de l'agent. C'est ce qui le conduit à supposer que les principes de révision que nous suivons lorsque nous raisonnons s'appliquent à des croyances tout-ou-rien/oui-non (et non à des degrés de croyances ou à des probabilités) et à rejeter le principe hypothétique de l'implication probabiliste reconnue et le principe de conditionnalisation comme principes de révision; à admettre le principe de l'affaiblissement positif et à rejeter le principe de l'affaiblissement négatif; à admettre que les acceptations sont généralement complètes et non provisoires; à admettre le principe du conservatisme; et à admettre le principe qui consiste à éviter d'encombrer notre esprit de trivialités. Elle est *pragmatiste* en vertu du rôle qu'il accorde aux *contraintes d'ordre pratique*, c'est-à-dire au rôle qu'il attribue à la condition d'intérêt et aux principes qui en découlent, et aux raisons pratiques qui justifient que les changements soient minimaux. Elle est finalement *cohérentiste* en vertu du rôle qu'il accorde à l'intérêt qu'un agent a à ne pas être inconsistant, c'est-à-dire aux rôles qu'il attribue à l'implication reconnue, à l'inconsistance reconnue et au principe du 'retour en arrière'. Ces contraintes (faisabilité, pratiques et cohérence) auxquelles sont soumis les agents qui raisonnent servent ainsi de fondements à cette théorie du raisonnement, et par conséquent aux principes et conditions qu'identifie Harman. On pourrait, bien sûr, discuter

de la pertinence ou de la justesse de tels fondements pour une théorie du raisonnement, des principes qui en découlent, et des conséquences de cette théorie sur le plan épistémique. Ainsi, cette courte esquisse de la théorie proposée par Harman (1986) est sûrement trop succincte pour permettre d'en saisir les nombreuses ramifications et implications, notamment en ce qui concerne la manière qu'il conçoit les relations entre ces différents principes, et la priorité éventuelle que certains pourraient avoir sur d'autres.

Je crois qu'elle est toutefois suffisante pour comprendre, de manière générale, la direction qu'il donne à son étude du raisonnement. J'ai déjà mentionné que mon intention n'était pas de faire l'analyse de l'ensemble de ces différents principes et conditions de la révision et d'évaluer s'ils sont admissibles ou non. Non pas que cela serait dénué d'intérêt, mais parce que cela me conduirait à m'engager dans une toute autre voie.<sup>17</sup> La pertinence de sa position réside à coup sûr dans le fait de concevoir le raisonnement proprement dit de l'agent comme un *processus*, c'est-à-dire comme quelque chose que fait l'agent, qui lie ses états mentaux entre eux, ce dont ne peut rendre compte un argument. Nous avons vu que c'est à une difficulté précisément de ce type à laquelle était confrontée Anscombe (1957). La question à laquelle nous nous étions arrêtés à la fin du chapitre précédent concernait la difficulté de rendre compte de la relation qui existe entre le raisonnement proprement dit de l'agent (le processus) et l'argument qu'on peut y faire correspondre (la relation entre les *contenus propositionnels* des états mentaux qui prennent part au raisonnement proprement dit de l'agent), ce que j'ai nommé l'argument ReCEM. J'aimerais maintenant évaluer si Harman réussit à rendre compte de cette relation.

## 3.2 Théorie du raisonnement et perspective de la première personne<sup>18</sup> (deuxième article)

### 3.2.1 Propositions de départ

Raisonnement a longtemps été conçu comme une *enquête 'argumentative'*, au sens où les raisonnements ou 'inférences' ont souvent été compris et analysés essentiellement en termes *propositionnels* (en tant que relations entre des *propositions*). La tâche de la logique fut, par conséquent, longtemps comprise comme celle de repérer les *règles (logiques)* qui déterminent la validité de l'inférence (argument), et par conséquent conçue comme

responsable de définir en quoi consiste le fait de raisonner correctement (d'élaborer une théorie normative du raisonnement). Traditionnellement, ceci conduisit à *assimiler* le raisonnement d'un agent à un syllogisme (ou un argument), ce qui a finalement obscurci substantiellement l'idée qu'un raisonnement est d'abord et avant tout un *processus mental*. Cette manière de concevoir le raisonnement a conduit à différentes erreurs, notamment celle d'assimiler les termes 'raisonnement correct' et 'argument valide' (à assimiler les principes du raisonnement à ceux de la logique). Pourtant, un raisonnement n'est pas un argument et raisonner ne consiste pas à suivre les règles ou principes de la logique. Le raisonnement se distingue précisément de l'argument par son caractère psychologique, c'est-à-dire en vertu du fait que l'agent qui raisonne s'engage dans un *processus* qui met en relation ses propres états mentaux.

Cette idée de restreindre le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement et de concevoir le raisonnement en terme de *processus* (plutôt qu'en terme d'argument) n'est pas nouvelle. Elle a notamment été défendue par Gilbert Harman (1976, 1986, 1999, 2007) pour qui raisonner est un *processus* dans lequel nous nous engageons pour *réviser* nos croyances, nos intentions et nos plans, et la théorie du raisonnement qu'il propose dans Harman (1986) consiste précisément à identifier quels sont ces principes que nous suivons/devons suivre lorsque nous raisonnons. Néanmoins, dire qu'un raisonnement *n'est pas* un argument ne revient pas à dire qu'il est impossible de lui *associer* un argument qui met en relation les *contenus propositionnels* de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit d'un agent. Négliger cette possibilité reviendrait (à l'inverse d'ignorer l'aspect processuel du raisonnement sur lequel insiste Harman) à ignorer cet autre aspect, cette fois inférentiel, qui est aussi spécifique au fait de raisonner. J'aimerais ainsi montrer, dans cet article que (i) une théorie adéquate du raisonnement ne peut se confiner à l'aspect processuel du raisonnement dans la mesure où s'en tenir à ce seul aspect conduit à adopter un point de vue externe à l'agent (point de vue de la 3<sup>ème</sup> personne); (ii) certaines des limites de la théorie développée par Harman reposent sur cette difficulté; (iii) par conséquent, bien qu'une théorie adéquate du raisonnement ne puisse faire l'économie du point de vue de la 3<sup>ème</sup> personne, elle doit réussir à rendre compte de manière adéquate de la

perspective de l'agent qui raisonne (le point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne), qui, elle, renvoie à l'aspect inférentiel de son raisonnement.

L'hypothèse sur laquelle je m'appuie dans les pages qui suivent est donc qu'un raisonnement possède un double aspect: d'une part, un aspect processuel, par le fait qu'il met en relation les états mentaux de l'agent qui raisonne; d'autre part, un aspect inférentiel, puisque l'agent qui raisonne met en relation les contenus propositionnels de certains de ses états mentaux. La thèse qui sera mise de l'avant est la suivante : *associer un argument au raisonnement proprement dit d'un agent consiste en fait à référer à l'aspect inférentiel du raisonnement. Cet argument n'est pas le raisonnement de l'agent : il n'est tout au plus qu'une Représentation du Contenu de certains des États Mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de cet agent.*<sup>19</sup> Je suggère de nommer cet argument, 'ReCEM', et utiliserai cet acronyme pour y référer. Les lettres qui le composent sont les abréviations des termes 'représentation' (Re), 'contenu' (C), 'états' (E), et 'mentaux' (M). Puisqu'il s'agit d'un argument, il est, à l'inverse du raisonnement proprement dit, composé de prémisses et conclusion et soumis aux critères de validité logique, c'est-à-dire aux règles logiques qui s'appliquent aux arguments. J'aimerais montrer que la relation que l'on peut établir entre le raisonnement proprement dit d'un agent et l'*argument* ReCEM qu'on peut lui associer illustre quelque chose de particulier: d'une part, bien que le point de vue (subjectif) d'un agent peut se manifester dans sa manière 'd'appréhender' un argument, étrangement, rien dans l'argument lui-même ne permet de traduire ce point de vue (subjectif). En d'autres termes, aucun argument ReCEM ne pourrait réussir à capturer le point de vue (subjectif) de l'agent, notamment le fait qu'il représente ou non le contenu de certains états mentaux impliqués dans son raisonnement proprement dit, puisqu'il ne s'agit que d'une relation entre des *propositions*. D'autre part, et tout aussi étrangement, il semble que seul cet *argument* serait en mesure de rendre compte de l'aspect inférentiel du raisonnement auquel il est associé, même s'il ne consiste qu'en une *représentation* du contenu des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent. C'est peut-être ce qui a conduit certains à confondre ou à assimiler le raisonnement à un argument, et à supposer que raisonner consiste à suivre des principes logiques. À tout le

moins, ceci semble avoir conféré un caractère énigmatique à la question de savoir comment concevoir la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement.

Si cela est juste, il semble que l'une des tâches qu'une théorie du raisonnement a à relever est de rendre compte de manière adéquate de cette relation. En d'autres termes, une théorie adéquate du raisonnement devrait être en mesure de répondre à la question de savoir comment les aspects processuel et inférentiel d'un raisonnement sont liés entre eux. Cette question n'est pas nouvelle et certains auteurs ont tenté d'y répondre : n'est-ce pas précisément une solution à ce genre de question que cherche Anscombe (1957) lorsqu'elle affirme, à la suite d'Aristote, que l'action est la conclusion du raisonnement pratique ou syllogisme pratique et tente de traduire l'aspect processuel du raisonnement en termes inférentiels<sup>20</sup> ?

D'autre part, du moment où l'on reconnaît qu'un raisonnement n'est pas un argument mais bien un processus psychologique, une autre question importante à laquelle une théorie du raisonnement devrait être en mesure de répondre concerne ce qui distingue ce type de processus mental des autres processus mentaux d'un agent, c'est-à-dire quelles en sont les caractéristiques spécifiques (qu'est-ce qui distingue le fait de raisonner d'imaginer, par exemple, ou d'autres processus mentaux), et qu'est-ce qui détermine si le processus est correct ou non (qu'est-ce qui fait que quelqu'un raisonne correctement ou non, qu'il a respecté ou non les normes du raisonnement correct). Si l'on s'en tient à l'idée traditionnelle que raisonner donne à l'être humain la possibilité de déterminer ce qu'il est rationnel de croire/faire, on pourrait s'attendre à ce que lorsqu'un agent raisonne correctement les attitudes acquises ou abandonnées au terme de ce processus sont rationnelles à la lumière de l'ensemble de ses états mentaux. Mais il n'est pas clair, à mon avis, que cette deuxième question puisse être résolue indépendamment de la première, c'est-à-dire qu'il soit possible de caractériser adéquatement l'aspect processuel du raisonnement sans prendre en considération la manière dont il est lié à cet autre aspect qui, lui, est inférentiel.

La conjecture à l'origine de cet article est ainsi la suivante : la possibilité d'expliquer de manière adéquate la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement, et donc de disposer d'une théorie adéquate du raisonnement, reposerait (au moins en partie) sur une compréhension adéquate de ce qui distingue, et lie, le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer. Ce qui renvoie à la première question identifiée, c'est-à-dire celle de savoir comment les aspects processuel et inférentiel sont liés entre eux. J'ai suggéré qu'il était peu probable que l'on puisse caractériser le raisonnement compris comme *processus* sans que cette question soit prise en considération. Pourtant, la théorie du raisonnement développée par Harman semble (du moins à première vue) vouloir ignorer cette question, et se limiter à répondre à la deuxième, dont l'enjeu est de définir *en quoi consiste* ce processus.

L'objectif de cet article est donc principalement de déterminer comment Harman conçoit cet aspect processuel, et d'examiner s'il n'est pas conduit indirectement à prendre en considération la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. Le texte est divisé de la manière suivante : j'examine d'abord comment Harman choisit de distinguer les notions de raisonnement et d'argument, et tente ensuite de déterminer s'il réserve une fonction à l'argument ReCEM dans sa théorie du raisonnement, notamment en exposant quelle fonction il reconnaît aux notions d'implication et d'inconsistance dans le processus de révision. Je montre ensuite que le *processus* dans lequel s'engage celui qui raisonne peut être conçu à la manière de Harman (à la 3<sup>ème</sup> personne), mais aussi du point de vue de l'agent qui raisonne (à la 1<sup>ère</sup> personne), et discute des limites inhérentes au fait de concevoir l'aspect processuel du raisonnement d'un point de vue essentiellement externe (à la 3<sup>ème</sup> personne), notamment en montrant comment les principes d'implication reconnue et d'inconsistance reconnue que Harman admet lui-même comme principes de révision illustrent l'impossibilité de faire abstraction de la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne. En guise de conclusion, j'identifie quelques conséquences que met en lumière la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne (qui révèlent les limites de l'approche d'Harman) et montre pourquoi une théorie adéquate du raisonnement ne peut en faire l'économie.

### 3.2.2 La distinction raisonnement/argument selon Harman

La nécessité de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement est une des thèses centrales sur laquelle Harman fonde sa théorie du raisonnement, et la nécessité de distinguer 'raisonnement' et 'argument' en découle directement. Examinons en premier lieu ce qui nous oblige, selon lui, à faire cette distinction. Il affirme (1999, p.18) :

Issues about inference and reasoning need to be distinguished from issues about implication and consistency. Inference and reasoning are psychological processes leading to possible changes in belief (theoretical reasoning) or possible changes in plans and intentions (practical reasoning). Implication is most directly a relation among propositions. Certain propositions imply another proposition when and only when, if the former propositions are true, so too is the latter proposition.

Harman associe le terme 'inférence' à l'activité de raisonner et insiste sur la nécessité de distinguer les questions qui portent sur l'inférence et le raisonnement de celles qui portent sur l'implication et la consistance. Harman vise juste : un raisonnement n'est pas un argument, dans la mesure où un raisonnement est un processus psychologique qui met en relation des états mentaux et qu'un argument est une relation entre des propositions (prémisses et conclusion), d'où l'importance de distinguer, comme je l'ai suggéré plus haut, le raisonnement proprement dit de l'agent et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer. Notons que Harman n'utilise pas ici le terme 'argument' et préfère parler de «issues about implication and consistency».<sup>21</sup>

Dans «Practical Reasoning» (1976), Harman précise *pourquoi* il est nécessaire de distinguer le raisonnement de l'argument, c'est-à-dire pourquoi le raisonnement doit être conçu essentiellement comme un *processus*, et pourquoi l'argument n'est pas le raisonnement proprement dit d'un agent ('an instance of reasoning').<sup>22</sup> Selon lui, un raisonnement n'a pas de prémisses ni de conclusion, à moins d'admettre que toutes les *croyances* et les *intentions* initiales d'un agent fassent partie des *prémisses du raisonnement* et que la conclusion corresponde au nouvel ensemble d'états mentaux de l'agent. Il ajoute que même si on admettait cette idée, on ne réussirait pas à rendre compte de l'activité de raisonner comme telle, puisque celle-ci nous oblige souvent à abandonner (au cours du processus) certaines prémisses. D'où la nécessité de distinguer l'activité de raisonner de

l'argument lui-même: un argument ou une preuve est parfois pertinent au raisonnement mais n'est jamais un exemple de raisonnement. Pour qu'un argument puisse 'traduire' un raisonnement, il faudrait, selon Harman, que les prémisses de cet *argument* incluent l'ensemble des *états mentaux* de l'agent au sein des prémisses à  $t$ , et exposer en conclusion le nouvel ensemble d'états mentaux de l'agent à  $t+1$ , ceci n'excluant pas la possibilité que durant le passage de  $t$  à  $t+1$ , certaines prémisses soient abandonnées (de manière à tenir compte du caractère processuel).

Examinons si cette manière de distinguer le raisonnement de l'argument implique, selon l'analyse de Harman qu'un argument ne peut pas représenter le contenu de certains des états mentaux impliqués dans un raisonnement proprement dit. À première vue, rien n'indique que Harman soit tenu de s'engager dans cette voie.<sup>23</sup> Sa suggestion vise essentiellement à montrer qu'un raisonnement proprement dit ne peut pas avoir la forme d'un argument (elle ne porte pas sur le fait que certains arguments puissent mettre en relation des contenus propositionnels d'états mentaux d'agents, ni sur le fait que ces arguments pourraient avoir des relations avec nos raisonnements proprement dits<sup>24</sup>). La question que j'aimerais ainsi examiner est celle de savoir si Harman entend réserver un *rôle* à l'argument ReCEM dans son étude du raisonnement une fois qu'il a admis que le raisonnement proprement dit d'un agent ne peut être assimilé à un argument. Il précise (du moins en partie) comment il conçoit ce rôle dans ce qui suit:

But logic is not directly a theory of reasoning. There is deductive logic but no such thing as deductive reasoning; given a deductive argument, one can always abandon a premise rather than accept the conclusion. There is inductive reasoning (perhaps better called theoretical reasoning) but no such thing as inductive logic. Again, there is practical reasoning and no such thing as practical syllogism. (1976, p.46)

Ces thèses sont centrales à la théorie du raisonnement de Harman.<sup>25</sup> Je les résumerai ainsi:

(H1) nous ne raisonnons pas déductivement mais pouvons raisonner inductivement;

(H2) si nous ne raisonnons pas déductivement, c'est parce qu'un agent a toujours la possibilité d'abandonner la prémisse d'un argument déductif plutôt que d'accepter la conclusion;<sup>26</sup>

(H3) puisque nous ne raisonnons pas déductivement, les arguments déductifs ne représentent pas d'intérêt particulier dans l'étude du raisonnement;<sup>27</sup>

(H4) bien que nous puissions raisonner de manière inductive, il n'y a pas de logique inductive (ni d'argument inductif<sup>28</sup>).

Ainsi, du fait que, pour lui, les arguments déductifs n'ont pas de rôle proprement dit à jouer dans une théorie du raisonnement (puisque nous ne raisonnons pas déductivement), et qu'il n'existe ni logique inductive, ni argument inductif, Harman conclut qu'une théorie du raisonnement peut être élaborée de manière *indépendante* de la notion d'argument (du moins principalement comme nous le verrons plus loin). L'intention de Harman est en fait de renouveler notre étude du raisonnement. Il affirme:

Reasoned change in view (...) does not seem to have been studied much except for some recent research into planning and «belief revision» in the field of artificial intelligence (e.g. Doyle 1980). One possible cause of this otherwise general neglect is that reasoning in this sense may be conflated with reasoning in another sense, namely argument for, or proof of, a conclusion from premises via a series of intermediate steps. (...) Clearly, argument or proof is not at all the same sort of thing as reasoning in the sense of reasoned change in view. (1986, p.3)

Selon lui, il y aurait deux manières de concevoir le raisonnement: une première où le raisonnement est compris comme un processus de révision, et une deuxième où le raisonnement est compris comme un argument militant en faveur d'une conclusion découlant de prémisses (via des étapes intermédiaires). Le problème qu'identifie Harman est que ces deux manières de concevoir le raisonnement ne sauraient être confondues: un argument ne correspond pas à un raisonnement compris comme un processus de révision. Mais est-ce à dire que, selon Harman, nos raisonnements n'entretiennent aucun lien avec des arguments ? La réponse à cette question se trouve dans sa discussion des notions d'implication et d'inconsistance, notamment lorsqu'il se demande comment ces notions devraient intervenir dans les principes de révision que nous suivons/devons suivre. Malgré le fait que Harman insiste sur l'importance de ne pas réduire un raisonnement à un *argument* (militant en faveur d'une conclusion découlant de prémisses), il réserve toutefois un certain rôle à l'étude des «règles» qui gouvernent l'argument (l'implication) dans l'étude du raisonnement.

L'idée de départ de Harman est qu'une théorie du raisonnement ne peut être réduite à une théorie logique puisqu'il existe une différence de *catégorie* entre les règles de l'implication (logique) et les principes de révision. : les règles de l'argument ne sont pas celles que quelqu'un suit effectivement pour modifier sa propre conception. Par exemple, la règle du *modus ponens* dit qu'un conditionnel et son antécédent impliquent conjointement le conséquent du conditionnel. Harman remarque, à juste titre, que ce n'est sûrement pas le cas qu'à chaque fois que quelqu'un croit un conditionnel et croit aussi son antécédent, il doit ou peut rationnellement croire son conséquent puisqu'il est tout à fait plausible que cette personne croit déjà la négation du conséquent et doive alors ou cesser de croire le conditionnel, ou cesser de croire l'antécédent. Ceci étant dit, Harman n'exclut pas que l'implication (ou la notion d'argument) puisse être pertinente dans l'étude du raisonnement et insiste sur le fait que si l'implication (ou l'argument) a un rôle à jouer dans cette étude, ce n'est qu'en vertu du fait que certains principes de révision (à l'œuvre dans nos raisonnements proprement dits) *référeraient* à des principes logiques (sans être eux-mêmes des principes logiques proprement dits). Son objectif est en quelque sorte de montrer que la logique ne posséderait pas, selon lui, de pertinence particulière dans l'étude du raisonnement, mais que ceci n'implique pas que les notions d'implication et d'inconsistance ne jouent aucun rôle dans le processus de révision.<sup>29</sup>

### 3.2.3 Implication et inconsistance, logiques et reconnues

Ce refus de reconnaître à la logique le rôle de théorie normative du raisonnement s'explique par la manière dont Harman conçoit l'activité de raisonner. C'est seulement en examinant ce qui caractérise le processus *psychologique* dans lequel l'agent est engagé qu'il sera possible, selon Harman, d'identifier les normes du raisonnement, ce que la logique ne peut réussir à capturer.<sup>30</sup> Toutefois, ceci ne revient pas à dire qu'il n'existerait pas des liens de parenté entre certains principes logiques et les principes de révision qu'il compte identifier. L'intention d'Harman est ainsi d'examiner les liens entre certains principes de révision à l'œuvre dans nos raisonnements (principes du raisonnement) et certaines règles logiques (qui gouvernent les relations entre les propositions), notamment dans le but de

déterminer comment des principes de révision pourraient invoquer les notions d'implication et d'inconsistance. Examinons son argument.

Il suggère d'abord que si la logique était pertinente d'une manière quelconque au raisonnement, cette pertinence devrait pouvoir être saisie (au moins grossièrement) à travers des principes de révision qui pourraient ressembler à ce qu'il nomme le *principe d'implication logique* (le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement *P* peut être une raison d'accepter *P*) et le *principe d'inconsistance logique* (l'inconsistance logique doit être évitée). Pour expliquer ce qui distingue ces principes, il considère alors l'exemple suivant : supposons que quelqu'un croit à la fois *P* et aussi *si P alors Q*. Puisque les croyances de cet individu impliquent *Q*, le principe d'implication logique dit que ceci peut lui donner une raison de croire *Q*; mais il ne dit pas que l'agent devrait aussi s'empêcher de croire la négation de *Q* (*nonQ*) (c'est ce qui distingue le principe d'implication logique du principe d'inconsistance logique) : c'est-à-dire que croire *nonQ* et croire aussi *P* et *si P alors Q* est contraire au principe d'inconsistance logique mais non au principe d'implication logique. Corollairement, il fait remarquer que le principe d'inconsistance logique ne dit pas que quelqu'un a une raison de croire *Q* s'il croit *P* et *si P alors Q*. Harman identifie alors une première différence importante entre ces principes de révision qui se situent au niveau du raisonnement, et la règle du *modus ponens* et le principe de non-contradiction, à savoir que chacun des principes de révision proposés (implication logique et inconsistance logique) est *défaisable*; chacun de ces principes rencontrera nécessairement des exceptions. Pour illustrer cette thèse, il considère en premier lieu le principe d'implication logique. Ce principe dit que si quelqu'un croit à la fois que *P* et que *si P alors Q*, ceci peut être une raison pour lui de croire que *Q*. Mais, selon Harman, il est clair que ceci n'est pas *toujours* une raison de croire que *Q*. En effet, il peut y avoir des cas où quelqu'un croit que *P* et croit que *si P alors Q*, mais *ne devrait pas* se mettre à croire (*come to believe*) que *Q*.<sup>31</sup> L'idée de Harman est, je crois, de mettre en évidence un type de cas où croire à la fois que *P* et que *si P alors Q* non seulement *pourrait ne pas* être une raison de croire que *Q*, mais *ne devrait pas* être une raison de croire que *Q*.<sup>32</sup> Pour remédier à ce problème, il suggère alors de remplacer le principe d'implication logique par le principe de clôture logique qu'il formule de la manière suivante:

Principe de clôture logique:

Les croyances d'un agent doivent être «closes sous l'implication logique» (*closed under logical implication*).

En d'autres termes, il y a quelque chose de défectueux (*wrong*) dans les croyances d'un agent s'il y a une proposition logiquement impliquée par ces croyances que l'agent ne croit pas déjà. Dans un tel cas, l'agent doit ou bien ajouter la proposition impliquée à l'ensemble de ses croyances ou bien abandonner l'une des croyances (prémisse ?) entraînant cette implication.

Il faut alors remarquer que ce principe (tel que défini ici) est tout aussi défectueux puisque plusieurs choses triviales sont impliquées par ce que quelqu'un croit, et qu'il serait inutile de les 'ajouter' à ce qu'il croit déjà.<sup>33</sup> C'est-à-dire qu'il n'y a pas de raison de s' 'encombrer' l'esprit de toutes ces propositions. Ce qui le conduit à poser (et à admettre) un premier *principe* du *raisonnement* que nous suivons ou que nous devons suivre lorsque nous raisonnons, qui consiste à *éviter l'encombrement* (*clutter avoidance*): quelqu'un ne doit pas encombrer son esprit de trivialités.<sup>34</sup> Harman reconnaît donc le principe qui consiste à 'éviter l'encombrement de son propre esprit' à la suite de son rejet du principe de clôture logique comme principe du raisonnement. Il s'agirait en fait d'un méta-principe de raisonnement dont le rôle serait de contraindre les principes de révision.<sup>35</sup> Or, il est tout à fait clair que ce principe ne correspond à aucun principe logique.

Après avoir montré que le principe d'implication logique ne saurait s'appliquer au raisonnement sans que ne surgissent des exceptions, il indique ensuite que des remarques similaires s'appliquent au principe d'inconsistance logique (selon lequel un agent doit éviter l'inconsistance). L'exemple est le suivant: il arrive parfois que quelqu'un découvre que ses croyances sont inconsistantes sans savoir comment il pourrait les réviser pour lever l'inconsistance, sans que cela ne soit coûteux pour lui. Dans un tel cas, la meilleure stratégie qui s'offre à l'agent peut être de maintenir l'inconsistance et d'essayer d'éviter des raisonnements faisant intervenir les croyances en cause. Selon Harman, ce genre de situation surgit dans la vie de tous les jours, notamment lorsque quelqu'un n'a pas le temps d'arriver à savoir ce qu'il devrait faire avec une inconsistance qu'il vient de découvrir. Il

conclut que dans un tel cas, il est rationnel de simplement maintenir les croyances contradictoires en essayant de ne pas exploiter l'inconsistance en cause.<sup>36</sup> Cet argument sur lequel Harman s'appuie pour rejeter le principe d'inconsistance logique permet de mettre en lumière l'aspect normatif de sa théorie du raisonnement. L'intention de Harman est d'identifier à quelles conditions les croyances et les actions des agents peuvent être considérées rationnelles tout en montrant que la rationalité des croyances et des actions des agents est indépendante du fait qu'ils suivent des principes logiques. (Les principes de révision auxquels Harman réfère correspondraient en fait aux normes de rationalité qu'il cherche à identifier.) Ayant jusqu'ici démontré que les principes d'implication et d'inconsistance logique ne pouvaient être des principes de révision en vertu du fait qu'ils souffriraient nécessairement d'exceptions, Harman propose de montrer que *ceci n'implique pas* que les notions d'implication et d'inconsistance n'ont aucun rôle à jouer dans le raisonnement et étaye sa thèse en recourant aux notions d'*implication immédiate* et d'*inconsistance immédiate*. Ainsi, s'il admet que la logique est peu pertinente pour le raisonnement, ces deux notions y joueraient, par contre, un rôle particulier dans le raisonnement.

Reprenant le problème posé par le *principe d'implication logique*, Harman rappelle que quelqu'un peut n'avoir aucune *raison de croire* ce qui est logiquement impliqué par ses croyances s'il ne dispose pas d'un argument simple et court permettant de montrer l'existence de ce lien d'implication.<sup>37</sup> Il suggère alors de remplacer le principe de l'implication logique (et le principe de l'inconsistance logique) par deux nouveaux principes :

Principe de l'implication logique reconnue:

Quelqu'un a une raison de croire P s'il reconnaît que P est logiquement impliqué par ce qu'il croit.

Principe de l'inconsistance logique reconnue:

Quelqu'un a une raison d'éviter de croire des choses qu'il reconnaît être logiquement inconsistantes.

Mais, selon Harman, un nouveau problème découle alors de ces nouveaux principes: on ne peut reconnaître une implication logique ou une inconsistance logique qu'à condition de posséder le concept d'implication logique ou d'inconsistance logique, et fait remarquer que peu de gens possèdent de tels concepts, du moins si cela implique qu'ils soient capables de distinguer l'implication et l'inconsistance logique d'autres sortes d'implication et d'inconsistance.<sup>38</sup> Il en conclut que les principes de l'implication logique reconnue et de l'inconsistance logique reconnue ne possèderaient qu'une application limitée, c'est-à-dire ne pourraient, à proprement parler, constituer des principes ou des règles de révision du raisonnement. Pour contrer cette objection, il propose de généraliser ces principes, c'est-à-dire de supprimer la mention spécifique d'implication *logique* et d'inconsistance *logique*, reformulant les principes comme suit:

Principe de l'implication reconnue:

Quelqu'un a une raison de croire P s'il reconnaît que P est impliqué par ce qu'il croit (*one's view*).

Principe de l'inconsistance reconnue:

Quelqu'un a une raison d'éviter de croire des choses qu'il reconnaît être inconsistantes.

Admettant que ces principes ne pourraient s'appliquer qu'à des agents possédant les concepts d'implication et d'inconsistance, il considère que la formulation de ces principes est moins problématique, puisque (selon lui) la possession de ces concepts serait moins exigeante. Il en conclut donc:

- (1) que ces principes seraient suffisants pour montrer que lorsque nous raisonnons (*reasoned changes in one's view*), nous sommes d'une certaine manière sensibles à l'implication et à l'inconsistance;<sup>39</sup>
- (2) que lorsqu'un agent serait disposé à traiter ses croyances que P et que si P alors Q comme des raisons de croire que Q, il posséderait, en vertu de cette disposition, une habileté à reconnaître cette sorte d'implication (le même raisonnement valant pour l'inconsistance);
- (3) et que des agents pourraient, par conséquent, posséder certaines dispositions reflétant leurs habiletés à reconnaître certaines sortes d'implication et certaines sortes d'inconsistance.<sup>40</sup>

Ces conclusions permettent de préciser le rôle que Harman veut attribuer à l'implication et à l'inconsistance dans l'étude du raisonnement: il se déclare enclin à considérer *fondamentales* certaines *dispositions* que des agents auraient à traiter les *propositions* de certaines manières, notamment des dispositions à traiter certaines *propositions* comme en *impliquant* d'autres *de manière immédiate* et d'autres comme étant *inconsistantes* entre elles *de manière immédiate*. Ce qui le conduit à admettre comme principes fondamentaux :

P, Q, ..., R impliquent immédiatement S pour A

P, Q, ..., R sont immédiatement inconsistantes pour A

Il soulève ensuite la question de savoir si ces notions de base pourraient être *réduites* à d'autres notions (notamment à celle de *raisons*). Il soutient que non: différentes choses nous interdisent d'admettre que les propositions «P, Q, ..., R impliquent immédiatement S pour A» et «A est disposé à traiter P, Q, ..., R comme une raison de croire S» sont *équivalentes*. Il justifie cette idée en indiquant que, par exemple, dans certains cas particuliers, d'autres considérations pourraient l'emporter sur la disposition générale de A, notamment si S est absurde. Dans un tel cas, certaines croyances de A impliqueraient immédiatement une proposition pour A, bien que A ne serait pas disposé à traiter ces croyances comme des raisons de croire cette proposition<sup>41</sup>. Il ajoute que cette impossibilité d'assimiler ces deux dispositions (la *disposition* de A à traiter certaines croyances comme en impliquant immédiatement une autre et la *disposition* de A à traiter ces croyances comme des raisons de croire cette autre) est d'autant plus justifiée que A pourrait aussi traiter certaines de ses croyances comme des *raisons* de croire une conclusion sans qu'il n'ait à considérer ces croyances comme impliquant immédiatement cette conclusion. Il conclut ainsi:

So, I am inclined simply to assume one has certain basic dispositions to take some propositions immediately to imply other propositions and to take some propositions as immediately inconsistent with each other. More generally, I assume one can have general dispositions with respect to certain patterns of immediate implication and inconsistency even if some instances of the patterns are so long complex or otherwise distracting that one has no particular disposition to take those particular instances to be immediate implications or inconsistencies. (Harman, 1986, p.19)

Ces remarques concernant le rôle devant être attribué aux «règles» qui gouvernent l'argument (l'implication) dans l'étude du raisonnement sont, à mon avis, suffisantes pour saisir la place que Harman veut accorder à la logique et à l'argument dans son analyse. Résumons. Selon lui, il n'y a pas de manière significative dont la logique est pertinente pour le raisonnement. Néanmoins, certains principes de révision (raisonnement) ont des liens de parenté avec certains principes logiques. Bien que les principes de l'implication et de l'inconsistance logique ne soient pas applicables au raisonnement, ceci n'entraîne pas, selon Harman, que l'implication et l'inconsistance n'ont pas de rôle à jouer dans le raisonnement, c'est-à-dire dans le processus de révision (d'où le lien de parenté des principes de révision avec certains principes logiques)<sup>42</sup>. Pour rendre compte du rôle de l'implication et de l'inconsistance dans le raisonnement, Harman admet deux principes du raisonnement: les principes de l'implication reconnue et de l'inconsistance reconnue. La possibilité pour un agent de *reconnaître* une implication immédiate et une inconsistance immédiate serait liée au fait qu'il possède une certaine *disposition* par rapport à des *propositions*: lorsqu'un agent possède une sorte d'habileté à traiter ses *croyances* que *P* et que *si P alors Q* comme des *raisons* de croire que *Q*, il peut alors être disposé à reconnaître une implication immédiate ou une inconsistance immédiate (il peut être disposé à traiter ces *croyances* comme des raisons de croire que *Q*). *Ce qui ne revient pas à dire* que le fait d'être disposé à traiter certaines croyances comme en impliquant une autre *soit équivalent* au fait de traiter ces croyances comme des raisons de croire cette autre: différents cas permettent de montrer que même si un agent est disposé à reconnaître que certaines propositions impliquent immédiatement une autre proposition, il est possible que l'agent ne soit pas disposé à traiter ces propositions comme des *raisons* de croire celle qui est impliquée.<sup>43</sup> Ces précisions concernant l'analyse de Harman nous seront utiles pour déterminer si sa théorie permet d'expliquer adéquatement ce qu'est un raisonnement. Nous sommes maintenant en mesure de revenir à la question soulevée au début.

### 3.2.4 Le processus compris de manière externe: difficultés à entrevoir

J'ai proposé qu'une étude du raisonnement nous oblige à admettre: (1) que les raisonnements sont des processus qui mettent en relation des états mentaux qui ont des

contenus propositionnels; (2) que les raisonnements se distinguent des arguments qui mettent en relation les contenus propositionnels de certains des états mentaux impliqués dans des raisonnements proprement dits (c'est-à-dire, les arguments ReCEM); (3) qu'on ne peut faire abstraction du rôle que jouent ces arguments dans les raisonnements proprement dits, notamment pour expliquer la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement.

Nous avons vu que, de son côté, Harman conçoit un raisonnement comme un «*reasoned change in view*», et que son étude vise précisément à élucider (1): il s'intéresse au caractère processuel du raisonnement, au raisonnement lui-même, à ce qui se passe lorsqu'un agent passe d'un ensemble d'états mentaux à  $t$  à un nouvel ensemble d'états mentaux à  $t+1$ . Nous avons tenté de déterminer si Harman réservait un rôle aux arguments dans son étude du raisonnement (notamment aux arguments ReCEM), ou en d'autres termes s'il s'intéresse à élucider (3). De prime abord, on aurait pu être tenté de conclure que non, vu son intention de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement, et de refuser qu'un raisonnement puisse être assimilé à un argument. J'ai néanmoins indiqué que ceci n'était pas suffisant pour en arriver à cette conclusion dans la mesure où admettre qu'un raisonnement n'est pas un argument, et choisir de limiter le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement ne revient pas à nier qu'un argument puisse être associé au raisonnement proprement dit d'un agent.

La réponse à cette question (celle de savoir si Harman réserve un rôle aux arguments ReCEM dans son étude du raisonnement) dépend de la question de savoir en quoi consiste ce processus de révision dans lequel est engagé celui qui raisonne. Harman veut proposer une théorie du raisonnement qui concerne l'activité même de raisonner (*reasoned change in view*): il veut expliquer, d'un point de vue externe, *ce qui se passe* dans la tête de l'agent lorsqu'il raisonne. Le raisonnement  $y$  est conçu comme un *processus de révision*, son intention étant de montrer qu'expliquer comment on raisonne consiste à expliquer le passage d'un ensemble d'états mentaux à un nouvel ensemble d'états mentaux (le passage de  $t$  à  $t+1$ ). Néanmoins, même si le raisonnement peut être conçu, d'un point de vue externe, comme un processus tel que Harman le suggère, il peut *aussi* être conçu comme l'activité

de l'agent qui raisonne. Ainsi, en réduisant l'activité de raisonner à un processus en quelque sorte 'impersonnel', Harman est conduit à confondre (ou à réduire) *ce que fait l'agent qui raisonne* (le fait que raisonner soit une activité de l'agent) et *ce qui se passe* dans sa tête (le *processus*) pendant qu'il raisonne.

J'aimerais insister sur le fait que ces deux manières de concevoir l'activité de raisonner sont différentes mais indissociables. Expliquer *ce qui se passe* dans la tête de l'agent lorsqu'il raisonne consiste à expliquer comment l'agent est passé d'un ensemble d'*états mentaux* à  $t$  à un nouvel ensemble d'*états mentaux* à  $t+1$ : le raisonnement est alors compris comme une mise en relation d'*états mentaux* possédant des contenus propositionnels. Ceci concerne la relation entre le raisonnement de l'agent et la rationalité de ses attitudes. Expliquer *ce que l'agent fait* lorsqu'il raisonne consiste à se mettre à la place de l'agent qui met en relation les *contenus propositionnels* de certains de ses propres états mentaux. Ceci concerne, cette fois, la relation entre le raisonnement proprement dit de l'agent et ses 'raisons'. Lorsqu'on s'intéresse, comme Harman, au raisonnement de l'agent d'un point de vue externe, on cherche principalement à savoir comment les raisonnements peuvent contribuer au fait que des agents peuvent être considérés rationnels: on s'intéresse à une question normative qui concerne le fait d'identifier les principes de révision que suit/doit suivre celui qui raisonne correctement.

Lorsqu'on s'intéresse au raisonnement du point de vue *de ce que fait l'agent pendant qu'il raisonne*, il est clair qu'on adopte un point de vue différent: au-delà de concevoir le raisonnement comme un simple processus pouvant être analysé d'un point de vue externe, on le conçoit comme une *activité faite par l'agent* qui, dans la perspective de l'agent qui raisonne, met en relation non pas (certains de) ses états mentaux mais les *contenus propositionnels* mêmes de certains de ses états mentaux (ce qui met en lumière l'aspect inférentiel du raisonnement). Je suggère de nommer cette deuxième manière de concevoir le processus 'la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne'. Mais, adopter la 'perspective de la 1<sup>ère</sup> personne' ne revient pas à *assimiler* le raisonnement proprement dit de l'agent à un *argument* dont la *conclusion* découle de *prémisses* (via des étapes intermédiaires) puisque l'argument ReCEM de l'agent *n'est pas* le raisonnement proprement dit de l'agent, c'est-à-

dire le raisonnement qu'il *fait* (à la première personne). Il est ainsi possible de concevoir ce *processus de révision* de manière externe (ce que fait Harman), mais aussi du point de vue même de la personne qui est engagée dans ce processus (perspective de la 1<sup>ère</sup> personne) : ceci est précisément lié au double aspect (processuel et inférentiel) spécifique au raisonnement. Par conséquent, si les liens entre certains arguments et les raisonnements proprement dits des agents méritent d'être étudiés, c'est dans la mesure où ils promettent de nous renseigner sur ce qui lie ces aspects processuel et inférentiel, ce dont une théorie du raisonnement devrait être en mesure de rendre compte. C'est-à-dire que dans la mesure où des arguments peuvent *représenter* les contenus de certains des états mentaux impliqués dans des raisonnements proprement dits (ReCEM), ceci explique pourquoi ils doivent être pris en considération dans l'étude du raisonnement, notamment en vertu du fait qu'ils sont justement liés à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne.

Ce n'est pas un hasard si les raisonnements proprement dits des agents ont souvent été confondus avec des arguments: lorsqu'on demande à un agent «Pourquoi crois-tu que  $x$  ?» et qu'il répond «parce que  $y$  et *si  $y$  alors  $x$* », nous considérons que  $y$  et *si  $y$  alors  $x$*  sont en quelque sorte ses *raisons* de croire que  $x$ , et que sa conclusion n'est pas indépendante du fait qu'il ait raisonné. Supposons que l'on tente de représenter le raisonnement de l'agent à l'aide d'un argument, on risque alors d'obtenir: « $\langle y \rangle$ , «*si  $y$  alors  $x$* » donc « $x$ ».» J'ai mentionné que le problème traditionnel auquel a été confrontée l'étude du raisonnement avait été celui de concevoir l'activité de raisonner comme une enquête interrogative de type *argumentative*, qui a conduit en quelque sorte à ne prendre en considération que l'aspect 'inférentiel' du raisonnement. Je crois que c'est précisément ce que Harman veut éviter en dissociant les notions de raisonnement et d'argument, en voulant insister sur son aspect *psychologique*. Il veut rendre compte de ce qui se passe à l'intérieur de l'agent, mais en se plaçant d'un point de vue externe: il ne semble pas s'intéresser à la manière dont *nous rendons compte* de nos propres raisonnements (perspective à la 1<sup>ère</sup> personne), au fait qu'un agent puisse *référer* au contenu de certains de ses états mentaux à l'aide d'un argument, ni à la relation qui existe entre le fait que nous raisonnions et la manière dont *nous* en rendons compte. La question est ainsi celle de savoir si concevoir, comme Harman le fait, le processus de révision d'un

point de vue externe conduit, à l'inverse, à ignorer cet aspect inférentiel qui est, lui aussi, propre au raisonnement.

Le point sur lequel j'aimerais maintenant insister est que dès le moment où Harman choisit d'accorder un rôle aux notions d'implication *reconnue* et d'inconsistance *reconnue* dans l'explication de ce processus qui consiste à passer d'un ensemble d'états mentaux à  $t$  à un nouvel ensemble d'états mentaux à  $t+1$ , il donne une nouvelle direction à son étude du raisonnement (*reasoned change in view*). Du moment où il indique que des agents peuvent avoir certaines dispositions à reconnaître une implication immédiate (c'est-à-dire qu'ils peuvent, selon sa conception, être disposés à traiter les croyances que  $P$  et que *si  $P$  alors  $Q$*  comme des raisons de croire que  $Q$ ), il ne s'intéresse plus simplement à expliquer ce processus de manière externe mais fait intervenir le point de vue de l'agent qui raisonne, correspondant à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne. Par conséquent, il semble que Harman n'ait d'autre choix que de s'intéresser aussi, au moins indirectement, à l'argument ReCEM auquel un agent a recours pour exprimer son raisonnement proprement dit (ce qui équivaut à la thèse 2). J'ai soutenu que ces arguments ReCEM revêtent une importance toute particulière dans une étude du raisonnement et que nous ne pourrions en faire abstraction (ce qui équivaut à la thèse 3). Nous sommes maintenant en mesure de voir que l'importance qui doit être accordée à ces arguments repose en fait sur celle qui doit être accordée à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, et que même si Harman s'intéresse principalement au processus de révision d'un point de vue externe, les conclusions auxquelles il arrive lorsqu'il traite d'implication et d'inconsistance montrent qu'il ne peut faire l'économie de la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne bien qu'il ne le reconnaisse pas explicitement. Compte tenu de cette conclusion, et dans la mesure où j'ai admis avec Harman qu'un raisonnement est un processus psychologique, que raisonner ne consiste pas à suivre des principes logiques, ou encore qu'un raisonnement n'est pas un argument, on pourrait être tenté de considérer que le rôle attribué ici à la perspective de la première personne est essentiellement *complémentaire* au point de vue d'Harman, dans la mesure où la conception qu'il a du processus de révision ne conduit pas pour autant à nier l'aspect inférentiel du raisonnement (comme l'illustrent les principes d'implication reconnue et d'inconsistance reconnue qui prennent en considération la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne).

J'aimerais montrer pourquoi une telle suggestion serait erronée et esquisser sommairement certaines confusions et difficultés auxquelles conduit son approche.

### 3.2.5 Ce que révèle la perspective de la première personne

J'ai admis que lorsqu'un agent donne les *raisons* pour lesquelles il croit que x, il peut le faire au moyen d'un argument. Une des questions centrales à élucider, que font apparaître la distinction raisonnement/argument ReCEM et la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, est celle de savoir quelle est la nature du lien qui existe entre cet argument, les raisons de l'agent et son raisonnement proprement dit. Cette question est relativement complexe, et mon intention n'est que d'esquisser sommairement ce qu'elle met en cause. Précisons d'entrée de jeu qu'elle renvoie implicitement à une autre question, celle de savoir comment traiter l'asymétrie normative qui peut surgir entre les normes du raisonnement et les normes épistémiques/pratiques.

Je suggère ainsi d'examiner ce que l'argument ReCEM dont il a été question depuis le début a de particulier. D'abord, il met en relation des *propositions*, qui sont les contenus propositionnels de *certain*s des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent, qui, par opposition aux états mentaux de l'agent, sont liées en termes de prémisses et conclusion. Dans la mesure où la conclusion de l'argument ReCEM est une *proposition* (c'est-à-dire le contenu propositionnel d'un état mental), ceci indique qu'une attitude propositionnelle *ne peut* être la *conclusion* d'un argument ReCEM. Par exemple, lorsqu'un argument ReCEM représente le contenu de certains états mentaux impliqués dans un raisonnement *théorique* proprement dit, c'est le contenu propositionnel d'une croyance, et non la croyance elle-même, qui est la conclusion de l'argument (par opposition au raisonnement proprement dit dont la 'conclusion' serait la croyance nouvellement acquise ou abandonnée). Cette idée indique un premier désaccord avec la position d'Harman. Voyons pourquoi.

À l'instar de ce dernier, j'ai admis que le raisonnement de l'agent ne peut être assimilé à un argument, mais il est clair que les raisons qu'il invoque ne sont pas celles qui devraient le conduire à la nécessité d'établir cette distinction. Apparemment, cette

confusion découle de la perspective à la 3<sup>ème</sup> personne à laquelle sa conception du raisonnement semble vouloir se confiner. Du fait qu'il s'intéresse spécifiquement à l'aspect processuel (à la 3<sup>ème</sup> personne) du raisonnement, il considère qu'un raisonnement n'est pas un argument parce qu'aucun argument ne pourrait rendre compte de *l'ensemble des états mentaux impliqués au cours de ce processus* : il présuppose que si un raisonnement *pouvait* être traduit par un argument, les *prémises* de l'argument coïncideraient alors avec les *états mentaux* mêmes de l'agent. Cette suggestion est pour le moins paradoxale. Il est clair qu'un argument ne met pas en relation les états mentaux d'un agent : il peut, au mieux, mettre en relation *certain*s contenus propositionnels des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent puisqu'il s'agit d'une relation entre des *propositions*, et qu'un agent ne saurait simultanément avoir à l'esprit les contenus propositionnels de tous ses états mentaux. Par conséquent, *aucun argument* ne pourra *jamais* rendre compte de cet aspect *processuel* spécifique au raisonnement. C'est ce qui explique pourquoi un raisonnement n'est pas un argument. Néanmoins, dans la mesure où Harman admet aussi la nécessité de distinguer raisonnement et argument, ce désaccord sera peut-être jugé mineur. J'aimerais examiner un deuxième désaccord qui, cette fois, est plus important : il concerne la manière dont Harman conçoit ce en quoi consiste 'être une raison' pour un agent.

Nous avons vu que l'intérêt porté au rôle que les arguments ReCEM ont par rapport aux raisonnements proprement dits des agents est lié à l'idée que ce que les agents prennent en considération lorsqu'ils raisonnent sont les *contenus propositionnels* de *certain*s des états mentaux qui participent à leur raisonnement proprement dit, lesquels correspondent aux prémisses de l'argument ReCEM (l'argument apparaît lorsqu'on se met à la place de l'agent qui raisonne). Les agents peuvent ainsi *exprimer* leurs raisonnements à l'aide d'arguments. C'est-à-dire qu'ils peuvent *citer* les *raisons* pour lesquelles ils *croient* ce qu'ils croient. J'aimerais montrer que ce qu'ils citent alors sont les *prémises* de l'argument ReCEM (les contenus propositionnels de *certain*s des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit) et que c'est précisément ce que met en lumière la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne. Prenons un exemple pour illustrer cette idée:

Argument A

« Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford »

« Sam n'est pas un oxonien »

Donc « Sam n'a pas publié de livre chez Oxford ».

Supposons que l'argument A est un argument *correct (sound)* : les prémisses sont vraies, et l'argument étant valide, alors la conclusion est nécessairement vraie.

Supposons maintenant qu'Anna croit que « tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford », croit que « Sam est un oxonien », et qu'on lui demande si elle croit que Sam a publié un livre chez Oxford, et qu'elle réponde que oui. L'argument ReCEM que l'on peut associer au raisonnement d'Anna pourrait alors avoir la forme suivante :

Argument B

« Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford U. Press »

« Sam est un oxonien »

donc, « Sam a publié un livre chez Oxford ».

Supposons que nous demandions maintenant à Anna pourquoi elle *croit* que Sam a publié un livre chez Oxford, et qu'elle réponde *parce que* « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » et « Sam est un oxonien ». Dans un tel cas, il semble qu'Anna considère que : « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » et « Sam est un oxonien » lui permettent de conclure que « Sam a publié un livre chez Oxford », c'est-à-dire que ces contenus propositionnels sont les *raisons qu'elle a de croire* que « Sam a publié un livre chez Oxford ». Ce qui laisse entrevoir que les *prémisses* de cet argument correspondent aux *raisons* qu'elle a de *croire* ce qu'elle croit et *non aux raisons pour lesquelles Sam a publié un livre chez Oxford*. (Il n'y a pas de telles raisons puisque nous avons admis que Sam n'est pas un oxonien).

À l'inverse, quelqu'un pourrait vouloir suggérer que du fait qu'elle *croit que* « Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford » et qu'elle *croit que* « Sam est un oxonien », elle *croit que* « Sam a publié un livre chez Oxford » c'est-à-dire que ce sont ses

*croyances* (ses états mentaux, le fait qu'elle croit et non *ce qu'elle croit*) qui constituent les *raisons* qu'elle a de croire que «Sam a publié un livre chez Oxford». N'est-ce pas l'idée de Harman lorsqu'il affirme que lorsqu'un agent est disposé à traiter ses *croyances* que *P* et que *si P alors Q* comme des *raisons de croire que Q*, il possède, en vertu de cette disposition une habileté à reconnaître cette sorte d'implication ?

Pour rendre plausible cette idée, quelqu'un pourrait suggérer d'inclure, au sein même de la proposition, un opérateur traduisant le fait qu'il s'agit d'une croyance de l'agent. Par exemple, on pourrait exprimer l'argument d'Anna comme suit (où *C* est un opérateur exprimant 'croit que'): {[Anna *C* «Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford»], [Anna *C* «Sam est un oxonien»] donc [Anna *C* «Sam a publié un livre chez Oxford»]}. Mais sans contredit, cet argument (à la 3<sup>ème</sup> personne) ne ferait pas l'affaire: ce n'est pas celui d'Anna et, de plus, il n'est pas valide. Évaluons une autre formulation qui pourrait, au yeux de certains, rendre mieux compte de l'argument associé à son raisonnement:

[Je *C* «Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford»],  
 [Je *C* «Sam est un oxonien»]  
 donc [Je *C* «Sam a publié un livre chez Oxford»]

Que dire de cet *argument* ? Serait-il plus plausible ? Permettrait-il de rendre compte du fait que ce sont les *croyances* mêmes de l'agent qui correspondent aux *raisons* qu'il a de croire ce qu'il croit ? J'ai admis plus haut que la perspective de la première personne met en lumière un point important. Lorsqu'Anna raisonne, on peut concevoir son raisonnement proprement dit, de manière externe, comme le processus qui la conduit à acquérir un nouvel ensemble d'états mentaux. Mais, du point de vue d'Anna qui *fait* le raisonnement, ce ne sont pas ses états mentaux (ses croyances) qu'elle met en relation (ses croyances) mais bien leurs *contenus* (*ce qu'elle croit*).

Revoyons maintenant l'argument à la lumière de cette idée. Devrions-nous interpréter les prémisses [Je *C* «Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford»], [Je *C* «Sam est un oxonien»] comme étant les raisons pour lesquelles Anna croit que «Sam a

publié un livre chez Oxford» ? J'ai suggéré que les prémisses de l'argument ReCEM représentent les *contenus propositionnels* de certains des états mentaux d'Anna (et non ses états mentaux eux-mêmes). Si ceci est juste, nous devons alors admettre que [Je C «Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford»] est *aussi* le contenu propositionnel d'une croyance d'Anna, soit le contenu propositionnel d'une croyance de 2<sup>ème</sup> ordre qu'elle a. Anna croit qu' «elle croit que tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford». Si l'argument suggéré ne permet pas de montrer que les *croyances* mêmes d'Anna sont les *raisons* qu'elle a de croire que Sam a publié un livre chez Oxford, c'est parce qu'il exprime *un autre raisonnement* d'Anna qui porte sur ses croyances de 1<sup>er</sup> ordre (ce qu'un agent peut *faire* aussi). Les prémisses de cet autre argument sont les raisons (non-suffisantes) qu'elle a de croire «qu'elle croit que Sam a publié un livre chez Oxford» et non ses raisons de croire «que Sam a publié un livre chez Oxford». Cet argument ReCEM (qui exprime un *autre* raisonnement) ne porte donc pas sur les contenus propositionnels *des croyances* du raisonnement initial d'Anna. Les propositions [Je C «Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford»] et «Tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford» sont les contenus propositionnels de deux croyances différentes qu'Anna a, la première proposition étant le contenu propositionnel d'une de ses croyances de 2<sup>ème</sup> ordre. L'ajout de [Je C «...»] ne permet donc pas de montrer que les *raisons* qu'Anna a de croire que «Sam a publié un livre chez Oxford» sont ses *croyances* elles-mêmes (le fait qu'elle croit que). Il est ainsi plus plausible d'admettre que ce sont les *prémisses* d'un argument ReCEM qui correspondent aux raisons qu'un agent a de croire ce qu'il croit. Je suggère ainsi d'admettre que dans la mesure où les *états mentaux* d'un agent ne peuvent pas être *ses raisons* (à moins d'être les contenus propositionnels d'états mentaux d'ordre supérieur), seuls les contenus propositionnels de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit pourront assumer ce rôle.

Inversement, selon Harman, ce sont les états mentaux mêmes des agents qui lui fournissent les raisons d'acquiescer ou d'abandonner d'autres états mentaux (ce sont ses *croyances* que *P* et que *si P alors Q* qui constituent ses *raisons de croire que Q*). Il semble ainsi que si, du point de vue externe, on pourrait être tenté de supposer que les raisons qu'un agent a de croire quelque chose sont ses autres croyances, le point de vue interne (la

perspective de la 1<sup>ère</sup> personne) fait apparaître clairement que les raisons de l'agent ne peuvent pas être ses croyances mais bien les contenus de celles-ci.<sup>44</sup> Ce point est tout à fait central : l'agent ne raisonne pas à propos de ses états mentaux mais avec le contenu de ses propres états mentaux, c'est-à-dire à la première personne. Les raisons qu'il a d'acquiescer ou d'abandonner certains états ne sont pas d'autres états, mais bien les contenus de ces autres états. C'est précisément ce que ne peut pas mettre en lumière une théorie du raisonnement où le processus de révision est conçu principalement de manière externe, tel qu'Harman le suggère, et qui obscurcit substantiellement notre compréhension de ce en quoi consiste 'être une raison' pour un agent.

Une théorie du raisonnement concerne la question de savoir comment nous pouvons déterminer rationnellement ce que nous croyons/faisons (quelles sont les normes que doit respecter le raisonnement correct). Mais il peut arriver qu'au terme d'un raisonnement, ce que l'on a identifié ne corresponde pas à ce qu'une théorie de la justification épistémique/pratique pourrait identifier comme ce que l'on *devrait croire/ faire* (aux normes épistémiques et pratiques avec lesquelles devraient s'accorder nos croyances/nos actions), et cela même si le processus en question était parfaitement rationnel, c'est-à-dire même si nous avons raisonné *correctement*. Cette 'asymétrie' normative n'est pas indépendante de la question de savoir comment caractériser la relation qui existe entre les 'raisons' qu'un agent a de croire/d'agir et la 'rationalité' de ses croyances/actions. Ces concepts sont (au moins en partie) liés à la capacité de 'raisonner' des êtres humains, et au rôle que l'on choisit d'attribuer à cette capacité. Par exemple, selon certains, raisonner donnerait à l'être humain non seulement la possibilité de (i) déterminer ce qu'il est rationnel de croire/faire, mais aussi (ii) de déterminer ce qu'il *doit* croire/faire, c'est-à-dire de connaître ce qui est vrai/ce qui est juste ou correct. Si l'on suit ce point de vue, l'étude proprement dite du raisonnement se trouverait précisément à l'intersection de deux aspects de la normativité : les normes qui gouvernent ce type de processus mentaux, d'une part, et les normes qui règlent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur, d'autre part. Par conséquent, rendre compte de la relation entre les raisons et la rationalité exigerait en quelque sorte de répondre à la question de savoir comment sont liés ces deux aspects de la normativité, et donc, en dernière instance (du moins en partie), à la question

de savoir en quoi consiste raisonner. Paradoxalement, nous ne semblons pas disposer d'une compréhension claire de ce que fait l'agent qui raisonne, ni par conséquent, de la relation entre son raisonnement proprement dit et ses 'raisons' de croire/d'agir, ou même de la relation entre son raisonnement et la rationalité de ses attitudes, ou *a fortiori*, de la relation entre ses raisons de croire/d'agir et la rationalité de ses attitudes.

Nous avons vu que dire que les prémisses de l'argument ReCEM que l'on peut associer au raisonnement proprement dit d'un agent correspondent aux raisons qu'il a de croire ce qu'il croit *n'est pas équivalent* à dire que ces raisons sont celles pour lesquelles *ce qu'il croit est vrai* (ou non). L'exemple d'Anna a permis de montrer que les *prémisses* de l'argument ReCEM que l'on peut associer à son raisonnement proprement dit correspondent aux *raisons* qu'elle a de croire ce qu'elle croit et *non aux raisons pour lesquelles Sam n'a pas publié de livre chez Oxford*. Anna se trompe, mais son raisonnement semble intuitivement sensé : elle semble respecter des normes de rationalité. Mais elle ne croit pas ce qu'elle *devrait* croire : c'est précisément là où se situe l'asymétrie normative. La difficulté posée par l'approche de Harman est en quelque sorte de ne pas prendre en considération ce qui est impliqué par cette asymétrie normative et de s'en tenir principalement à déterminer les normes de rationalité qui gouvernent ou doivent gouverner les relations entre les états mentaux. Harman cherche principalement à déterminer les principes de révision que nous suivons ou devons suivre lorsque nous raisonnons correctement et montre, à juste titre, que ces principes ne sauraient être confondus avec ceux de la logique. Sa théorie du raisonnement a grandement contribué à ne plus concevoir le raisonnement en termes logiques et à insister sur son caractère psychologique, sur le fait qu'il s'agit d'une activité faite par des agents psychologiquement limités. Ce qui est juste. Mais il est temps maintenant de prendre acte du fait que les sujets psychologiques ont, précisément, une perspective sur le monde. La difficulté de son approche réside, par conséquent, dans le fait de *négliger* ce deuxième aspect de la normativité qui concerne cette fois les normes qui gouvernent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur. Ceci concerne cet autre aspect du raisonnement qui, lui, est inférentiel. Inversement, la perspective de la 1ère personne permettrait de mettre en lumière cet autre aspect du raisonnement, et de montrer que ce que l'agent met en relation lorsqu'il raisonne sont les

*contenus propositionnels* de certains de ses états mentaux : il met en relation des *propositions* dont la *vérité est indépendante du fait qu'elles soient crues ou non par lui*, ce qui concerne (cette fois) les normes qui règlent les relations entre ses états mentaux et le monde extérieur. C'est précisément ce qui permet d'expliquer pourquoi Anna se trompe même si son raisonnement est sensé. Son raisonnement possède un double aspect, et c'est à ce double aspect qu'est liée l'asymétrie normative. Une théorie adéquate du raisonnement ne peut donc faire l'économie ni du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, ni de celui de la 3<sup>ème</sup> personne. En cela réside tout le défi.<sup>45</sup>

### 3.3 Secondes approximations

#### 3.3.1 Conclusions à tirer de l'analyse de Harman

J'ai fait remarquer au chapitre précédent que :

- (1) en vertu de son caractère processuel, l'activité de raisonner ne peut être réduite à une relation entre des propositions;
- (2) une théorie du raisonnement pratique doit être en mesure de fournir une explication adéquate de ce qui lie les aspects inférentiel et processuel du raisonnement.

Nous venons de voir que, tout comme Anscombe (1957), Harman refuse de réduire l'activité de raisonner à une relation entre des propositions (1), mais (à l'inverse de celle-ci) insiste d'entrée de jeu sur la nécessité de *dissocier* clairement le raisonnement de l'argument, ce qui, par conséquent, rend (selon lui) la question de savoir quelle serait la 'conclusion' du raisonnement/syllogisme pratique obsolète. À l'inverse d'Anscombe, ceci le conduit à s'intéresser essentiellement au caractère processuel du raisonnement, c'est-à-dire à insister sur son *aspect psychologique*, bien qu'à l'instar de celle-ci, il ne semble pas en mesure de fournir une explication plus satisfaisante de la question de savoir comment les aspects processuel et inférentiel sont liés entre eux (2). Ceci m'a conduit à faire remarquer que :

- (3) dans la mesure où un raisonnement est un processus qui peut être conçu de manière externe (à la 3<sup>ème</sup> personne), mais aussi selon la perspective de la première personne (qui

révèle l'aspect inférentiel du raisonnement), une théorie adéquate du raisonnement ne peut faire l'économie ni du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, ni de celui de la 3<sup>ème</sup> personne.

J'ai suggéré que la difficulté inhérente à l'approche d'Harman était de négliger la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, et que la manière dont il conçoit ce 'processus' conduit à certaines confusions, notamment quant à notre manière de définir ce en quoi consiste 'être une raison' pour un agent. Nous nous sommes toutefois intéressés principalement aux conséquences que fait apparaître la distinction raisonnement/argument ReCEM par rapport à l'argument ReCEM. J'aimerais maintenant montrer ce que cette distinction (raisonnement/argument) entraîne du côté du *raisonnement proprement dit* de l'agent, notamment quant aux notions de prémisse, de conclusion, et de validité.

### 3.3.2 Raisonnement, prémisse, et conclusion

Dans la mesure où un raisonnement est un processus psychologique (qui met en relation des états mentaux), il serait incongru de parler de 'prémisses' et de 'conclusion' du raisonnement puisque ces termes sont liés à la notion d'argument (à la logique) et concernent les relations entre les propositions. Plutôt que de parler de 'conclusion' du raisonnement (que nous réserverons à l'argument ReCEM), je suggère de parler du '*terme*' du raisonnement, c'est-à-dire ce sur quoi le raisonnement se *termine*, ce mot ayant l'avantage d'illustrer clairement le caractère événementiel du raisonnement (processus psychologique). Dans la mesure où le raisonnement proprement dit d'un agent peut être conçu de deux manières, c'est-à-dire d'un point de vue externe, comme un processus qui consiste à passer d'un ensemble  $n$  d'états mentaux à  $t$  à un ensemble  $n^*$  d'états mentaux à  $t+1$ , et du point de vue de l'agent qui raisonne, en qui le raisonnement se déroule (perspective de la 1<sup>ère</sup> personne), il est plausible de supposer qu'il y ait aussi deux manières de caractériser ce *terme* (que le terme soit caractérisé différemment selon le point de vue que l'on adopte par rapport au raisonnement). Selon le point de vue externe et dans la foulée de Harman, on pourrait suggérer que le terme d'un raisonnement correspond à l'ensemble  $n^*$  des états mentaux de l'agent à  $t+1$ . La difficulté qui en découle est alors celle de préciser *ce qui compose* cet ensemble  $n^*$  d'états mentaux: contient-il tous les états mentaux de l'agent ? S'agit-il d'un sous-ensemble de ses états mentaux ? Si oui, comment

devrions-nous le caractériser ? D'autre part, la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne semble suggérer que le *terme* du raisonnement proprement dit puisse être est *un* état mental plutôt qu'un ensemble d'états mentaux. Ceci peut sembler équivoque. Essayons d'y voir plus clair.

Lorsque nous nous intéressons à ce qui se passe à l'intérieur de l'agent d'un *point de vue externe*, nous nous intéressons à la question de savoir comment le processus (causal) par lequel un agent passe au moment où il raisonne le conduit à un nouvel ensemble d'états mentaux à t+1. Pourtant, il est clair qu'un agent peut passer d'un ensemble d'états mentaux à t à un nouvel ensemble d'états mentaux à t+1 *sans qu'il n'ait raisonné*. Ainsi, lorsqu'on s'intéresse, au fait qu'un agent passe d'un ensemble d'états mentaux n à t à un ensemble d'états mentaux n\* à t+1, on s'intéresse principalement à expliquer comment le processus par lequel il passe permet d'expliquer l'*écart* entre l'ensemble n de ses états mentaux à t et l'ensemble n\* de ses états mentaux à t+1 (ce qui l'a conduit à la formation de certains nouveaux états mentaux à t+1 et que certains autres états mentaux présents dans l'ensemble n à t aient pu être abandonnés). Il est clair que *toutes sortes de processus* peuvent être responsables du fait qu'un agent passe d'un ensemble d'états mentaux à un nouvel ensemble d'états mentaux. Lorsqu'on s'intéresse au processus *particulier* dans lequel l'agent se trouve lorsqu'il *raisonne* (le fait qu'un agent passe d'un ensemble n d'états mentaux à un ensemble n\* d'états mentaux à t+1 *parce qu'il a raisonné*), on s'intéresse donc au caractère *particulier* de ce processus qui serait responsable de la formation de nouveaux états mentaux (ou de l'abandon de certains). L'intérêt porté à cette sorte de *processus* (le fait que raisonner puisse conduire à la formation de nouveaux états mentaux) est lié à un présupposé important concernant la rationalité des états mentaux des agents (ou même des agents tout court): on suppose que le fait qu'un agent *raisonne* de manière sensée n'est pas indépendant du fait qu'on puisse conférer aux états mentaux résultant de ce processus (à t+1) la propriété d'être (du moins en partie) *rationnels*. Selon cette perspective, s'intéresser au raisonnement reviendrait donc à s'intéresser plus spécifiquement à la question de la rationalité des attitudes des agents. N'est-ce pas précisément l'idée de Harman: tenter d'identifier des principes de révision (des normes de rationalité) qui seraient à l'œuvre du moment qu'un agent raisonne et qui, si respectés –si le raisonnement est sensé– pourraient conférer aux nouveaux états mentaux formés la propriété d'être rationnels (du moins en partie) ?

Considérons maintenant ce que met en lumière la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne par rapport au raisonnement proprement dit de l'agent: à première vue, le raisonnement de notre agent se termine sur un nouvel état mental (ce qui ne revient pas pour autant à dire que c'est son seul état mental). L'argument ReCEM fait apparaître que lorsque notre agent termine son raisonnement, acquérir un nouvel état consiste (pour lui) à acquérir le contenu propositionnel d'un nouvel état : il ne raisonne pas *à propos* de ses états mentaux mais *avec les contenus propositionnels de certains* de ses états mentaux. Par conséquent, au terme de son raisonnement, il a acquis un nouvel état, et ce qui apparaît à l'agent est le *contenu* de cet état nouvellement acquis<sup>46</sup>. Comme nous l'avons vu, ce qui rend l'argument ReCEM (qu'on peut associer à ce raisonnement) intéressant c'est qu'il a l'*apparence* de reproduire (en partie) la perspective de l'agent qui raisonne à la première personne (il représente *certaines* des contenus propositionnels des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent), mais est incapable de rendre compte du fait que cet agent *raisonne*. C'est ce que l'argument ReCEM ne peut réussir à capturer et qui illustre pourquoi la conclusion de l'argument ReCEM ne saurait être conçue comme identique au *terme* du raisonnement proprement dit de l'agent, c'est-à-dire pourquoi le raisonnement proprement dit de l'agent *n'est pas* l'argument ReCEM qu'on peut lui associer. La perspective de la 1<sup>ère</sup> personne permettrait ainsi d'illustrer que le *terme* du raisonnement proprement dit de l'agent est cet *état* nouvellement acquis, et que la conclusion de l'argument ReCEM est le contenu de cet état.<sup>47</sup>

Quelle relation pouvons-nous maintenant établir entre le fait que, du point de vue de ce qui se passe sur le plan de l'ensemble des états mentaux de l'agent, le terme du raisonnement proprement dit correspond à l'ensemble  $n^*$  des états mentaux de l'agent à  $t+1$ , et que la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne fait apparaître que ce terme puisse correspondre à *un* état. Je crois que plusieurs ont contourné ce problème en choisissant de parler d'«épisode de raisonnement» ('piece of reasoning'). À la suite de ces derniers, on pourrait suggérer que la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne traduit un épisode de raisonnement et qu'il est plausible d'admettre que cet épisode se termine sur une seule *attitude* propositionnelle. Néanmoins, il n'est pas clair que cette suggestion puisse résoudre de manière satisfaisante le problème de

concilier ces deux caractérisations du terme du raisonnement proprement dit. Je ne compte pas élucider cette question ici. Suggérons simplement pour l'instant que *l'état mental* qui correspond au terme du raisonnement proprement dit de l'agent joue sûrement un rôle significatif (sur le plan externe) quant à *l'écart* existant entre l'ensemble  $n$  de ses états mentaux à  $t$  et l'ensemble  $n^*$  de ses états mentaux à  $t+1$ .

Voyons maintenant quel terme pourrait être substitué à celui de 'prémises' lorsque nous parlons du raisonnement proprement dit d'un agent. Ayant admis que les prémisses d'un argument ReCEM représentent les contenus propositionnels de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent, on pourrait suggérer (à première vue) que ce sont *certaines des états mentaux initiaux* du raisonnement de l'agent qui le conduisent au terme de son raisonnement proprement dit. Voyons maintenant ce qui distingue cette suggestion de celle de Harman.

Du moment où l'on admet que raisonner consiste pour un agent à passer d'un ensemble  $n$  d'états mentaux à  $t$ , à un ensemble  $n^*$  d'états mentaux à  $t+1$ , on semble être conduit à admettre que les *états mentaux initiaux* du raisonnement proprement dit d'un agent correspondent à cet *ensemble  $n$  des états mentaux que l'agent avait à  $t$* : cet ensemble serait au *raisonnement* ce que les prémisses sont à *l'argument*. Une telle suggestion demeure toutefois incomplète: elle possède le désavantage de ne pas spécifier ce qui est compris dans cet ensemble  $n$  d'états mentaux de l'agent à  $t$ . Par exemple, peut-on supposer que cet ensemble  $n$  est l'ensemble de *tous* les états mentaux de l'agent? Une telle hypothèse serait contre-intuitive: elle nous obligerait à admettre qu'un agent qui raisonne fait intervenir l'ensemble des contenus propositionnels de tous ses états mentaux pendant son raisonnement. Et si tel était le cas, on voit mal comment qu'il que ce soit pourrait arriver à raisonner. Ceci met une fois de plus en lumière le problème inhérent au fait de concevoir le raisonnement proprement dit d'un agent d'un point de vue essentiellement externe, c'est-à-dire comme un simple processus, plutôt que de le concevoir comme une *activité que fait l'agent*. D'un point de vue externe, il est plausible de dire que l'agent qui raisonne passe d'un ensemble  $n$  d'états mentaux à  $t$  à un autre ensemble  $n^*$  d'états mentaux à  $t+1$ . Mais une telle caractérisation est beaucoup moins plausible du point de vue de la perspective de la

1<sup>ère</sup> personne : ce ne sont pas *tous* les états mentaux de l'ensemble n des états mentaux que l'agent a à t qui *initient* le raisonnement de l'agent et qui sont *impliqués* dans le raisonnement proprement dit de l'agent. Elle fait apparaître que lorsqu'un agent *initie* un raisonnement, il fait intervenir les contenus propositionnels de *certaines* de ses états mentaux qui constituent (d'un point de vue externe) un sous-ensemble de l'ensemble n des états mentaux que l'agent a à t. (Cette suggestion ayant peut-être l'avantage de concilier les deux manières de concevoir le raisonnement proprement dit, le point de vue externe et la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne). Il est clair que Harman saisit clairement la nature de cette difficulté : tout l'esprit de sa théorie repose sur l'idée que les principes de révision qu'il tente d'identifier s'appliquent principalement à des acceptations complètes (croyances explicites) et sur l'idée que ces principes font la promotion de ce qu'il appelle le conservatisme et la cohérence, ce qui illustre l'importance qu'il accorde à limiter la classe des états mentaux auxquels s'appliquent ces principes lorsque l'agent raisonne. Néanmoins, ceci semble indiquer que la possibilité d'identifier le contenu de ce sous-ensemble ne peut être réalisée que dans la mesure où la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne est prise en considération. Ce qui nous rappelle l'impossibilité d'en faire abstraction. La question de savoir quels sont les états mentaux qui composent ce sous-ensemble ou quels contenus propositionnels un agent choisit de considérer lorsqu'il initie un raisonnement demeure néanmoins entière et mériterait d'être traitée seule.

Retenons simplement pour l'instant que: (1) le raisonnement proprement dit d'un agent n'a pas de prémisses<sup>48</sup>; (2) raisonner est une activité qui est initiée par un agent (par *certaines* de ses états mentaux); (3) lorsqu'on dit, d'un point de vue externe, que raisonner consiste pour un agent à passer d'un ensemble n d'états mentaux à t à un ensemble n\* d'états mentaux à t+1, on est enclin à admettre que seul un sous-ensemble de l'ensemble n des états mentaux de l'agent à t est mis en cause; (4) les états mentaux initiaux sont au raisonnement ce que les prémisses sont à l'argument ReCEM; (5) lorsque *certaines* états mentaux initient un raisonnement chez un agent, l'agent raisonne avec les contenus propositionnels de ces états mentaux (ceci permet de saisir pourquoi on pourrait être tenté de confondre le raisonnement proprement dit que l'agent fait à la 1<sup>ère</sup> personne et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer).

### 3.3.3 Raisonnement sensé et argument ReCEM valide

Que dire maintenant de la notion de ‘validité’ ? Peut-on parler de *raisonnement valide*? La validité est une notion issue de la logique et concerne la relation qui existe entre une conclusion et les prémisses d'un argument : dire qu'un argument est valide consiste à dire que sa conclusion *suit* logiquement de ses prémisses; cette notion s'applique à la relation qui existe entre des *propositions*. Dans la mesure où un raisonnement ne met pas en relation des propositions mais des états mentaux, raisonner ne peut consister à *suivre* les principes de la logique (comme l'a bien fait remarquer Harman). Par conséquent, à moins de vouloir réserver un rôle important à la logique dans une théorie du raisonnement, ce que nous avons choisi d'écarter en limitant le rôle de la logique aux arguments, il serait (à première vue) inapproprié de parler de *raisonnement valide* : cette expression découlerait en quelque sorte de la même confusion qui consiste à réduire un raisonnement à un argument. Pourtant, tous les raisonnements ne possèdent pas le même poids lorsque vient le temps d'évaluer la rationalité d'un agent, et à moins de vouloir exclure l'idée que des agents puissent être rationnels en vertu (du moins en partie) de la manière dont ils raisonnent, la question de savoir quel rôle réserver à la notion de ‘validité’ dans l'étude du raisonnement mérite d'être examinée plus en détail.

J'ai déjà mentionné qu'il y a au moins deux sens liés à notre usage du terme ‘raisonner’ lorsque vient le temps de caractériser l'être humain comme animal rationnel: un premier selon lequel l'être humain serait rationnel en vertu du fait qu'il *peut* raisonner (s'engager dans un certain type de processus) et un deuxième selon lequel il le serait en vertu de sa capacité de ‘raisonner correctement’. Selon ce deuxième sens, la rationalité d'un agent serait liée à sa capacité de faire de ‘bons’ raisonnements (raisonner correctement), et nous avons vu que ceci ne peut être considéré comme équivalent à la capacité qu'un agent a de formuler des arguments valides puisque quelqu'un peut aisément observer qu'une conclusion est entraînée par certaines prémisses (en suivant les règles qui gouvernent l'argument) sans *croire* aucune de ces propositions.<sup>49</sup>

Il y a ainsi (à coup sûr) quelque chose qui distingue le raisonnement sensé de l'argument valide. Un raisonnement sensé (raisonner de manière sensée) contribue à conférer aux croyances/actions d'un agent la propriété d'être rationnelles (du moins en partie) : il s'agit d'un raisonnement qui respecte certaines normes, et il va sans dire que ces normes ne sauraient être assimilées aux principes logiques gouvernant l'argument valide (comme l'a bien remarqué Harman).<sup>50</sup> Mais, comme il a déjà été mentionné, dire cela n'implique pas qu'il n'y ait *aucun lien* entre le raisonnement sensé et l'argument ReCEM valide qu'on peut lui associer, et si un tel lien existe, ceci soulève (par conséquent) la question de savoir quel rôle réserver à la notion de 'validité' dans l'étude du raisonnement, et conduit en quelque sorte (au moins indirectement) à déterminer ce qu'est un raisonnement sensé. En d'autres termes, cette question concerne, par extension, une théorie normative du raisonnement et soulève, par conséquent, une série de problèmes fort différents de ceux envisagés dans l'enquête menée jusqu'ici, qui a porté essentiellement sur la nécessité d'expliquer comment les aspects processuel et inférentiel du raisonnement sont liés entre eux, et cela indépendamment de la question de savoir si le raisonnement est correct ou non. Mon pari est en quelque sorte de supposer qu'une compréhension adéquate de ce qu'est un raisonnement (correct ou non) devrait être préalable à une théorie normative du raisonnement. Mais il est clair que ces questions deviennent rapidement entremêlées, notamment lorsqu'il est question de considérer si la notion de 'validité' peut s'appliquer au 'raisonnement'. J'aimerais ainsi préciser que les remarques qui vont suivre sont principalement d'ordre terminologique (à savoir si le terme de 'validité' est approprié lorsqu'il est question de 'raisonnement'), et visent à illustrer (sommairement) comment la distinction raisonnement/argument ReCEM introduite pourrait peut-être être prise en compte dans une théorie normative du raisonnement. Par conséquent, d'aucune manière elles ne devraient être comprises comme visant, de près ou de loin, à élucider le problème de savoir ce qu'est un raisonnement sensé.

Résumons ce que nous avons vu jusqu'ici:

- (1) Seul un argument peut être valide;
- (2) Seul un argument peut être correct;
- (3) Un raisonnement ne peut être valide (au sens strict du terme);

- (4) Un raisonnement peut être sensé;
- (5) L'argument ReCEM peut être valide;<sup>51</sup>
- (6) L'argument ReCEM peut être correct;<sup>52</sup>
- (7) Un argument ReCEM représente les contenus propositionnels de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit d'un agent;
- (8) Les raisons d'un agent sont les contenus propositionnels de certains de ses états mentaux (et non ses états mentaux eux-mêmes);
- (9) Les prémisses d'un argument ReCEM correspondent à certaines des raisons qu'un agent a de croire ce qu'il croit (et non aux raisons pour lesquelles la conclusion est vraie);
- (10) Un raisonnement sensé est un raisonnement qui respecte certaines normes de rationalité;

À la lumière de ce qui a été admis, on pourrait être tenté de supposer que le raisonnement sensé et l'argument ReCEM valide qu'on peut lui associer sont liés de la manière suivante :

- (11) Lorsque l'argument ReCEM d'un agent est valide, les raisons auxquelles il peut référer (les prémisses de l'argument) peuvent montrer que son raisonnement est sensé, c'est-à-dire qu'il a raison, étant donné ses propres états mentaux, de croire ce qu'il croit, et donc qu'il a respecté des normes de rationalité.

Dans la mesure où cette hypothèse indique que des arguments ReCEM valides peuvent correspondre à des raisonnements sensés, (11) concerne la nature de la relation entre les *normes* qui gouvernent nos raisonnements (états mentaux) et les *principes* qui gouvernent l'argument (propositions) (problème envisagé par Harman dans sa discussion de l'implication et de l'inconsistance). Toutefois, (11) pose cette relation dans des termes différents de ceux de Harman, dans la mesure où admettre (11) semble consister tout simplement à admettre que le *raisonnement* d'un agent est *valide* lorsque (a) son raisonnement est sensé *et* (b) qu'il est possible de lui associer un argument ReCEM valide. À première vue, l'usage de cette expression ('raisonnement valide') ne serait pas véritablement problématique si ce n'était d'une certaine confusion qui a souvent conduit (i) à supposer que tous les raisonnements sensés sont des raisonnements 'valides', et (ii) à

supposer que ce sont des principes *logiques* que les agents suivent/doivent suivre lorsqu'ils raisonnent (ce qui est nécessairement erroné puisque, comme on l'a vu, l'argument ReCEM *n'est pas* le raisonnement proprement dit de l'agent). Pour éviter toute confusion, je suggère de nous en tenir à l'expression 'raisonnement sensé', et d'examiner ce que révèle la relation entre le raisonnement *sensé* de l'agent et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer.

En premier lieu, il semble approprié de préciser qu'il existe (au moins) deux sens dans lesquels l'expression 'raisonnement sensé' pourrait être comprise. Selon un premier sens, reconnaître que le raisonnement (théorique) d'un agent est *sensé* signifierait qu'il est rationnel, étant donné les états mentaux initiaux de son raisonnement, de croire la conclusion de l'argument (*sens 1*). Mais selon un deuxième sens, dire que le raisonnement de l'agent est sensé pourrait signifier qu'à la lumière de l'*ensemble* de ses états mentaux, il est rationnel pour lui de croire la conclusion de l'argument (*sens 2*). De manière évidente, ces sens sont différents et concernent tous deux (du moins à première vue) un premier aspect de la normativité, c'est-à-dire les normes qui gouvernent les états mentaux de celui qui raisonne correctement (et non celles qui gouvernent l'argument correct).

J'ai dit que l'usage du terme 'raisonnement valide' ne serait pas véritablement problématique si ce n'était d'une certaine confusion qui a souvent conduit à supposer que tous les raisonnements sensés sont des raisonnements 'valides'. Je suggère donc d'examiner cinq cas de figure où il est possible d'associer un argument ReCEM au raisonnement proprement dit de l'agent. Ceux-ci nous permettront de tirer quelques conclusions préliminaires qui devraient mettre en lumière les problèmes que pose la corrélation 'raisonnement sensé' et 'argument ReCEM' valide. Les cas examinés sont ceux pour lesquels :

- (a) il est possible d'associer un argument ReCEM valide correct au raisonnement (théorique) sensé (sens 1) de l'agent;
- (b) il est possible d'associer un argument ReCEM valide incorrect au raisonnement (théorique) sensé (sens 1) de l'agent;

- (c) le raisonnement de l'agent est sensé (sens 1) bien que l'argument ReCEM qui lui est associé ne soit pas valide;
- (d) l'argument ReCEM associé au raisonnement de l'agent est valide, mais le raisonnement n'est pas sensé à la lumière de l'ensemble des états mentaux de l'agent (sens 2);
- (e) l'argument ReCEM associé au raisonnement de l'agent est valide, mais le raisonnement n'est pas sensé (sens 1) étant donné les états mentaux initiaux du raisonnement.<sup>53</sup>

#### Raisonnement sensé (sens 1) et argument ReCEM valide

D'abord, (a) et (b) ont un trait commun : il est possible d'associer au raisonnement (théorique) proprement dit de chacun de ces agents un argument *déductivement* valide; mais ceci n'implique pas nécessairement que ces agents aient *raisonné déductivement* (l'argument ReCEM ne fait que représenter *certaines* des contenus propositionnels des états mentaux qui ont participé au raisonnement proprement dit de l'agent), mais ne l'exclut pas non plus (ce que rejette Harman). Ce qui distingue (a) et (b) concerne le deuxième aspect de la normativité que met en cause le raisonnement, c'est-à-dire les normes qui gouvernent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur. (a) illustre que les croyances que l'agent a nouvellement acquises sont non seulement rationnelles mais vraies (il croit ce qu'il *devrait* croire). Non seulement son raisonnement (théorique) est sensé, mais il est *juste*. (b) soulève (comme nous l'avons vu) la question de l'asymétrie normative : les croyances que l'agent a nouvellement acquises sont rationnelles mais fausses (il ne croit pas ce qu'il devrait croire).<sup>54</sup> C'est ce qu'illustre l'exemple d'Anna : selon *elle*, l'argument est *correct*; elle le considère ainsi parce qu'elle considère que les prémisses sont vraies (ce sont les contenus propositionnels de ses propres états mentaux) et que la conclusion est entraînée par les prémisses; c'est d'ailleurs (en partie) ce qui permet d'expliquer pourquoi son raisonnement nous apparaît intuitivement sensé. Mais *nous* savons que cet argument n'est pas *correct* puisqu'il est faux que «Sam est un oxonien» (l'argument correct nous indique que la 2<sup>e</sup> prémisses de l'argument est fausse); toutefois, Anna ne le sait pas (ne le croit pas). Et, comme nous l'avons vu, sans contredit, ce n'est pas le raisonnement d'Anna qui n'est pas sensé, c'est le contenu propositionnel d'une de ses croyances qui est faux (et donc une de ses *raisons* de croire ce qu'elle croit). Par conséquent, son raisonnement est

sensé, mais n'est pas juste : il est clair que si Anna avait conclu «Sam n'a pas publié de livre chez Oxford » (ce qui est vrai) sur la base de ses autres croyances, non seulement l'argument ReCEM associé à son raisonnement n'aurait pas été correct, mais il n'aurait pas été valide et son raisonnement n'aurait pas été sensé.

### Raisonnement sensé et argument ReCEM non valide

Considérons maintenant une troisième possibilité, c'est-à-dire les cas où :

(c) le raisonnement de l'agent est sensé bien que l'argument ReCEM qui lui est associé n'est pas valide.

Cette question est intéressante parce qu'elle risque de faire écho sur le plan du raisonnement pratique. L'argument que nous avons associé au raisonnement d'Anna était un argument déductif, et la notion de 'validité' en est une qui concerne les arguments déductifs. Il est toutefois tout à fait plausible de supposer que l'argument ReCEM associé au raisonnement sensé d'un agent ne soit pas déductif. Pensons, par exemple, à un agent qui fait une induction par énumération, ou une 'inférence à la meilleure explication'. Dans les deux cas, l'argument ReCEM associé au raisonnement de l'agent n'est pas déductivement valide. (Laissons pour l'instant en suspens la question de savoir s'il est inductivement valide, à savoir si des arguments inductifs peuvent être valides.<sup>55</sup>) Comme Harman l'a bien fait remarquer, les êtres humains raisonnent sûrement inductivement. Tous les exemples considérés jusqu'ici ont montré que des arguments ReCEM (déductivement) valides pouvaient être associés à des raisonnements sensés. Mais d'autres exemples pourraient sûrement montrer que des arguments ReCEM (déductivement) non valides peuvent aussi être associés à des raisonnements sensés, notamment lorsque la personne raisonne inductivement (comme l'illustrent la majorité des cas de raisonnements pratiques). Bien sûr, dire cela ne revient pas à dire que c'est le cas de tous les arguments ReCEM (déductivement) non valides : comme nous l'avons vu, si Anna avait conclu « Sam n'a pas publié chez Oxford », non seulement l'argument ReCEM associé à son raisonnement n'aurait pas été (déductivement) valide, mais son raisonnement n'aurait pas été sensé.<sup>56</sup> Par conséquent, ceci nous oblige à étendre la classe des raisonnements sensés, qui (force est de

constater), contient à coup sûr plusieurs cas où les arguments ReCEM qui leur correspondent ne sont pas (déductivement) valides.

#### Raisonnement qui n'est pas sensé (sens 2) et argument ReCEM valide

Examinons maintenant ce que soulève le *sens 2* que l'on pourrait être tenté d'attribuer à l'expression 'raisonnement sensé', et considérons les cas où :

(d) l'argument ReCEM associé au raisonnement de l'agent est valide bien que ce raisonnement ne soit pas sensé à la lumière de l'ensemble des états mentaux de l'agent (*sens 2*).

À première vue, ce type de cas soulève la question de savoir s'il est véritablement plausible d'attribuer ce deuxième sens à l'expression 'raisonnement sensé'. Voyons pourquoi. Dans le cadre du premier chapitre, j'ai suggéré d'entrée de jeu qu'il était nécessaire de distinguer les sens 1a et 1b du terme 'justifié' et montré qu'une action peut être justifiée au sens 1a (*prima facie*) sans l'être au sens 1b (*ultima facie*). Nous avons vu, dans le cadre de la discussion de l'exemple de la personne qui a noyé son bébé dans la baignoire (selon une des interprétations possibles de ce cas) que, dans la mesure où sa croyance qu' 'il est mal de noyer son bébé' fait partie de *l'ensemble de ses états mentaux* au moment où elle accomplit son action, on pouvait être tenté de dire que son action n'est pas *rationnelle* à la lumière de *l'ensemble* de ses *propres* états mentaux, c'est-à-dire que cette croyance *aurait dû être prise en compte* dans son raisonnement puisqu'il s'agit *d'un de ses propres états mentaux*. Je ne compte pas reprendre ici cette discussion, mais ce cas semble illustrer relativement clairement qu'il est possible d'associer au raisonnement de cette personne un argument ReCEM valide (dont les prémisses constituent la raison primaire qui justifie son action), bien qu'à première vue, on soit tenté de supposer (selon le *sens 2*) que son raisonnement n'était pas *sensé* à la lumière de *l'ensemble* de ses propres états mentaux (qu'elle n'a pas raisonné correctement) puisqu'elle n'a pas pris en considération cette croyance au moment où elle a raisonné : par conséquent, son raisonnement ne serait pas sensé au *sens 2* mais pourrait l'être au *sens 1*. Si cela est juste, ceci indiquerait que les distinctions proposées sur le plan de la justification feraient (en quelque sorte) écho quant à

la manière de définir ce qu'est un raisonnement sensé, et selon cette perspective, on pourrait être tenté d'associer le *sens 1* de 'raisonnement sensé' au sens *1a* de la justification, et le *sens 2* au sens *1b*. En d'autres termes, ceci permettrait d'illustrer que lorsque le raisonnement de l'agent est sensé au *sens 1*, mais ne l'est pas au *sens 2*, les prémisses de l'argument ReCEM valide associé au raisonnement de l'agent (les raisons pour lesquelles il a acquis son attitude) montrent que l'attitude est rationnelle par rapport aux états mentaux initiaux de son raisonnement, bien qu'à la lumière de l'*ensemble* des états mentaux de l'agent, l'attitude acquise ne soit pas rationnelle.<sup>57</sup>

Examinons (sommairement) ce qu'implique ce *sens 2* que nous pourrions être tentés d'attribuer au raisonnement sensé. À première vue, il a quelque chose de problématique dans la mesure où nous avons admis qu'il serait *abusif* d'exiger de la part d'un agent qu'il raisonne avec la totalité de ses états mentaux. L'exemple discuté ne semble pas, à proprement parler, illustrer que cette personne a *mal raisonné* : il n'illustre pas qu'au terme de son raisonnement (et vu les états mentaux *initiaux* de son raisonnement), elle n'a pas respecté les normes qui gouvernent/doivent gouverner le raisonnement. Ce cas semble plutôt illustrer qu'elle n'a pas fait le raisonnement qu'elle *aurait dû faire*, notamment que sa croyance qu'il est mal de noyer son bébé *aurait dû* se retrouver parmi les états mentaux *initiaux* de son raisonnement. Ce qui ne revient pas à dire qu'elle aurait dû raisonner avec l'*ensemble* de ses états mentaux. La notion de 'raisonnement sensé' concerne la perspective de la 3ème personne : elle porte sur la question de savoir si les états mis en relation respectent les normes du raisonnement. C'est précisément ce que Harman se propose d'élucider dans sa théorie du raisonnement en tentant d'identifier les principes de révision que suit/doit suivre celui qui raisonne. Celle-ci repose sur l'idée que du fait qu'un agent est psychologiquement limité, on ne peut exiger de sa part que son raisonnement puisse prendre en compte l'*ensemble* de ses états mentaux. En tentant d'identifier ces principes, il veut simultanément identifier quels sont, parmi l'ensemble des états mentaux d'un agent, *ceux* que l'on peut *exiger* de sa part qu'il prenne en compte. En d'autres termes, il s'intéresse au problème de déterminer quels sont les états mentaux qui *doivent* faire partie du raisonnement de l'agent lorsqu'il suit les principes de révision qui sont ceux du raisonnement correct.

Ceci pourrait sembler suggérer qu'il est possible pour un agent (selon Harman) de respecter les normes du raisonnement bien que l'attitude acquise au terme du processus ne soit pas *rationnelle ultima facie*, ce qui ne reviendrait pas à dire que son raisonnement n'est pas sensé (*sens 1*). Mais, dans la mesure où, selon Harman, les agents sont psychologiquement limités, il semble conduit (à première vue) à une conception tout aussi limitée de la rationalité des agents. C'est précisément le *sens 2* de l'expression 'raisonnement sensé' que Harman veut rejeter, c'est-à-dire qu'un raisonnement puisse être sensé à la lumière de l'*ensemble* des états mentaux de l'agent : il veut limiter la classe des états mentaux qui *peuvent* être pris en compte par l'agent qui raisonne correctement.<sup>58</sup> Il est clair que dire cela ne revient pas à dire que cette personne *n'aurait pas dû* prendre en compte sa croyance qu' 'il est mal de noyer son bébé dans la baignoire' puisque les principes de révision pourraient exiger de sa part qu'elle ait pris en compte cette croyance sans qu'elle n'ait été tenue de prendre en compte l'*ensemble* de ses états mentaux.

Ceci met en lumière un point intéressant qui semble nous obliger à modifier en partie ce qui a été admis au chapitre 1, à savoir que si le sens 1b de la justification (*ultima facie*) concerne bel et bien le point de vue de l'agent (puisqu'il concerne l'ensemble de ses propres états mentaux), on ne pourrait exiger de sa part que l'attitude qu'il a acquise au terme de son raisonnement soit justifiée au sens 1b *parce qu'il a raisonné* (du moins au 1er ordre). Il serait (par conséquent) abusif de supposer que le sens 1b de la justification concerne (à proprement parler) une question de rationalité *subjective*, dans la mesure où l'on a admis que l'agent n'est pas en mesure de prendre en compte l'*ensemble* de ses états. Bref, si cela est juste, ceci semble nous conduire ici (i) à questionner la possibilité d'attribuer un *sens 2* à l'expression 'raisonnement sensé'; et (ii) à admettre (du moins) un *sens 2\** qu'on pourrait énoncer comme suit : le raisonnement d'un agent est sensé au *sens 2\** si, à la lumière du sous-ensemble d'états mentaux que les principes de révision (normes du raisonnement) exigent qu'il prenne en compte, il est rationnel pour lui de croire la conclusion de l'argument ReCEM que l'on peut associer à son raisonnement. Si cela est juste, ceci nous obligerait à reconnaître un troisième sens lié à la notion de *justification* (*1c*), notamment qu'une attitude (ou une action) d'un agent est justifiée au sens *1c* si elle l'est à la lumière du sous-ensemble de l'ensemble des états mentaux de l'agent que les

principes de révision exigent qu'il prenne en compte. Par conséquent, une attitude (ou une action) pourrait être justifiée au sens *1a* (*prima facie*), mais ne pas l'être au sens *1c*, ni au sens *1b* (*ultima facie*), et un raisonnement pourrait être sensé au sens 1, sans l'être au sens 2\*, ni au sens 2, et dans un tel cas, il serait possible d'associer un argument ReCEM valide au raisonnement de l'agent.

Toutefois, dire cela pourrait avoir quelque chose d'étrange aux yeux de certains : on pourrait juger curieux d'admettre qu'un raisonnement puisse être sensé sous un certain angle, et sous un autre non. Ceci n'est probablement pas indépendant de la relation que l'on désire établir (peut-être à tort selon certains) entre le raisonnement d'un agent, la rationalité de ses attitudes et le fait qu'il soit un *agent rationnel*. Quelqu'un pourrait ainsi vouloir rejeter les sens 2 et 2\* (et préférer s'en tenir au sens 1), c'est-à-dire objecter que lorsqu'il est possible d'associer un argument ReCEM valide au raisonnement de l'agent, ce n'est pas le raisonnement de l'agent qui n'est pas sensé (*sens 2 et 2\**), mais plutôt l'*agent* qui n'est pas sensé d'accepter la conclusion de l'argument, et non pas son raisonnement qui, lui, est sensé (*sens 1*). En d'autres termes, on pourrait vouloir suggérer que lorsqu'un agent n'a pas fait le raisonnement qu'il *aurait dû faire* (bien que son raisonnement soit sensé étant donné les états mentaux *initiaux* de son raisonnement), ceci ne concerne non plus la question de savoir si son raisonnement est sensé, mais plutôt celle de savoir s'il est un agent rationnel, c'est-à-dire quels sont les raisonnements qu'un agent rationnel *doit* faire étant donné ses propres états mentaux. Peut-être est-ce juste, mais concevoir ainsi le raisonnement (du moins rejeter le sens 2\*) aurait, à première vue, quelque chose d'*anémique* (en fait quelque chose de tout aussi anémique que le sens *1a* de la justification) dans la mesure où l'on s'attend généralement à quelque chose *de plus* de la part d'un agent qui raisonne *correctement* : intuitivement, on a tendance à concevoir que raisonner correctement concerne non seulement les états mentaux qu'un agent prend en compte, mais aussi ceux qu'il *devrait* prendre en compte (dans la mesure où il est possible pour l'agent de les prendre en compte). En d'autres termes, on a tendance à considérer que si l'agent a raisonné correctement, non seulement les attitudes acquises au terme du processus sont rationnelles (*sens 1*), mais *qu'il est* (un agent) rationnel (*sens 2\**).<sup>59</sup>

Je suggère néanmoins de laisser en suspens la question de savoir s'il est véritablement plausible de supposer un *sens 2\** (ou même un *sens 2*) à l'expression 'raisonnement sensé'. J'ai déjà précisé que mon intention n'était pas de déterminer en quoi consiste un raisonnement sensé : il est relativement clair que l'analyse de cette question exige de prendre en considération différentes autres questions qui concernent la relation entre le raisonnement proprement dit que fait un agent, la rationalité des attitudes qu'il acquiert au terme de son raisonnement, et ce qu'est être un agent rationnel. Vu l'étendue de ces questions, je n'ai bien sûr d'autre choix que de les laisser en suspens. Le point à retenir pour l'instant est simplement que si le *sens 2\** était admissible, on aurait une manière de montrer qu'il est possible d'associer un argument ReCEM valide à un raisonnement qui ne serait pas sensé lorsque pris sous ce sens.

#### Raisonnement qui n'est pas sensé (sens 1) et argument ReCEM valide

Envisageons finalement une dernière possibilité, celle de cas où :

(e) l'argument ReCEM associé au raisonnement de l'agent est valide bien que le raisonnement ne soit pas sensé (sens 1) étant donné les états mentaux qui l'ont initié.

Considérons l'exemple suivant. Julien ne sait pas chanter (ni jouer d'un quelconque instrument de musique), et est très peu doué pour la musique : tous les gens qui lui ont enseigné la musique le lui ont fait remarquer à maintes reprises. Néanmoins, il *désire* être parmi les dix 'rock stars' les plus connues de la planète, et *croit* que s'il est une des dix rock stars les plus connues de la planète, il sera très riche. Supposons que ces deux états mentaux sont les états initiaux du raisonnement de Julien, et qu'au terme de son raisonnement, Julien *croit* qu'il sera très riche. L'argument ReCEM que l'on peut associer à son raisonnement proprement dit est alors le suivant :

Je suis une des dix rock stars les plus connues de la planète;

Si je suis une des dix rock stars les plus connues de la planète, je serai très riche;

---

Je serai très riche.

Cet argument est un *modus ponens* : il est déductivement valide. Pourtant, de manière évidente, le raisonnement de Julien n'est pas sensé : au terme de son raisonnement, il ne devrait pas croire qu'il sera très riche, du moins à la lumière des états mentaux qui ont initié son raisonnement (je laisse de côté la question de savoir quel terme devrait avoir son raisonnement pour qu'on puisse le considérer sensé). Comme on l'a vu, l'argument ReCEM (valide) que l'on peut associer au raisonnement de Julien n'est pas identique à son raisonnement : c'est précisément ce que cet argument ne peut réussir à capturer puisqu'il ne met pas en relation les états mentaux de Julien, mais seulement les contenus propositionnels de ses états mentaux. La question de savoir si son raisonnement est sensé ne concerne pas la relation entre les contenus des états mentaux qu'il a mis en relation, mais la relation entre les états eux-mêmes.

Cet exemple a ainsi quelque chose de différent de ceux examinés précédemment : ce n'est pas un *raisonnement théorique*, et dans la mesure où un *raisonnement théorique* ne met en relation que des *croyances*, il ne permet pas de faire apparaître clairement ce qui le distingue de l'argument ReCEM qu'on peut lui associer : on pourrait donc supposer que si l'argument ReCEM que l'on peut associer à un raisonnement *théorique* est valide, alors le raisonnement (théorique) est *sensé* (au moins au *sens I*).<sup>60</sup> Mais comme l'illustre le raisonnement de Julien, tous les raisonnements ne sont pas de ce type : c'est notamment le cas des raisonnements pratiques qui font nécessairement intervenir des états mentaux qui ne sont pas des croyances.<sup>61</sup> Il permet d'identifier un trait distinctif du raisonnement pratique, à savoir qu'un argument ReCEM *valide* peut lui être associé même s'il *n'est pas sensé*.

### Conclusion de la section

Les remarques qui précèdent concernant le caractère approprié du terme 'validité' pour traiter du raisonnement se veulent principalement terminologiques et laissent entières deux questions qui sont centrales à une théorie *normative* du raisonnement : (i) quelles sont les normes que suit/doit suivre celui qui raisonne de manière sensée; (ii) quelle relation peut-on établir entre ces normes et les principes qui gouvernent l'argument. C'est précisément à la première question que Harman propose de répondre. Comme je l'ai précisé

d'entrée de jeu, mon intention n'est pas de répondre à ces questions (et par conséquent de déterminer ce qu'est un raisonnement sensé). L'essentiel à retenir pour l'instant est qu'un *raisonnement sensé n'est pas un argument valide* (ce qui s'accorde avec Harman). Un argument ReCEM peut être valide mais incorrect. Lorsque l'argument ReCEM associé au raisonnement proprement dit d'un agent est incorrect, ceci n'entraîne pas que le raisonnement proprement dit suivi par l'agent n'est pas sensé : si l'argument est valide et incorrect, ceci ne fait qu'indiquer qu'un des contenus propositionnels des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit est faux. Le seul critère capable de rendre un *raisonnement sensé* que nous avons identifié est le respect de normes de rationalité, qui bien sûr restent à déterminer.<sup>62</sup> Nous avons admis (avec Harman) que ces normes ne sauraient être confondues avec les règles de la logique puisque ces dernières gouvernent non pas des relations entre des états mentaux mais bien des relations entre des propositions. J'ai aussi admis qu'un raisonnement peut être *sensé* (respecter certaines normes de rationalité) même si l'argument ReCEM que l'on peut associer à ce raisonnement n'est pas (déductivement) valide. Il serait d'ailleurs plausible de supposer que ce cas de figure est peut-être celui qui est le plus représentatif de nos raisonnements habituels. Mais dire cela ne revient pas à dire qu'il n'est pas possible d'associer un argument ReCEM à de tels raisonnements.<sup>63</sup> De plus, j'ai tenté de montrer qu'il serait peu plausible d'exiger de la part d'un agent qu'il prenne en compte l'ensemble de ses états mentaux lorsqu'il raisonne (rejet du sens 2 attribué à l'expression 'raisonnement sensé'), et ai laissé ouverte la question de savoir si le raisonnement d'un agent peut ne pas être sensé au sens 2\*, et l'être au sens 1. Enfin, nous avons vu qu'il est tout à fait plausible qu'un argument ReCEM valide puisse être associé à un raisonnement pratique qui n'est pas sensé, mais que ceci ne vaut pas (du moins à première vue) pour le raisonnement théorique : si l'argument ReCEM associé au raisonnement théorique de l'agent est valide, alors le raisonnement est sensé, ce qui permettrait de tracer une distinction importante entre les raisonnements théorique et pratique.

Bref, l'objectif de cette section a été de montrer que la distinction proposée entre les notions de raisonnement et d'argument (introduite au chapitre précédent) devrait nous obliger à modifier l'usage de certains termes lorsque nous nous intéressons au raisonnement

proprement dit d'un agent. Nous avons vu notamment que les notions de prémisses, de conclusion et de validité étaient peu appropriées pour traiter du raisonnement, ces notions étant spécifiques à celles d'argument, c'est-à-dire à la logique. À première vue, ces précisions (bien que terminologiques) sont essentielles pour élucider la nature des liens qui existent entre l'argument, les raisons pour lesquelles un agent croit ce qu'il croit, la rationalité de ses attitudes, sa rationalité tout court, et son raisonnement proprement dit. De plus, s'il est vrai que «raisonner théoriquement/pratiquement» ou «avoir des raisons de croire/d'agir» ne peuvent être complètement dissociés, je crois que ces remarques devraient nous aider à identifier quelques questions à prendre en considération dans l'étude du raisonnement pratique. Disons simplement pour l'instant que, d'entrée de jeu, cette distinction laisse entrevoir que, dans la mesure où des arguments ne sont que des relations entre des propositions, il apparaît clairement que parler d'argument théorique et d'argument pratique est (sans aucun doute) abusif. Seuls des raisonnements pourront être 'théoriques' ou 'pratiques' puisque ce qui les distingue repose précisément sur le type d'états mentaux qu'ils font respectivement intervenir (et non sur les contenus de ces états mentaux). Ce sont ainsi les états mentaux eux-mêmes que mettent en cause nos raisonnements qui leur confèrent leur caractère théorique ou pratique; et c'est précisément cela que l'argument ReCEM que l'on peut associer au raisonnement proprement dit de l'agent ne peut réussir à capturer.

## CHAPITRE 4

### ANALYSE DU POINT DE VUE DE JOHN BROOME (2006)

#### 4.1 L'apport de John Broome à la théorie du raisonnement

##### 4.1.1 Théorie du raisonnement et philosophie de la normativité

J'ai suggéré qu'une théorie adéquate du raisonnement ne pouvait faire l'économie ni du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, ni de celui de la 3<sup>ème</sup> personne, et que la difficulté inhérente à l'approche de Harman était de négliger la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne. L'objectif du chapitre précédent était (en partie) de montrer comment la distinction raisonnement/argument ReCEM permettait de mettre en lumière l'impossibilité d'en faire abstraction, et d'identifier quelques conséquences que cette distinction nous oblige à prendre en considération. Néanmoins, nous avons admis, avec Harman, que raisonner ne consiste pas à suivre des principes logiques, et j'aimerais insister sur l'idée qu'une des contributions importantes que nous lui devons est d'avoir montré la nécessité de distinguer les principes de révision (normes du raisonnement) et les principes logiques.

L'intérêt que présente, à cette étape, la position développée par John Broome (1999, 2000, 2001a, 2001b, 2002, 2006) s'explique, par conséquent, par le rôle qu'il accorde à la perspective de l'agent dans l'élaboration de sa théorie du raisonnement (ce que j'ai reconnu comme étant la faiblesse principale de la théorie de Harman). J'aimerais montrer que plusieurs des idées qu'il défend semblent s'accorder avec ce que la distinction raisonnement/argument ReCEM nous a permis de mettre en lumière jusqu'ici, bien que les conclusions auxquelles nous a conduit cette distinction ne s'accordent pas parfaitement avec sa position. Broome semble admettre l'hypothèse que j'ai mise de l'avant depuis le début : un raisonnement possède un double aspect, processuel et inférentiel; il semble d'avis qu'expliquer de manière adéquate en quoi consiste un raisonnement devrait nous obliger à expliquer la relation entre ces deux aspects. Néanmoins, comme nous l'avons vu dans le cadre du chapitre précédent, reconnaître une relation entre ces deux aspects conduit

à questionner la relation entre les principes de révision (les normes du raisonnement) et les principes logiques (les normes qui gouvernent l'argument) lorsque vient le temps de déterminer en quoi consiste un raisonnement correct. J'ai déjà admis que cela ne devrait pas nous conduire à identifier les principes de révision (les normes du raisonnement) à des principes logiques, puisque les raisonnements ne sont pas des arguments, et nous verrons, dans le cadre de cette première section, que la proposition de Broome est en quelque sorte confrontée à cette difficulté. L'objectif général de ce chapitre est ainsi de faire l'examen de certaines des thèses sur lesquelles Broome fonde les éléments de sa théorie du raisonnement.

En premier lieu, il convient de mentionner que l'analyse que Broome fait du raisonnement s'inscrit dans le contexte des thèses qu'il défend à propos de la normativité, notamment en ce qui a trait à la question de savoir ce qui distingue la normativité de la rationalité et la normativité des raisons. Sa théorie du raisonnement doit être ainsi comprise comme étant directement liée à sa manière de tracer cette distinction. Je suggère donc d'examiner ce qui distingue, à son avis, ces deux relations normatives. Dès *Normative Requirements*, Broome (1999) prend position quant au rôle à réserver aux raisons en soulevant la question suivante : supposons que vous croyez que p, et que q suit de p par une inférence immédiate et évidente, est-ce que croire que p vous donne une *raison de* croire que q ? L'idée de Broome est de montrer que bien que vous pourriez être tenté de penser que votre croyance que p vous donne une raison de croire que q, ce serait une erreur d'utiliser, ou de comprendre, le concept de raison de cette manière. Pour mieux saisir ce qui conduit Broome (1999) à cette conclusion qui pour certains pourrait sembler contre-intuitive, résumons d'abord, très sommairement, dans quels termes il pose la question de la normativité.

Broome part de l'idée qu'il est possible de lier au concept de devoir (*ought*) quatre relations normatives différentes -la relation de raison, la relation d'obligation, la relation d'exigence et la relation de recommandation, et que celles-ci peuvent être différenciées en fonction de deux critères : (i) leur détachabilité (le fait qu'elles autorisent que le 2<sup>ème</sup> terme

de la relation puisse être détaché ou non), et (ii) leur caractère strict ou non strict. Résumons sommairement comment Broome distingue chacune de ces relations normatives.

*(a) la relation de raison*

(1)  $p$  raison  $q$  ( $p$  est une raison pour vous de  $q$ )

(2)  $(p \rightarrow Rq)$  est une conséquence de (1) mais non équivalente à (1) (où ' $\rightarrow$ ' est le conditionnel matériel, et fait en sorte que (2) autorise que le conséquent puisse être détaché par modus ponens);

Cette relation n'est pas stricte : vous pouvez avoir une raison de faire en sorte que  $q$ , mais il est possible que vous ayez une meilleure raison de ne pas faire  $q$ , et dans ce cas, vous ne faites rien d'incorrect si vous ne faites pas  $q$ .

*(b) la relation d'obligation :*

(3)  $p$  obligation  $q$  ( $p$  fait en sorte que vous avez l'obligation  $q$ )

(4)  $(p \rightarrow Oq)$  est une conséquence de (3) mais non équivalente à (3) (où le conséquent dans (4) est détachable comme le conséquent dans (2));

Cette relation est stricte : si la relation d'obligation tient, et que vous ne faites pas  $q$ , alors vous échouez à faire quelque chose que vous devriez faire, c'est-à-dire que vous avez l'obligation de faire en sorte que  $q$  mais ne le faites pas.

*(c) la relation d'exigence :*

(5)  $p$  exige  $q$  ( $p$  exige normativement de vous que  $q$ )

(6)  $(O(p \rightarrow q))$  est une conséquence de (5) (mais n'est pas équivalente à (5)) et contient un conditionnel matériel;

(2) et (4) ne suivent pas de (6) (et ne suivent pas non plus de (5));

(6) n'est pas un conditionnel matériel du même type que dans (2) et (4);

(6) ne permet pas qu'une conclusion normative puisse être détachée par modus ponens; dans (5) la normativité est attachée à la relation entre les propositions  $p$  et  $q$ , tandis que dans (1) et (3), la normativité est attachée au conséquent  $q$ . Cette relation est stricte : vous avez l'obligation de faire  $q$  si  $p$ .

(d) *la relation de recommandation (la recommandation normative) :*

(7)  $p$  recommande  $q$  ( $p$  vous recommande normativement de  $q$ )

(8)  $R(p \rightarrow q)$  est une conséquence de (7), c'est-à-dire que vous avez une raison de faire en sorte que si  $p$  est vrai, alors  $q$  est vrai;

(7) n'implique ni (2), ni (4);

(7) ne permet pas (comme (5)) que la conclusion normative soit détachée par modus ponens. Mais cette relation n'est pas stricte : (8) dit que vous avez une raison de faire en sorte que si  $p$  est vrai, alors  $q$  aussi<sup>1</sup>, mais (même si  $p$  est vrai) vous pouvez avoir une meilleure raison de ne pas faire  $q$ , et dans ce cas vous ne faites rien d'incorrect si vous ne le faites pas.

Après avoir montré comment ces critères permettent de déterminer qu'il s'agit de quatre relations bien distinctes, Broome met en parallèle ce qu'elles ont en commun et ce qui les différencie : d'une part, les relations de *raison* et d'*obligation* sont *détachables*, à l'inverse des relations d'*exigence* et de *recommandation* qui sont *non détachables*; d'autre part, les relations de *raison* et de *recommandation* sont *non strictes*, à l'inverse des relations d'*exigence* et d'*obligation* qui sont *strictes*. De ces quatre relations normatives, c'est la *relation d'exigence* (non-détachable et stricte) qui retient l'attention de Broome, et puisque les exemples d'exigence normative auxquels il s'intéresse proviennent du contexte du raisonnement, ceci explique pourquoi l'intérêt qu'il manifeste au raisonnement est lié précisément aux thèses qu'il défend sur le plan de la normativité.

Pour illustrer comment ces relations normatives diffèrent, il propose d'évaluer ce qui distingue une *inférence valide* et un *raisonnement correct* en partant du cas de figure suivant. Supposons qu'une proposition  $q$  suit logiquement d'une proposition  $p$ , c'est-à-dire  $p \vdash q$ . Supposons que vous croyez que  $p$ . Broome indique qu'un processus de raisonnement correct *devrait* vous amener à croire que  $q$ , si l'inférence est immédiate. La question qui intéresse Broome est celle de savoir quelle est la nature de la relation normative qui lie alors votre croyance que  $q$  à votre croyance que  $p$ . Il précise d'entrée de jeu (1999) que ce ne peut être ni la relation d'obligation, ni la relation de raison, puisque même si  $p \vdash q$  est un argument valide et que vous croyez que  $p$ , ce n'est pas nécessairement le cas que vous ayez l'obligation de croire que  $q$ , ni que vous ayez une raison de croire que  $q$ . Selon Broome, ceci s'explique très simplement: supposons que vous n'avez pas l'obligation de croire que  $p$  ou que vous n'avez aucune raison de croire que  $p$ , mais que vous le croyez, ça ne peut pas faire en sorte que vous ayez l'obligation de croire que  $q$ , ou que vous ayez une raison de croire que  $q$ . En d'autres termes, il rejette la possibilité que la relation entre  $Bp$  et  $Bq$  soit  $Bp$  obligation  $Bq$  qui implique  $Bp \rightarrow OBq$ , ou  $Bp$  raison  $Bq$  qui implique  $Bp \rightarrow RBq$  (où 'B' représente vous croyez que, 'O' représente vous avez l'obligation de faire en sorte que, et 'R' représente vous avez une raison de faire en sorte que).

L'idée de Broome est de soutenir que (i) la relation normative qui lie  $Bp$  et  $Bq$  est celle d'*exigence normative*, c'est-à-dire  $Bp$  exige  $Bq$  qui implique  $O(Bp \rightarrow Bq)$ , et que (ii)  $Bp$  exige  $Bq$  *n'implique pas*  $Bp \rightarrow RBq$  puisque  $Bp$  exige  $Bq$  attache la normativité à la *relation* entre croire que  $p$  et croire que  $q$  (et non à la croyance que  $q$ ), tandis que  $Bp \rightarrow RBq$  attache la normativité au 2<sup>ème</sup> terme de la relation (plutôt qu'à la relation), ce qui autorise que le 2<sup>ème</sup> terme ( $RBq$ ) puisse être détaché par modus ponens. Broome admet que si la relation entre  $Bp$  et  $Bq$  était la relation de raison ( $Bp \rightarrow RBq$ ), il serait vrai que de  $Bp$  &  $[Bp \rightarrow RBq]$ , on peut inférer  $RBq$ , c'est-à-dire que si vous croyez que  $p$ , vous avez une raison de croire que  $q$ . Mais puisque, selon Broome, il est impossible que la relation de raison soit celle qui lie  $Bp$  et  $Bq$ , la relation en cause doit être celle de l'exigence, puisque  $Bp$  exige  $Bq$  ne permet pas cette sorte de détachement. Par conséquent, puisque la normativité est attachée à la *relation* entre croire que  $p$  et croire que  $q$ , ceci n'implique pas

que si vous croyez que p, vous avez une raison de croire que q, et raisonner (en général) ne vous donne pas des *raisons* (de croire, d'agir).

Selon Broome, ce qui est à la source de la confusion entourant les raisons, c'est-à-dire si nous avons tendance à confondre les *raisons* et les *exigences normatives*, c'est parce qu'il s'agit de deux sortes d'affaiblissement de la notion de *devoir* (*ought*) qu'il est facile de confondre : dans le cas des raisons, l'affaiblissement résulte du fait que la relation est *non stricte* et absolue; dans le cas des exigences normatives, l'affaiblissement résulte du fait que la relation est stricte mais *relative*. En d'autres termes, dans la mesure où la relation de raison n'est pas stricte, vos raisons sont *pro tanto* : si vous ne faites pas ce que vous avez une raison de faire (ou ne croyez pas ce que vous avez une raison de croire), vous pouvez avoir agi (ou avoir cru) exactement comme vous auriez *dû* agir (cru ce que vous auriez *dû* croire) dans la mesure où vous pouviez avoir une *meilleure raison* de ne pas faire cette chose (ou de ne pas croire cette chose), et par conséquent avoir suivi correctement cette *meilleure raison*. Cette première sorte d'affaiblissement du concept de devoir dépend, par conséquent, du fait que vos raisons sont *pro tanto*, c'est-à-dire du fait que la relation entre croire que p et croire que q n'est pas *stricte*.

D'un autre côté, l'exigence normative est relative, au sens où il s'agit d'une relation entre deux de vos attitudes, et c'est votre croyance dans la première proposition qui *requiert* de votre part de faire en sorte de croire la deuxième : elle exige donc que le 2<sup>ème</sup> terme ne soit pas détaché de son antécédent. Dans la mesure où q suit logiquement de p par une inférence immédiate, la relation entre croire que p et croire que q est stricte puisque lorsque l'exigence n'est pas satisfaite (si vous croyez que p et ne croyez pas que q), vous échouez à faire quelque chose que l'on exige de votre part (à faire quelque chose que vous *devez* faire) :  $O(Bp \rightarrow Bq)$  indique que vous avez l'obligation de faire en sorte que si vous croyez que p, vous croyez que q. Par conséquent, si vous croyez que p et ne croyez pas que q, vous ne faites pas ce que vous *devez* faire. Mais, dans la mesure où la relation d'exigence est *relative*, ceci n'implique pas que vous *devez croire que q* : si vous ne croyez pas que q, vous avez toujours l'option de cesser de croire que p, et dans un tel cas, l'exigence peut aussi être satisfaite. Par conséquent, cette deuxième sorte d'affaiblissement du concept de

*devoir* entraînée par l'exigence normative dépend de son caractère relatif. Cette distinction entre les relations de raison et d'exigence est fondamentale pour Broome : dans la mesure où la relation de raison n'est ni stricte, ni relative, vous pouvez ne pas croire que  $q$  puisque vous pouvez avoir une *meilleure raison de ne pas croire que  $q$*  (vous pouvez donc croire que  $p$  et ne pas croire que  $q$ ). Mais dans la mesure où la proposition  $q$  suit logiquement de  $p$ , la relation entre  $Bp$  et  $Bq$  doit nécessairement être  $O(Bp \rightarrow Bq)$ , puisque *vous ne pouvez pas avoir une meilleure raison de ne pas croire que  $q$ , à moins de cesser de croire que  $p$* . Par conséquent, selon Broome, la relation d'exigence ne ferait que refléter au niveau des *croyances* la *relation d'implication* qui existe entre les *propositions*, et permettrait de mettre en lumière pourquoi la relation entre votre croyance que  $p$  et votre croyance que  $q$  est stricte.

Ainsi, pour Broome, ce qui détermine en quoi consiste l'aspect normatif de votre raisonnement découle directement de la relation d'exigence normative qui lie votre  $Bp$  et votre  $Bq$ , et (comme nous venons de le voir) cette relation d'exigence a deux conséquences importantes. D'une part, elle permet d'illustrer que nos raisonnements sont guidés normativement par des exigences qui sont *strictes*, et le caractère strict de ces exigences ne fait que refléter, selon Broome, les relations d'implication qui lient entre elles certaines propositions. Mais d'autre part, du fait que ces exigences normatives sont *relatives*, la relation d'exigence permettrait, selon Broome, de montrer qu'un raisonnement ne possède *aucun autre aspect normatif*, notamment en ce qui a trait à son *contenu*. Supposons la proposition  $p$  «Le monde a été créé en six jours» et la proposition  $q$  «Le monde a été créé en moins d'une semaine». La proposition  $q$  suit logiquement de  $p$ . Supposons que vous croyez que le monde a été créé en six jours. L'exigence normative dit que  $Bp$  exige  $Bq$  ( $O(Bp \rightarrow Bq)$ ), et donc que vous devez faire en sorte de croire que le monde a été créé en moins d'une semaine, si vous croyez que le monde a été créé en moins de six jours. Mais, puisque l'exigence est relative, vous pouvez tout aussi bien la satisfaire en cessant de croire que le monde a été créé en moins de six jours si vous ne croyez pas que le monde a été créé en moins d'une semaine. En d'autres termes, l'exigence normative ne dit rien en ce qui concerne la question de savoir si vous *devez croire que le monde a été créé en six jours* puisqu'elle est relative à la *relation* entre  $Bp$  et  $Bq$ . Par conséquent, votre raisonnement ne

possède aucun aspect normatif vis-à-vis la question de savoir si vous devez croire que q, ou cesser de croire que p. Il est guidé normativement parce que la relation entre Bp et Bq est guidée normativement. Mais dans la mesure où raisonner correctement concerne essentiellement la *relation* entre vos attitudes, vous disposez de deux manières de satisfaire l'exigence : (a) en croyant que la terre a été créée en moins d'une semaine, ou (b) en ne croyant pas que la terre a été créée en moins de six jours <sup>2</sup>. Par conséquent, votre raisonnement ne joue aucun rôle vis-à-vis la question de savoir si vous devez choisir (a) ou (b) : peu importe que vous fassiez (a) ou (b), vous raisonnez correctement. Puisque le contenu de votre raisonnement n'est pas normatif, c'est ce qui explique, selon Broome, pourquoi votre raisonnement ne vous donne pas des *raisons*, c'est-à-dire pourquoi le fait que vous croyez que la terre a été créée en moins de six jours ne vous donne pas une raison de croire qu'elle a été créée en moins d'une semaine.

J'ai mentionné que les thèses que défend Broome sur le plan de la normativité (notamment l'analyse qu'il propose des relations de raison et d'exigence) ont des implications pour une théorie du raisonnement. Esquissons sommairement deux de ces implications avant de délaissier le terrain de la normativité. Premièrement, dans la mesure où Broome conçoit l'exigence normative comme une relation *stricte*, il est conduit à établir un lien étroit entre les notions de *raisonnement correct* et *d'inférence valide*. Ce lien concerne la relation entre le raisonnement proprement dit de l'agent et l'argument ReCEM qu'on peut lui faire correspondre. Pourtant, comme on l'a vu, il n'est pas clair qu'il soit toujours possible de faire correspondre un argument ReCEM *valide* à un raisonnement correct, et par conséquent, il semble tout à fait plausible que des raisonnements puissent être corrects sans que ce soit la relation d'exigence qui s'applique. Si cette hypothèse est juste, d'autres relations normatives devraient être envisagées par Broome (notamment la relation de recommandation) pour caractériser la normativité de la rationalité, et nous verrons plus loin qu'il reconnaît lui-même cette difficulté et, par conséquent, la nécessité de reconnaître différents degrés à l'exigence normative.

Deuxièmement, il semble que la relation de raison, telle que conçue par Broome (1999), compromet en quelque sorte la possibilité d'expliquer la relation entre les *raisons-*

*pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez, votre raisonnement proprement dit, et les *raisons-de* croire ce que vous croyez. De plus, elle ne semble pas prendre en considération que l'exigence normative confère, elle aussi, à certaines des *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez un aspect tout aussi normatif, dans la mesure où les *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez peuvent être *bonnes* même si elles ne sont pas des *raisons-de* croire ce que vous croyez. Par conséquent, il serait faux de dire que seules les raisons (objectives) externes à l'agent sont normatives. Dans la mesure où Broome conçoit les raisons de manière externe aux agents, ce dernier pourrait rétorquer tout simplement que les raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement ne sont tout simplement pas toujours des raisons-de le croire (objectives). Toutefois cette réponse aurait deux inconvénients majeurs : premièrement celui de compromettre la possibilité de fournir une explication adéquate de la relation entre les raisons-pour-lesquelles les agents croient ce qu'ils croient et les raisons qu'il y a de croire ce qu'ils croient; deuxièmement, celui de compromettre la possibilité de fournir une explication adéquate de ce qui lie les raisons des agents (les raisons-pour-lesquelles) et leur raisonnement proprement dit.

Or il semble clair que les contenus des états mentaux qui jouent le rôle de prémisses du contenu du raisonnement d'un agent entretiennent une relation normative avec l'état mental qui termine son raisonnement (et non seulement avec le contenu de celui-ci); et il semble tout naturel d'appeler cette relation une relation de raison, puisque c'est ainsi qu'elle apparaît à l'agent qui raisonne. Je n'ai toutefois d'autre choix que de laisser, pour l'instant, cette question en suspens : nous y reviendrons sommairement dans la dernière section de ce chapitre. L'essentiel à retenir est que les thèses défendues par Broome sur le plan de la normativité ont à coup sûr des conséquences pour une théorie du raisonnement. Je suggère toutefois de délaissé ce détour effectué sur le terrain de la normativité : je crois que nous disposons de suffisamment d'éléments pour aborder sa théorie proprement dite du raisonnement.

#### 4.1.2 Raisonnement de croyance, raisonnement d'intention et syllogisme

Voyons d'abord comment Broome distingue ce qu'il nomme un 'raisonnement de croyance' et un 'raisonnement d'intention'. Le type de raisonnement auquel il s'intéresse principalement est le raisonnement pratique. D'entrée de jeu, il suggère dans *Practical Reasoning* qu'un raisonnement est un *processus* qui consiste à faire en sorte que certains de vos états mentaux vous conduisent à un nouvel état mental, et que dans le cas du raisonnement pratique, ce nouvel état mental est une *intention*. Par conséquent, il s'inscrit en opposition à Aristote (et à Anscombe) pour qui l'action est la conclusion du raisonnement pratique.<sup>3</sup> Selon Broome, un raisonnement pratique peut être *correct*, et le type de raisonnement pratique auquel il s'intéresse plus spécifiquement est un cas particulier de raisonnement instrumental qui procède d'une fin vers un moyen considéré *nécessaire* par celui qui raisonne<sup>4</sup>. Il suggère de se limiter d'abord à ce type de cas (où les moyens sont *nécessaires*) vu les difficultés que font naître les raisonnements instrumentaux pour lesquels il existe plus d'un moyen suffisant pour atteindre une fin, et cela, notamment, en raison du fait qu'il est alors difficile de faire correspondre un argument valide à un raisonnement correct. Nous y reviendrons plus loin.

Broome (2002) part donc de l'idée que vous pourriez raisonner de la manière suivante :

Je vais m'acheter un bateau (1a)

et

Pour m'acheter un bateau, emprunter de l'argent est, pour moi,  
un moyen nécessaire (1b)

donc

Je vais emprunter de l'argent (1c)

(1a) exprime votre intention, (1b) une de vos croyances, et (1c) l'intention nouvellement formée. Il suggère de nommer le raisonnement qui se conclut sur une intention, un 'raisonnement d'intention'<sup>5</sup>, et propose de réserver le terme 'valide' pour le contenu du raisonnement, et d'utiliser le terme 'correct' comme étant le terme correspondant qui

s'applique au processus impliqué par le raisonnement. Les hypothèses sur lesquelles il s'appuie seront mieux développées dans la deuxième section de ce chapitre, mais retenons pour l'instant qu'il conçoit les intentions et les croyances comme des attitudes propositionnelles, c'est-à-dire comme des états mentaux qui ont des contenus qui sont des propositions. Dans l'exemple utilisé, lorsque vous avez raisonné, vous avez donc utilisé (1a) et (1c) pour exprimer vos intentions.

Broome suggère que nous pourrions *décrire* votre raisonnement en ajoutant les opérateurs 'I' (vous avez l'intention de) et 'B' (vous croyez que). Supposant que vous vous appelez Chris, il suggère d'admettre que la proposition 'Chris va acheter un bateau' est exactement celle que vous vous exprimeriez par la phrase 'Je vais m'acheter un bateau'. Il propose alors de *décrire* votre raisonnement comme suit :

I(Chris s'achètera un bateau) (2a)

et

B(Pour que Chris s'achète un bateau, emprunter de l'argent est, pour Chris, un moyen nécessaire) (2b)

donc

I(Chris empruntera de l'argent) (2c)

Broome insiste alors sur le fait que la *description de votre raisonnement (2a-2c) n'est pas une inférence* puisqu'il se pourrait que vous n'ayez pas l'intention d'emprunter d'argent, notamment si vous êtes irrationnel. Il ne s'agit pas non plus de l'inférence correspondant au raisonnement de Chris.<sup>6</sup> Broome suggère alors de comparer ce raisonnement d'intention à ce qu'il nomme un 'raisonnement de croyance', c'est-à-dire un raisonnement qui se termine sur une croyance. Dans ce cas, on pourrait décrire votre raisonnement de croyance de la manière suivante :

B(Chris s'achètera un bateau) (3a)

et

B(Pour que Chris s'achète un bateau, emprunter de l'argent est, pour Chris, un moyen nécessaire) (3b)

donc

B(Chris empruntera de l'argent) (3c)

Comme c'était le cas pour (2a-2c), (3a-3c) décrit un *processus* de raisonnement, mais *n'est pas une inférence* puisqu'il est possible que nous ne puissions pas inférer (3c), notamment si vous êtes irrationnel. Il fait ensuite remarquer que le *contenu* de votre raisonnement de croyance est :

Chris s'achètera un bateau (4a)

et

Pour que Chris s'achète un bateau, emprunter de l'argent est, pour Chris, un moyen nécessaire (4b)

donc

Chris empruntera de l'argent (4c)

Dans la mesure où il s'agit de votre propre raisonnement, il précise que, vraisemblablement, vous vous exprimez ces propositions à la première personne : en d'autres termes, vous vous exprimez à vous-même :

Je vais m'acheter un bateau

et

Pour m'acheter un bateau, emprunter de l'argent est, pour moi, un moyen nécessaire

donc

Je vais emprunter de l'argent.

Ces exemples visent à faire ressortir les deux points suivants :

(i) peu importe que le contenu de votre raisonnement soit exprimé à la 1<sup>ère</sup> ou à la 3<sup>e</sup> personne, le syllogisme (4a-4c) est une inférence valide; si les deux premières propositions sont vraies, alors la troisième l'est aussi, et du fait que cette inférence est valide (c'est-à-dire que le *contenu de votre raisonnement de croyance* est une inférence valide), ceci rend le *processus* de votre raisonnement *correct* : votre raisonnement est correct parce que ce processus vous a amené de vos deux premières croyances à former *correctement* la

troisième. Votre raisonnement est correct *parce que* son *contenu* (le syllogisme) est une *inférence valide*;

(ii) le *contenu* de votre raisonnement de *croissance* est *identique* au contenu de votre raisonnement d'*intention*, et (par conséquent) la validité du syllogisme (4a-4c) joue le même rôle dans votre raisonnement d'*intention* que dans votre raisonnement de *croissance* : la validité de (4a-4c) rend votre raisonnement d'intention correct dans la mesure où cette inférence est valide.

Par conséquent, selon Broome, ce qui distingue votre raisonnement d'intention et votre raisonnement de croissance *ne concerne pas leur contenu, mais bien l'attitude que vous avez par rapport à leur contenu* : dans votre raisonnement de croissance, l'attitude que vous avez par rapport à la proposition (4a) (Chris s'achètera un bateau) est de la *tenir pour vraie*, et dans votre raisonnement d'intention, de la *rendre vraie*<sup>7</sup>. Dans votre raisonnement de croissance, vous tenez (4a) et (4b) pour vraies, et *parce que* (4a-4c) est une inférence valide, si (4a) et (4b) sont vraies, alors (4c) est nécessairement vraie. En d'autres termes, vous ne pouvez pas *rationnellement* tenir (4a) et (4b) pour vraies sans tenir aussi (4c) pour vraie (la relation est stricte). C'est ce qui explique pourquoi (selon Broome) votre raisonnement est correct. Dans votre raisonnement d'intention, vous tenez (4b) pour vraie et êtes disposé à rendre (4a) vraie. Dans la mesure où (4a-4c) est une inférence valide, si (4a) et (4b) sont vraies, alors (4c) est nécessairement vraie. Par conséquent, vous ne pouvez pas *rationnellement* vouloir rendre vraie (4a) et tenir (4b) vraie sans vouloir rendre (4c) vraie (la relation est stricte). C'est ce qui explique pourquoi votre raisonnement d'intention est correct.

Par conséquent, selon Broome, vos *raisonnements* de croissance et d'intention ont quelque chose en commun : ils *suivent (track)* comment *se transmet la vérité dans l'inférence valide*; ce qui les distingue est la *manière* de le faire : votre raisonnement d'intention suit la vérité de manière à *rendre* certaines propositions *vraies*; votre raisonnement de croissance suit la vérité de manière à les *tenir pour vraies*<sup>8</sup>. Dans la mesure où la logique concerne essentiellement les relations entre des propositions et porte

essentiellement sur le *contenu* des raisonnements, et que les attitudes ne font pas partie du contenu des raisonnements (les croyances et les intentions sont des *attitudes* que nous avons par rapport à des propositions et non des caractéristiques appartenant aux propositions elles-mêmes), Broome en conclut que la *logique* de votre raisonnement de croyance et de votre raisonnement d'intention est la même.<sup>9</sup> Par conséquent, puisqu'ils ont le même contenu, et que ce syllogisme rend l'inférence valide, ils sont, du moins à première vue, tous deux corrects. Ce point est important pour Broome et découle en quelque sorte de sa manière de concevoir l'exigence normative. Nous avons vu que l'exigence normative, qui est représentée par  $O(Bp \rightarrow Bq)$ , est une relation stricte et non-détachable. Vous ne devez pas à la fois croire que  $p$  et ne pas croire que  $q$ . Si dans les deux cas votre raisonnement est correct, c'est dans la mesure où  $p \rightarrow q$  est une inférence valide, d'où l'impossibilité de détacher votre croyance que  $p$  et votre croyance que  $q$ . Dans la mesure où Broome admet qu'un raisonnement de croyance et un raisonnement d'intention peuvent partager le même *contenu*, si le contenu de ces raisonnements est une inférence valide, alors les deux raisonnements peuvent être corrects, et on est tenu, par conséquent, d'accepter qu'ils partagent alors la même logique.

Broome suggère toutefois de compléter son parallèle entre le raisonnement de croyance et le raisonnement d'intention. Il veut montrer qu'un nouvel aspect permet de les distinguer. Il rappelle que, dans le cas du raisonnement théorique, il a admis que si vous croyez les prémisses d'une inférence valide, et que vous raisonnez correctement, vous croirez la conclusion. Mais il n'en va pas de même, à son avis, pour votre raisonnement d'intention : que vous ayez l'intention de rendre vraies certaines des prémisses d'une inférence valide *n'entraîne pas* que si vous raisonnez correctement vous aurez aussi l'intention de réaliser la conclusion. Par exemple, vous pourriez avoir l'intention d'acheter un bateau, et croire qu'un moyen nécessaire pour réaliser votre intention est d'emprunter de l'argent, mais ne pas avoir l'intention d'emprunter d'argent, notamment parce que vous l'auriez déjà fait (par conséquent, vous n'auriez aucunement besoin d'avoir l'intention d'emprunter de l'argent). Broome en conclut que la relation établie entre l'inférence valide et le raisonnement correct soulève ainsi, pour le raisonnement d'intention, certaines difficultés spécifiques, tout en indiquant que ces difficultés peuvent être levées du moment

où on apporte certaines restrictions à la notion d'intention. Notamment, le dernier exemple illustre, à son avis, la nécessité d'imposer une première restriction: *avoir l'intention de* ne doit pas inclure les propositions que vous croyez vraies, *sans avoir à les rendre vraies*. En d'autres termes, selon cet exemple, votre raisonnement d'intention ne peut pas être correct si au terme de votre raisonnement vous formez l'intention je vais emprunter de l'argent puisque vous ne pouvez rendre vraie la proposition étant donné que vous l'avez déjà fait. Broome introduit une deuxième restriction en considérant l'exemple suivant :

I(Chris s'achètera un bateau)

et

B(Si Chris s'achète un bateau (dans le futur), Chris se fera de nouveaux amis)

donc

I(Chris se fera de nouveaux amis).

Comme il le fait remarquer, le problème lié à ce raisonnement est qu'il n'est pas rationnel pour vous d'avoir l'intention de vous faire de nouveaux amis seulement parce que vous avez besoin de vous acheter un bateau et reconnaissez que ce sera une conséquence de votre achat : vous pourriez considérer cela simplement comme un effet secondaire, et vous n'avez pas besoin, par conséquent, d'avoir l'intention de vous faire de nouveaux amis (vous n'avez pas besoin que cette proposition soit le contenu d'une de vos intentions). Supposer le contraire conduirait à exiger de votre part d'avoir l'intention de réaliser toutes les conséquences qui suivent d'une fin que vous avez l'intention de réaliser. Broome fait remarquer que c'est précisément pour éviter ce type de problème qu'il a choisi d'utiliser la modalité forte *moyen nécessaire* dans la prémisse majeure (par opposition à un simple conditionnel matériel). Il précise qu'inclure cette modalité permet de faire en sorte que bien que vous ne soyez pas tenu d'avoir l'intention de réaliser tout ce qui suit d'une fin, vous devez avoir l'intention de réaliser ce que vous croyez être un moyen nécessaire pour réaliser votre fin, à moins que vous croyez que c'est vrai de toute manière, sans même que vous n'ayez à former cette intention. Il s'agit là de la première restriction qui s'applique au raisonnement d'intention.

Ainsi, bien qu'il soit possible d'établir un parallèle entre un raisonnement de croyance et un raisonnement d'intention, ces restrictions apportées à la notion d'intention précisent, de l'avis de Broome, une première distinction importante entre ces deux types de raisonnements : tous les raisonnements d'intention dont le contenu est une inférence valide ne sont pas nécessairement des raisonnements corrects dans la mesure où des contraintes supplémentaires doivent être satisfaites pour qu'un raisonnement d'intention soit correct. Broome fait remarquer qu'il a incorporé la deuxième contrainte dans ses exemples de départ en utilisant les termes 'moyen nécessaire', et que la première contrainte requiert de votre part que vous ne croyiez pas que la conclusion de l'inférence est vraie, indépendamment du fait que vous ayez l'intention de la réaliser. Néanmoins, chaque fois que ces contraintes seront satisfaites, votre raisonnement d'intention sera, nous dit Broome, authentiquement correct, si son contenu est une inférence valide (d'où la possibilité de mettre en parallèle les normes qui gouvernent le raisonnement de croyance correct et le raisonnement d'intention correct).

Résumons. Premièrement, Broome insiste sur l'idée que votre raisonnement n'est pas une inférence : votre raisonnement de croyance et votre raisonnement d'intention peuvent avoir le même contenu propositionnel; ce qui les distingue n'est pas leur contenu, mais bien les types d'états mentaux qui participent à vos raisonnements, c'est-à-dire les différentes attitudes que vous avez par rapport à ces propositions. Le contenu de votre raisonnement met en relation des propositions qui sont les contenus des états mentaux qui prennent part à votre raisonnement: le contenu de votre raisonnement est une inférence qui peut être valide ou non. Broome marque ainsi la nécessité de distinguer les aspects processuel et inférentiel de votre raisonnement, et cette suggestion semble s'accorder avec l'hypothèse centrale de mon approche, soit qu'un raisonnement possède un double aspect, processuel et inférentiel, et qu'expliquer ce qu'est un raisonnement exige d'expliquer de manière adéquate la relation entre ces deux aspects. Comme nous l'avons vu, la nécessité de distinguer votre raisonnement proprement dit de l'argument ReCEM qu'on peut lui associer découle précisément de cette hypothèse. Deuxièmement (toujours selon Broome), les raisonnements de croyance et d'intention ont en commun de *suivre* comment se transmet la vérité dans l'inférence valide; de cette idée, il conclut que ces raisonnements sont corrects *parce que*

*leur contenu est une inférence valide*, tout en faisant remarquer que certaines restrictions doivent être imposées pour le raisonnement d'intention. Ceci concerne cette fois la relation entre les normes du raisonnement et les principes logiques.

Jusqu'ici, Broome a fait reposer le raisonnement correct sur la validité logique de son contenu. Néanmoins, nous avons vu, au chapitre précédent, qu'une des difficultés soulevées par la notion de raisonnement correct concerne précisément la possibilité d'établir une corrélation stricte entre raisonnement correct et argument ReCEM valide. Est-il nécessaire de rappeler que la difficulté à laquelle fut confrontée Anscombe était précisément liée aux problèmes que pose une telle corrélation pour le raisonnement pratique. Il apparaît ainsi évident que concevoir la relation entre les normes du raisonnement et les principes logiques en supposant une corrélation de ce type nous oblige (au moins) à répondre aux quatre questions suivantes:

- (a) si le contenu d'un raisonnement de croyance est une inférence valide, ce raisonnement est-il nécessairement correct ?
- (b) si le contenu d'un raisonnement d'intention est une inférence valide, ce raisonnement est-il nécessairement correct ?
- (c) si le contenu d'un raisonnement de croyance n'est pas une inférence valide, ce raisonnement est-il nécessairement incorrect ?
- (d) si le contenu d'un raisonnement d'intention n'est pas une inférence valide, le raisonnement est-il nécessairement incorrect ?

J'ai expliqué jusqu'ici comment Broome suggère de répondre aux deux premières questions : il a admis que si le contenu de votre raisonnement de croyance est une inférence valide, alors votre raisonnement est correct (il répond oui à (a)); il a admis que si le contenu de votre raisonnement d'intention est une inférence valide, il se peut que votre raisonnement ne soit pas correct; mais si on ajoute les deux restrictions dont il a été question plus haut, il sera authentiquement correct (il répond 'oui' à la question (b), si et seulement si on ajoute ces deux restrictions). Dans la mesure où il a fait reposer jusqu'ici le raisonnement correct sur le fait que le contenu du raisonnement est une inférence valide (en

ajoutant certaines restrictions pour le raisonnement d'intention), il n'a pas envisagé les questions (c) et (d).

Au chapitre précédent, j'ai suggéré (i) qu'un raisonnement *pratique* pouvait ne pas être correct, même si l'argument ReCEM qui lui correspond est valide (en m'appuyant toutefois sur des raisons distinctes de celles invoquées par Broome), et (ii) que rien ne nous permet d'interdire qu'un raisonnement (*théorique ou pratique*) puisse être correct même si l'argument ReCEM qui lui correspond *n'est pas valide*. Broome n'est pas sans reconnaître ce second point. Comme il le précise lui-même, l'usage de la modalité forte 'moyen nécessaire' dans les exemples proposés lui a permis de contourner ce genre de cas. La difficulté soulevée par ce genre de cas concerne la relation entre les principes de correction (les normes du raisonnement) et les principes logiques. Il serait donc utile d'examiner comment Broome suggère de traiter les raisonnements d'intention dont la prémisse majeure ne contient pas une telle modalité.

#### 4.1.3 Raisonnement correct et inférence valide selon Broome

Broome admet que lorsqu'un agent s'engage dans un raisonnement d'intention, il existe habituellement plusieurs alternatives pour atteindre sa fin, et reconnaît donc ne s'être intéressé jusqu'ici qu'à des cas où les moyens considérés étaient nécessaires. Ce type de raisonnement d'intention constitue toutefois une *sous-classe* de cas finalement *peu représentative* de ce que sont habituellement les raisonnements d'intention, et on pourrait ainsi être en droit de se demander pourquoi Broome a choisi de se limiter à ce type de cas. Tentons d'esquisser une première réponse. De manière évidente, les raisonnements d'intention qui incluent dans la prémisse majeure un moyen nécessaire pour atteindre la fin visée peuvent être beaucoup plus facilement mis en parallèle avec un raisonnement de croyance correct : dans les termes de Broome, ils exemplifient en quelque sorte le caractère *strict* de l'exigence normative; ils sont *corrects* parce que leur contenu est une inférence *valide*. Établir une corrélation stricte entre le raisonnement correct et l'inférence valide permet alors d'identifier un principe sur lequel on peut s'appuyer pour dire d'un raisonnement (de croyance ou d'intention) s'il est correct ou non, et ce *principe* est *en quelque sorte l'exigence normative elle-même*. On semble ainsi en droit de conclure que

l'exigence normative qu'a en tête Broome *est elle-même fondée sur la validité de l'inférence*, et que la *norme* qui gouverne le *raisonnement* est en quelque sorte définie par le *principe logique* qui gouverne l'inférence valide. Mais nous avons vu au chapitre précédent que ceci ne serait pas véritablement problématique s'il était possible de faire correspondre à la majorité de nos raisonnements corrects des arguments ReCEM valides, ou (dans les termes de Broome), si les contenus de la majorité de nos raisonnements corrects étaient des inférences valides. Mais ceci est loin d'être le cas. Intuitivement, il semble plutôt qu'à l'inverse, nous soyons tenus de reconnaître que la majorité des contenus de nos raisonnements corrects ne soient pas des arguments valides. C'est justement ce que Harman, pour qui, comme nous l'avons vu, nous ne raisonnons pas déductivement mais essentiellement inductivement, a souligné.

Ainsi, dans la mesure où Broome accepte lui-même l'idée que ces cas sont peu représentatifs de l'ensemble des raisonnements d'intention dans lesquels les agents s'engagent, il est en quelque sorte tenu de reconnaître qu'il n'a identifié jusqu'ici *aucun principe* sur lequel s'appuyer pour déterminer ce qui rend, *habituellement*, un raisonnement d'intention correct, c'est-à-dire un raisonnement d'intention qui ne contienne pas dans sa prémisse majeure la modalité 'moyen nécessaire'. Ceci n'est pas sans rappeler la difficulté à laquelle Anscombe (1957) fut elle-même confrontée en reconnaissant d'entrée de jeu (à la suite d'Aristote et à la différence de Broome) que la caractérisation du raisonnement pratique reposait précisément sur cette difficulté. Broome n'a d'autre choix que de reconnaître aussi cette difficulté, et admet que, pour ces cas qui sont habituels, le fait que le raisonnement d'intention soit correct ne repose pas sur la *validité logique* de son contenu, et qu'un *autre principe est forcément requis*. Il admet donc qu'il n'a réussi, jusqu'ici, à identifier aucun principe de correction pour les raisonnements d'intention *habituels*, et qu'un tel principe ne peut pas être la validité logique du contenu du raisonnement (c'est-à-dire, ce que j'appelle l'argument ReCEM). Convaincu qu'un tel principe doit exister, il considère alors différentes hypothèses susceptibles de résoudre cette difficulté, notamment en tentant de répondre aux questions suivantes : (i) est-ce qu'incorporer au raisonnement instrumental un raisonnement normatif pourrait constituer une solution ? (ii) est-ce que la théorie de la décision pourrait résoudre ce problème de manière appropriée ? Dans la

mesure où Broome (2002) rejette lui-même ces deux solutions et reconnaît n'avoir réussi à identifier aucun principe, je laisserai de côté l'essentiel de cette discussion<sup>10</sup>, et me limiterai à présenter quelques points qui seront importants pour la suite.

Étant donné qu'il est possible qu'un agent puisse avoir affaire à des moyens qui ne sont pas nécessaires dans le cas de certains raisonnements, Broome admet que nous devons reconnaître que *la logique déductive ne peut suffire à elle seule pour déterminer si un raisonnement est correct ou non*. En d'autres termes, le fait qu'un moyen pour atteindre votre fin soit seulement suffisant ne devrait pas vous empêcher de pouvoir raisonner correctement, et d'arriver à former l'intention d'utiliser ce moyen qui pourrait être en quelque sorte *le meilleur moyen* sans être un moyen nécessaire (ce qui semble revenir à dire : sans que la relation soit *stricte*). Pour étayer cette idée, Broome s'appuie sur une analogie avec le raisonnement de croyance, et fait remarquer que bien que nous ayons l'habitude de considérer qu'un raisonnement de croyance est correct parce que son contenu est valide, ceci n'exclut pas la possibilité qu'un *raisonnement de croyance* puisse aussi être considéré *correct* même si son contenu *n'est pas déductivement valide* : pensons aux raisonnements dont le contenu est une induction, ou encore à une inférence à la meilleure explication. Pour les fins de l'analyse, Broome suggère de considérer un exemple de raisonnement, et de supposer que ce raisonnement est correct, en le décrivant ainsi :

B(La rue est mouillée)

et

B(La meilleure explication du fait que la rue est mouillée est qu'il a plu)

donc

B(Il a plu).

Il fait alors remarquer que *si* on admet que ce raisonnement est correct, on doit alors aussi admettre que (i) le méta-énoncé suivant est vrai : croire que la rue est mouillée, et croire que la meilleure explication du fait que la rue est mouillée est qu'il a plu *exigent normativement de vous* de croire qu'il a plu; (ii) ce méta-énoncé n'appartient pas au raisonnement lui-même : il ne fait que le soutenir.

Rappelons que Broome ne fait ici que *supposer* que ce raisonnement est correct, et que son objectif n'est, par conséquent, nullement de répondre à la question de savoir si l'inférence à la meilleure explication est un *principe valide d'inférence* ou non. Son intention n'est donc pas de discuter de la validité de ce principe. Il fait d'ailleurs remarquer que des principes d'inférence qui ne sont pas des *principes logiques* seront inévitablement plus controversés que ceux de la logique. Broome introduit cet exemple plutôt dans le but de mettre en lumière que : (i) indépendamment de la question de savoir si ce principe est valide ou non, il doit sûrement exister certains principes valides de raisonnement de croyance autres que ceux de la logique déductive; (ii) peu importe quels sont ces principes non logiques, ceux-ci imposeront des *exigences normatives* sûrement plus faibles que ceux de la logique; (iii) il y aurait (par conséquent) des *degrés* d'exigence normative; (iv) enfreindre la logique devrait être considéré comme une plus grande offense que d'enfreindre un principe d'inférence non logique.

Broome propose donc de mettre en parallèle le raisonnement d'intention et ce type de raisonnement de croyance, et fait remarquer que la possibilité de déterminer si un raisonnement d'intention *habituel* (c'est-à-dire où l'agent dispose de plus d'un moyen pour atteindre la fin visée) est correct repose, par conséquent, sur l'identification de principes non logiques analogues à ceux dont il a été question plus haut. Le défi serait en quelque sorte d'identifier un raisonnement correct de la forme :

I(Chris s'achètera un bateau) (5a)

et

B(...) (5b)

donc

I(Chris empruntera de l'argent) (5c)

où un contenu de croyance remplacerait les points de suspension de (5b), et ferait en sorte qu'ajouter cette croyance à votre intention d'acheter un bateau *exigerait normativement de vous* que vous ayez l'intention d'emprunter de l'argent. En d'autres termes, votre raisonnement serait correct parce que votre croyance (5b) lie de *manière appropriée* votre intention d'acheter un bateau (5a) à votre intention d'emprunter de l'argent (5c). Comme l'indique Broome, si nous remplaçons ces points de suspension par le contenu de croyance

(4b) (Pour que Chris s'achète un bateau, emprunter de l'argent est, pour Chris, un moyen nécessaire), le raisonnement (5a-5c) devient le raisonnement (2a-2c), qui (comme on l'a vu) est un raisonnement correct. Par conséquent, le raisonnement (2a-2c) ne serait qu'un cas particulier de raisonnement de la forme (5a-5c), et pour pouvoir identifier la forme qu'ont nos raisonnements d'intention habituels, il nous suffirait de trouver quels sont les contenus de croyance (autres que (4b) qui est un cas d'exception) qui pourraient être insérés dans (5b) de manière à rendre correct le raisonnement (5a-5c), ou en d'autres termes, de manière à faire en sorte que (5a) et (5b) exigent normativement de vous (5c), tout en admettant qu'il puisse y avoir des degrés d'exigence normative. Poursuivant son analogie avec le raisonnement de croyance dont le contenu est une inférence à la meilleure explication, Broome suggère qu'une manière satisfaisante de combler les points de suspension en (5b) pourrait ressembler à quelque chose comme : 'Pour que Chris s'achète un bateau, le meilleur moyen pour Chris est d'emprunter de l'argent', ou encore '*La meilleure manière pour Chris d'acheter un bateau est d'emprunter de l'argent*'. Il souligne que, dans ce cas, ce qui compte comme le *meilleur* moyen ou la *meilleure* manière doit être relatif à la fin de l'agent (s'acheter un bateau), et suggère de décrire votre raisonnement de la manière suivante :

I(Chris s'achètera un bateau) (6a)

et

B(La meilleure manière pour Chris d'acheter un bateau est d'emprunter de l'argent) (6b)

donc

I(Chris empruntera de l'argent) (6c)

Le contenu de votre raisonnement serait alors :

J'achèterai un bateau

et

La meilleure manière pour moi d'acheter un bateau est d'emprunter de l'argent

donc

J'emprunterai de l'argent.

L'idée de Broome est de montrer que ce raisonnement semble *intuitivement* correct : il serait en quelque sorte une *extension naturelle* de (2a-2c). Il admet toutefois que dire cela n'est sûrement pas suffisant; pour que cette suggestion puisse être admise, nous devons d'abord répondre à deux questions préalables: (i) comment faut-il comprendre les notions de meilleur moyen et de meilleure manière ? (ii) pourquoi raisonner de cette manière est-il correct (ou en d'autres termes, quel est le principe qui fait qu'un raisonnement de ce type est correct ou non) ?

Broome soulève alors la question de savoir si cette nouvelle mise en parallèle (le raisonnement de croyance dont le contenu est une inférence à la meilleure explication et le raisonnement d'intention habituel) est véritablement plausible: il rappelle que la possibilité de mettre en parallèle les raisonnements de croyance et d'intention (cas particulier) reposait sur le fait que *tous deux traquaient la vérité à leur manière*. C'est-à-dire que les exemples considérés permettaient de montrer qu'un cas particulier de raisonnement de croyance et un *cas particulier* de raisonnement d'intention (moyen nécessaire) étaient soutenus par la logique déductive : tous deux étaient corrects parce que leur contenu était déductivement valide. La question à laquelle est confrontée Broome est de savoir si le même parallèle peut être maintenu entre un raisonnement de croyance et un raisonnement d'intention *en général*. Pour répondre à cette question, il suggère d'admettre qu'il serait plausible de supposer que le raisonnement de croyance parallèle à (6a-6c) est correct, et fait remarquer que si on choisissait de décrire ce raisonnement, il aurait la forme suivante :

B(Chris s'achètera un bateau) (7a)

et

B(La meilleure manière pour Chris d'acheter un bateau  
est d'emprunter de l'argent) (7b)

donc

B(Chris empruntera de l'argent) (7c)

Dans la mesure où ce raisonnement est soutenu par une inférence à la meilleure explication, (7a-7c) serait donc, selon Broome, défendable. Il en conclut que, par conséquent, on pourrait être tenté de faire un parallèle entre le raisonnement de croyance

(7a-7c) et le raisonnement d'intention (6a-6c). Broome soulève alors un point qui sera important pour la suite, en faisant remarquer que ce parallèle entre (6a-6c) et (7a-7c) a quelque chose de particulier dans la mesure où il n'est pas aussi *robuste* que celui que l'on peut établir entre (2a-2c) et (3a-3c)<sup>11</sup>. Il veut en fait signifier par là que le parallèle entre (6a-6c) et (7a-7c) n'est pas du même type que celui établi entre (2a-2c) et (3a-3c). On peut admettre que (7a-7c) est une inférence à la meilleure explication seulement en vertu du fait que (6a-6c) est un raisonnement concernant le *meilleur moyen*, et qu'on peut s'attendre de vous que vous raisonnez pour trouver le meilleur moyen. Toutefois, si vous étiez irrationnel, il est clair que (7a-7c) ne serait pas un raisonnement défendable.

De cette observation, Broome tire trois conclusions qui seront importantes pour la suite :

(i) Du moment où on délaisse les cas qui incluent un moyen nécessaire, donc dans la *majorité des cas*, les raisonnements d'intention et de croyance *divergent*. Ils suivent toujours la vérité (le premier de manière à rendre vrai, le second de manière à tenir pour vrai), mais tandis que le raisonnement d'intention concerne la *meilleure manière* de rendre vraie la proposition qui décrit la fin de l'agent, le raisonnement de croyance concerne la *manière la plus vraisemblable* dont cette proposition sera rendue vraie. Lorsqu'il n'y a qu'un moyen nécessaire, il n'y a qu'une seule manière de rendre la fin vraie, et ces deux choses (meilleure manière de rendre la fin vraie et manière la plus vraisemblable) *coïncident*. Mais ce n'est plus le cas lorsqu'il y a plusieurs moyens suffisants mais non-nécessaires. Par conséquent, lorsqu'il n'y a qu'un *moyen nécessaire*, les deux types de raisonnement sont bel et bien soutenus par la *même logique déductive*, mais il n'est pas clair que ce soit aussi le cas lorsque le raisonnement d'intention inclut les termes 'un meilleur moyen'.

(ii) Par conséquent, il n'est pas clair qu'un *raisonnement d'intention habituel soit soutenu par la même logique que le raisonnement de croyance qui lui correspond*. Dans la mesure où il s'agit du cas habituel, Broome est donc tenu d'admettre ne pas avoir réussi à mettre en parallèle ce qui rend un raisonnement de croyance et un raisonnement d'intention habituel correct.

(iii) Il reconnaît que la réponse à la question de savoir ce qui rend un raisonnement d'intention en général *correct* dépendrait (au moins en partie) de la question de savoir si le raisonnement d'intention habituel *suit toujours la vérité* comme il l'a supposé<sup>12</sup>. Cette question a sûrement une importance toute particulière aux yeux de Broome dans la mesure où la notion d'exigence normative fait elle-même reposer la correction du raisonnement sur la validité de son contenu.

J'ai dit que supposer qu'il y a une corrélation entre le raisonnement correct et l'inférence valide soulève différentes questions, notamment celle de savoir si un raisonnement de croyance est nécessairement incorrect lorsque son contenu n'est pas une inférence valide, et celle de savoir si un raisonnement d'intention est nécessairement incorrect si son contenu n'est pas une inférence valide. Nous venons de voir que Broome répond non à ces deux questions, et est ainsi forcé de conclure qu'il doit nécessairement exister des degrés d'exigence normative, puisque des raisonnements pourraient être reconnus corrects en vertu de principes qui ne sont pas logiques.<sup>13</sup>

De plus, nous venons de voir que Broome reconnaît que le parallèle entre le raisonnement d'intention et le raisonnement de croyance est en quelque sorte affaibli lorsque le raisonnement d'intention n'inclut pas une modalité de nécessité : dans la mesure où la majorité de nos raisonnements d'intention n'incluent pas une telle modalité, Broome (2002) n'a d'autre choix que de conclure ne pas avoir réussi à mettre en parallèle de manière satisfaisante le raisonnement (correct) de croyance et le raisonnement (correct) d'intention habituel, et les difficultés mises à jour par cette nouvelle mise en parallèle semblent soulever un problème d'un tout autre type. Voyons pourquoi. Broome avait admis au départ : (a) que lorsque vous raisonnez, ce qui distingue votre raisonnement de croyance et votre raisonnement d'intention qui ont le même contenu est précisément l'*attitude* que vous avez par rapport à ce contenu; (b) que si le contenu de ces raisonnements est une inférence valide, alors ces raisonnements sont corrects. Nous venons de voir que même s'il est plausible de supposer qu'un raisonnement de croyance puisse être mis en parallèle avec votre raisonnement d'intention habituel, et que ces raisonnements puissent avoir le même contenu, la validité du contenu de votre raisonnement d'intention ne serait pas suffisante

pour faire en sorte que votre raisonnement de croyance soit correct ou non, notamment si vous êtes irrationnel. Par conséquent, la thèse de Broome selon laquelle la correction de votre raisonnement reposerait sur la validité de son contenu serait alors (au moins en partie) mise en cause, et dans la mesure où la notion d'exigence normative est elle-même fondée sur la validité de l'inférence, c'est-à-dire sur la validité du contenu de votre raisonnement, celle-ci devrait aussi être (au moins en partie) mise en cause.

Je crois donc qu'il est important de garder en tête ces conclusions auxquelles arrive Broome (2002) pour saisir certaines des thèses développées dans *The Unity of Reasoning* (2006). Ayant admis ne pas avoir réussi à établir une distinction satisfaisante entre vos raisonnements de croyance et d'intention habituel, il cherche en quelque sorte une solution aux problèmes auxquels a conduit cette dernière mise en parallèle, et propose une nouvelle manière de comprendre cette distinction. La section qui suit porte spécifiquement sur la manière qu'il conçoit cette distinction et les différentes thèses qui en découlent. Comme nous le verrons, l'hypothèse de Broome est, pour l'essentiel, que l'activité de raisonner nécessite ce qu'il appelle une double expression, et que seule l'attitude de croyance posséderait cette capacité de double expression. Cela expliquerait pourquoi il est difficile de rendre compte du fait qu'en raisonnant nous pouvons opérer sur des contenus d'attitudes qui ne sont pas des croyances, et conséquemment de rendre compte de raisonnements qui ne sont pas théoriques.

## 4.2 Que nous exprimons-nous lorsque nous raisonnons ? <sup>14</sup> (troisième article)

### 4.2.1 Préliminaires

Dans le cadre des discussions entourant ce qui serait à la source de la normativité, certains auteurs<sup>15</sup> se sont récemment intéressés à deux idées importantes: (a) la normativité impliquerait deux sortes de relations: celle d'être une raison de (relation entre un fait (votre situation) et une attitude) et celle spécifiée par des exigences de rationalité (relation entre vos attitudes conçues de manière indépendante du fait de savoir si vous avez raison ou non de les avoir); (b) expliquer ce qu'est la normativité impliquerait d'élucider la nature de la *relation existant entre ces deux relations normatives*. Conséquemment, selon cette

perspective, répondre à la question de savoir si les raisons d'un agent ont un quelconque rôle à jouer par rapport à la rationalité de ses attitudes reviendrait en quelque sorte à prendre position sur la nature de la relation qui existe, s'il en est une, entre ces deux sortes de normativité, celle de la rationalité et celle des raisons, et contribuerait à déterminer ce qui est à la source de la normativité.

Lorsque nous disons d'un agent que ses croyances/actions sont rationnelles, ou qu'il a des raisons de croire/d'agir, nous présupposons qu'il possède la capacité de raisonner, c'est-à-dire de faire des raisonnements. Il n'est pourtant pas clair que nous disposions d'une compréhension adéquate de ce en quoi consiste ce que *fait* l'agent lorsqu'il raisonne, condition pourtant nécessaire à la compréhension de ce qu'est «être une raison» et «être rationnel» puisque nous n'utiliserions pas ces termes à propos des agents s'ils ne pouvaient pas raisonner. Le fait que ce troisième terme -le raisonnement de l'agent- se situe précisément à l'intersection de ceux de «raison» et de «rationalité» semble ainsi indiquer, à première vue, que si répondre à la question de ce qui est à la source de la normativité repose sur une compréhension adéquate de la relation existant entre la normativité des raisons et la normativité de la rationalité, l'élucidation de cette relation semble à son tour reposer sur la résolution d'autres questions, notamment (1) celle de savoir en quoi consiste l'activité de raisonner; (2) celle de comprendre la relation existant entre les raisons d'un agent et son raisonnement proprement dit; (3) et celle d'expliquer la relation existant entre le raisonnement proprement dit d'un agent et le fait que certaines des ses attitudes soient rationnelles. Et, à première vue, il est loin d'être évident que nous sachions répondre adéquatement à ces trois questions. On pourrait ainsi soupçonner que la difficulté de répondre à la question de savoir ce qui est à la source de la normativité serait en partie tributaire du caractère limité de notre compréhension de ce troisième terme, le raisonnement de l'agent. D'où la nécessité de disposer d'abord d'une caractérisation claire de ce en quoi consiste l'activité de raisonner (théoriquement et pratiquement).

Supposons (i) que vous croyez que vous ferez y, que vous croyez que vous ne ferez pas y si vous ne faites pas x, et que vous formez la croyance de faire x. Supposons maintenant (ii) que vous avez l'intention de faire y, que vous croyez que vous ne ferez pas

y si vous ne faites pas x, et que vous formez l'intention de faire x. On a traditionnellement supposé que le fait que vous puissiez faire (i) et (ii) soulevait (au moins) deux questions. La première concerne le fait de savoir ce qui distingue ce que vous faites lorsque vous faites (i) de ce que vous faites lorsque vous faites (ii), question traditionnellement posée dans les termes de ce qui distingue les raisonnements théorique et pratique. La deuxième concerne la relation qui existe entre ce que vous faites lorsque vous faites (i) et ce que vous faites lorsque vous faites (ii), question portant sur la nature de la relation existant entre vos raisonnements théorique et pratique.

C'est en grande partie à ces questions que John Broome s'est intéressé dans un tout récent article intitulé «The Unity of Reasoning ?» (2006b). Mon objectif dans ce qui suit est de présenter et discuter certaines des thèses qui y sont défendues, notamment celles sur lesquelles il fonde sa caractérisation du raisonnement pratique. L'article est divisé comme suit : les sections allant de 1 à 5 présentent les thèses principales qu'il y défend, notamment les caractéristiques générales qu'il attribue au raisonnement (section 1), l'explication de ce qu'il nomme «l'exigence de double expression» et l'élargissement de la notion de «contenu d'attitude» qui en découle (section 2), sa conception de ce qu'est une intention et le lien qu'il établit entre «croyance» et «intention» (section 3), sa conception du raisonnement pratique (section 4), et finalement, le lien étroit qu'il établit entre les aspects pratiques et théoriques du raisonnement (section 5). Les sections 6 à 9 proposent une discussion de ces thèses. Après avoir précisé les mérites de l'analyse de Broome (section 6), j'expose certaines difficultés liées à «l'exigence de double expression» et à certains aspects du cognitivisme explicitement endossé par Broome (section 7). J'identifie ensuite deux conséquences entraînées par ces critiques, l'une portant sur le lien qu'il établit entre «croyance» et «intention», l'autre portant sur sa thèse selon laquelle nos raisonnements pratiques sont *nécessairement* enchevêtrés à nos raisonnements théoriques (section 8). En guise de conclusion, j'essaie de montrer que la source du problème auquel semble confronté Broome rappelle certains problèmes qui ont été à la source de la confusion entourant la notion d'argument (pratique), c'est-à-dire le problème de distinguer votre raisonnement (relation entre des états mentaux) et la description du contenu de votre raisonnement (relation entre des propositions) (section 9).

#### 4.2.2 Caractéristiques générales de l'activité de raisonner

Pour Broome, votre raisonnement (théorique ou pratique) est le processus par lequel certains de vos états mentaux (des attitudes propositionnelles) causent en vous l'acquisition d'une nouvelle attitude ou l'abandon d'une attitude initiale. Il ne s'agit pas d'une séquence liée de phrases ou de propositions tel qu'on le décrit souvent dans les manuels de logique. Ce processus inclut une séquence d'actes. Les attitudes qui causent en vous l'acquisition d'une nouvelle attitude le font à travers certains actes *qui consistent à vous dire à vous-même le contenu de ces attitudes*: vous vous exprimez alors à vous-même certaines de vos attitudes en les amenant à votre esprit. L'acquisition de l'état-conclusion de votre raisonnement (d'une nouvelle attitude) est un acte que vous visiez : par exemple, au moment d'entreprendre votre raisonnement théorique vous *avez l'intention d'en venir à croire la conclusion qui émergera de votre raisonnement*. Vous pourriez bien sûr vous dire la même séquence de phrases sans avoir les attitudes correspondantes, mais si tel était le cas vous ne raisonnez pas. Vous ne traverseriez pas un processus prenant place au sein de vos états mentaux.

Seules des attitudes qui possèdent des contenus (des attitudes propositionnelles) peuvent être ainsi conviées dans un raisonnement puisque votre raisonnement ne porte pas sur certaines de vos attitudes mais bien sur le contenu de ces attitudes. Au cours de votre raisonnement, vous ne vous dites pas à vous-même des propositions à propos de vos attitudes : vous vous dites à vous-même les propositions qui constituent les contenus de vos attitudes. Aucune croyance de 2e ordre à propos de vos attitudes ne fait donc partie de votre raisonnement : vous raisonnez *avec* vos attitudes. Vous raisonnez à propos des contenus de vos états et non à propos de vos états : votre raisonnement (théorique) peut donc modifier vos croyances de 1er ordre parce qu'il opère directement sur leurs contenus.

La caractéristique centrale que Broome reconnaît au raisonnement (conçu comme processus) est de *pouvoir vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité*, notamment l'exigence du *modus ponens*<sup>16</sup> (et celle de son cousin dérivé, le *modus tollens*), l'exigence *fin/moyen*<sup>17</sup> et celle qu'il nomme « *krasia* »<sup>18</sup>. Ainsi, d'un côté, la rationalité

exigerait de votre part (respectivement selon chacune de ces exigences) : (a) de croire ce qui est entraîné par les contenus de vos croyances par voie de modus ponens; (b) d'avoir l'intention de faire ce que vous croyez être un moyen nécessaire pour atteindre une fin que vous avez l'intention d'atteindre; (c) d'avoir l'intention de faire ce que vous croyez devoir faire. De l'autre côté, votre raisonnement serait un type de processus mental pouvant vous amener à satisfaire certaines de ces exigences.<sup>19</sup>

De plus, il s'agit d'une activité qui est sous votre contrôle. Un raisonnement peut tout aussi bien vous conduire à abandonner une de vos attitudes initiales qu'à en acquérir une nouvelle, et abandonner une attitude-prémisse peut être une manière aussi valable de satisfaire une exigence de rationalité. Vous contrôlez ainsi la direction de votre raisonnement et le contrôle de cette direction est déterminé en partie par la robustesse relative de vos attitudes<sup>20</sup>. Broome fait remarquer que la direction de votre raisonnement peut aussi être influencée par des croyances de 2e ordre (par exemple à propos de ce que vous devez croire ou à propos de ce que la rationalité exige que vous croyez), c'est-à-dire qu'il est possible d'engager un raisonnement de 2<sup>e</sup> ordre dans le but de former des croyances de 2<sup>e</sup> ordre de cette sorte: vous pouvez vous engager à raisonner à propos de vos croyances de 1<sup>er</sup> ordre. Si vos raisonnements de 1<sup>er</sup> ordre peuvent être ainsi influencés par des croyances de 2<sup>e</sup> ordre et des raisonnements de 2<sup>e</sup> ordre, ceci rendrait plausible (selon Broome) l'existence d'une sorte de superstructure de l'activité de raisonner. Néanmoins, si des croyances de 2e ordre (ou des raisonnements de 2e ordre) peuvent influencer la direction de votre raisonnement de 1er ordre, votre raisonnement de 2e ordre ne peut pas remplacer votre raisonnement de 1er ordre, il ne peut que le diriger puisque *seul votre raisonnement de 1er ordre peut altérer ultimement vos croyances de 1er ordre*.

En résumé, Broome attribue quatre caractéristiques centrales au raisonnement :

C1 Un raisonnement est un processus par lequel certains de vos états mentaux –des attitudes propositionnelles- causent en vous l'acquisition d'un nouvel état mental ou l'abandon d'un état mental initial.

C2 Il s'agit d'une *activité* que vous faites, qui est sous votre contrôle. Le contrôle de la direction de votre raisonnement dépend de la robustesse de vos états mentaux, mais peut

aussi être influencé (voire dirigé) par vos croyances de 2e ordre et vos raisonnements de 2e ordre. Mais seuls vos raisonnements de 1er ordre (et vos états mentaux de 1er ordre) peuvent altérer les contenus de vos états mentaux de 1er ordre.

C3 Lorsque vous raisonnez, vous vous exprimez à vous-même vos attitudes en vous disant à vous-même les contenus de vos attitudes : votre raisonnement ne porte pas sur vos états mais bien sur les contenus de vos états.

C4 Il s'agit d'un processus qui peut vous amener vous-même à satisfaire certaines exigences de rationalité (caractéristique centrale).

#### 4.2.3 L'exigence de double expression

L'analyse proposée par Broome porte sur les raisonnements théorique et pratique. Nous laisserons de côté ici l'analyse qu'il propose du raisonnement théorique et nous en tiendrons à sa caractérisation du raisonnement pratique. Celle-ci découle de thèses préalables qu'il développe autour des notions *de double expression, de contenu d'attitude et du lien croyance-intention*. J'examinerai donc en premier lieu en quoi consiste ces notions.

Selon Broome, s'il est difficile de saisir à première vue comment il est possible de raisonner avec des attitudes autres que les croyances *en opérant sur leur contenu*, c'est en vertu d'un trait particulier que possèderaient les croyances. Supposons que vous croyez qu'il y a des goélands tout près. Lorsque vous vous exprimez à vous-même 'il y a des goélands tout près', vous exprimez votre attitude de croyance. Mais, dans un autre sens, fait remarquer Broome, vous exprimez aussi le contenu de votre croyance. Par exemple, lorsque vous vous dites à vous-même 'il y a des goélands tout près' vous exprimez que vous croyez qu'il y a des goélands tout près. De cette observation, Broome en déduit une thèse centrale à sa conception du raisonnement : l'activité de raisonner requiert cette sorte de *double expression*. Puisque vous raisonnez avec vos attitudes, lorsque vous vous dites des choses à vous-même au cours de votre raisonnement, vous devez exprimer les attitudes que vous avez, sinon vous ne seriez pas véritablement en train de raisonner. C'est-à-dire : de même que votre raisonnement implique de vous exprimer les attitudes que vous avez, votre raisonnement est une opération sur les contenus de ces attitudes : vous avez besoin d'avoir ces contenus à l'esprit, ce qui signifie que vous avez à vous les exprimer à vous-même.

Ainsi, selon Broome, l'expression de vos attitudes doit aussi exprimer les contenus de ces attitudes, et peu d'attitudes partagent avec les croyances cette propriété de faire en sorte que vous puissiez vous exprimer vos attitudes en vous exprimant leurs contenus. Par exemple, selon lui, des attitudes telles que les désirs ne permettent pas (du moins à première vue) cette double expression : vous ne pouvez pas vous exprimer à vous-même votre désir en vous exprimant son contenu, du moins (comme il le précise) si on s'en tient à la conception standard que les philosophes ont de la notion de contenu d'attitude où le contenu d'un désir est une proposition.

Supposons que vous désirez être en Angleterre. Selon la conception standard, le contenu de votre désir est 'je suis en Angleterre'. Mais, du point de vue de Broome, lorsque vous vous dites 'je suis en Angleterre', vous exprimez le contenu de votre désir mais n'exprimez pas en même temps votre attitude. C'est-à-dire qu'exprimer le contenu de votre désir n'est pas une manière d'exprimer votre désir : vous ne pouvez donc pas exprimer votre désir et son contenu en même temps en vous disant à vous-même 'Je suis en Angleterre'. La suggestion de Broome est d'insister sur le fait que cette double expression serait nécessaire à l'activité de raisonner et seule l'attitude de croyance posséderait cette capacité de double expression. D'où la difficulté (selon lui) que nous avons de rendre compte du fait qu'en raisonnant nous pouvons opérer sur des contenus d'attitudes qui ne sont pas des croyances, et conséquemment de rendre compte de raisonnements qui ne sont pas théoriques.

Conscient des implications de cette thèse, Broome fait remarquer que l'exigence de double expression rend problématique la conception standard du contenu d'attitude selon laquelle différentes attitudes peuvent posséder le même contenu propositionnel. Selon cette conception, je peux croire que je suis en Angleterre et je peux désirer être en Angleterre et dans les deux cas, le contenu de chacune de ces attitudes est 'je suis en Angleterre'. Ayant proposé que *lorsque vous vous dites à vous-même le contenu de vos attitudes, vous vous exprimez à vous-même certaines de vos attitudes, vous ne pourriez pas (selon lui) exprimer le même contenu et exprimer des attitudes différentes*. La seule solution qui s'offre à Broome est donc celle d'élargir la notion de contenu d'attitude, c'est-à-dire inclure au sein

même du contenu de l'attitude un *marqueur de l'attitude*. Élargir la notion de contenu ferait en sorte (selon Broome) que les *différences entre les attitudes puissent être absorbées à l'intérieur des contenus des attitudes*. Par exemple, si vous désirez être en Angleterre, vous pourriez exprimer le contenu de votre désir par 'Je suis en Angleterre-agréable' où 'Je suis en Angleterre' désigne la partie propositionnelle et '-agréable' désigne la marque indiquant que le contenu est celui d'un désir. Il fait aussi remarquer que si vous pouvez vous exprimer vos croyances en même temps que vous vous exprimez leurs contenus, c'est que la particularité des contenus de croyance serait justement celle de n'inclure *aucune forme de marque*. Selon Broome, l'absence de toute forme de marque permettrait ainsi de distinguer les contenus de croyances des contenus d'autres attitudes. L'inclusion de marqueurs au sein des contenus des attitudes autres que les croyances fournirait donc à ces attitudes la caractéristique spéciale que les croyances ont : *exprimer l'attitude et exprimer le contenu de l'attitude*. Par exemple, selon Broome, lorsque vous vous dites à vous-même 'Je suis en Angleterre -agréable', vous exprimez votre désir en vous exprimant son contenu. Lorsque vous exprimez votre désir (votre attitude), vous rendez son contenu disponible pour que votre raisonnement puisse opérer dessus. Vous raisonnez *avec* vos désirs qui sont désormais rendus accessibles.<sup>21</sup>

#### 4.2.4 La marque de l'intention et le lien croyance-intention

L'objectif de Broome étant de caractériser le raisonnement pratique et un raisonnement pratique étant (selon lui) un raisonnement qui implique des intentions et dont l'état-conclusion est une intention, celui-ci tente alors d'identifier quelle serait la marque de l'intention. En premier lieu, Broome rappelle que certains philosophes ont souvent proposé d'utiliser le mode impératif comme marqueur de l'intention: les intentions seraient exprimées par des phrases impératives. Broome rejette d'emblée cette idée. Il fait remarquer que le problème auquel les philosophes sont confrontés est que la manière habituelle d'exprimer une intention est la même que la manière habituelle d'exprimer une croyance, c'est-à-dire par une phrase qui est au mode indicatif. Par exemple, vous pouvez exprimer votre intention d'être à la conférence ce jeudi en vous disant à vous-même 'Je serai à la conférence ce jeudi'; mais vous pouvez exprimer votre croyance que vous serez à la conférence ce jeudi en vous disant la même phrase. Selon Broome, cette difficulté de

distinguer les contenus de croyance et les contenus d'intention est déconcertante *puisque vous devez sûrement posséder ce genre de distinction pour pouvoir suivre le déroulement de votre raisonnement*. Mais étrangement, fait-il remarquer, les moyens utilisés pour exprimer les intentions et les croyances ne semblent pas faire cette distinction. Pourtant, selon Broome, le fait que vous soyez en mesure de suivre le déroulement de votre raisonnement indique que vous êtes en mesure d'établir cette distinction. Mais comment ? La suggestion de Broome est que si vous êtes en mesure de le faire, c'est que vos expressions d'intentions contiennent des marqueurs *inaudibles* qui permettraient justement de les distinguer de vos expressions de croyances. Il admet qu'on pourrait, en principe, utiliser le marqueur '-le ferai' pour désigner la marque de l'intention mais que, dans les faits, le marqueur est inaudible. Il précise que le genre de marqueur inaudible contenu dans une expression d'intention fonctionne différemment de ceux qui sont en cause dans les ordres et les questions : lorsque vous adressez un ordre au mode indicatif, vous pouvez adresser sincèrement cet ordre sans croire la proposition, vous n'affirmez donc pas la proposition. C'est ce que le marqueur inaudible rend possible : il assure que vous n'affirmez pas la proposition que la phrase exprime. Il élimine l'effet ordinairement assertorique qui se produit lorsqu'on dit la phrase. Inversement, *la particularité du marqueur inaudible utilisé pour l'intention serait de ne pas éliminer l'effet assertorique*. Lorsque vous vous dites 'Je serai à la conférence ce jeudi' pour exprimer votre intention d'être à la conférence ce jeudi, bien que vous exprimiez une intention, vous dites en fait –vous affirmez– que vous serez à la conférence jeudi, et (selon Broome) *vous n'auriez pas pu affirmer sincèrement cela si vous ne l'aviez pas cru*. Cette particularité du marqueur inaudible de l'intention nous obligerait donc (selon Broome) à le distinguer de ceux utilisés pour les ordres, ceci excluant la possibilité d'utiliser le mode impératif comme marqueur d'une intention.

Cette conclusion – le fait qu'une expression d'intention est une assertion– conduit alors Broome à évaluer de plus près le lien existant entre l'expression d'une intention et l'expression d'une croyance. Il fait remarquer que *lorsque vous affirmez quelque chose sincèrement, vous exprimez une croyance*. Il en conclut que *vous ne pouvez pas exprimer sincèrement une intention de faire quelque chose à moins de croire que vous allez faire cette chose*. En d'autres termes, au même moment où vous exprimez votre intention, vous

exprimez votre croyance. Ainsi, lorsque vous vous dites 'je serai à la conférence ce jeudi' pour exprimer une intention, vous exprimez en fait deux de vos attitudes, une *intention et une croyance*. Lorsqu'on introduit des marqueurs aux contenus de vos attitudes, ceux-ci sont respectivement 'Vous serez à la conférence-le ferez' et 'Vous serez à la conférence'. Il fait alors remarquer que si l'expression de votre intention peut aussi exprimer votre croyance, ceci signifie que lorsque vous exprimez une intention sincèrement vous avez alors nécessairement aussi la croyance correspondante. Mais qu'est-ce qui garantit qu'il en soit ainsi ? Le lien entre la croyance et l'intention est-il que *si vous avez l'intention de faire quelque chose, vous croyez alors que vous allez faire cette chose*? Selon Broome cette manière de lier l'intention à la croyance n'est pas admissible.<sup>22</sup> Il suggère que la nature de la connexion entre la croyance et l'intention serait plutôt la suivante: *si vous croyez que vous avez l'intention de faire quelque chose, alors vous croyez que vous allez faire cette chose*. La formule pour caractériser le lien croyance-intention s'énoncerait donc comme suit: Si N croit qu'il a l'intention que *p*, alors à cause de cela, N croit que *p*. Cette formule permettrait d'expliquer pourquoi une intention et une croyance peuvent être *exprimées* par la même phrase: *si vous exprimez sincèrement une intention de faire quelque chose, ceci implique que vous croyez que vous avez cette intention; ainsi, lorsque vous exprimez sincèrement une intention, vous croyez que vous ferez ce que vous avez l'intention de faire*. C'est ce qui explique pourquoi vous êtes en position d'exprimer votre croyance simultanément. Vous ne pouvez donc pas exprimer votre intention sans exprimer en même temps votre croyance que vous ferez ce que vous avez l'intention de faire. Vous ne pouvez pas faire cela sincèrement sans avoir la croyance que vous le ferez.<sup>23</sup>

#### 4.2.5 Raisonner pratiquement

Qu'en est-il alors de votre raisonnement pratique ? Précisons d'emblée que cette connexion établie entre la croyance et l'intention oblige Broome à concevoir votre raisonnement pratique comme étant intimement lié à votre raisonnement théorique: bien qu'un raisonnement pratique soit un raisonnement dont l'état-conclusion est une intention, si vous formez une intention par un raisonnement explicite, c'est-à-dire dans lequel vous vous exprimez la conclusion à vous-même, vous exprimerez alors aussi une croyance. Le

lien existant entre la croyance et l'intention fait ainsi en sorte que votre raisonnement se conclut autant sur une croyance que sur une intention.

Le type de raisonnement pratique auquel s'intéresse Broome est ce type de raisonnement instrumental qui consiste à raisonner à partir d'une fin vers un moyen que vous croyez nécessaire pour atteindre cette fin. Il précise qu'il s'agit d'un processus qui peut vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité (comme c'est le cas pour le raisonnement théorique): en raisonnant, vous pouvez vous *exprimer à vous-même le contenu de votre intention initiale en vous disant à vous-même 'je ferai y'*<sup>24</sup>, vous exprimer ensuite le *contenu de votre croyance* que vous ne ferez pas y si vous ne faites pas x en vous disant à vous-même 'je ne ferai pas y si je ne fais pas x' et *conclure en vous exprimant votre intention de faire x* en vous disant à vous-même 'je ferai x'. Votre raisonnement peut donc vous amener à satisfaire l'exigence de rationalité fin/moyen en vous faisant acquérir l'intention de faire x. Mais lorsque vous vous dites à vous-même 'Je ferai y', vous *affirmez* que vous ferez y. Ainsi, au cours de votre raisonnement pris dans son ensemble, vous affirmez une séquence de trois propositions. Vous dites que 'Vous ferez y', que 'Vous ne ferez pas y si vous ne faites pas x' et que 'Vous ferez x'. Lorsque vous dites que 'Vous ferez y', vous exprimez votre intention initiale que vous ferez y, mais vous exprimez aussi votre croyance que vous ferez y. Vous exprimez ensuite votre croyance que vous ne ferez pas y si vous ne faites pas x, et de ces deux propositions que vous croyez, il *s'ensuit* que vous ferez x. Conséquemment, si vous ne croyez pas que vous ferez x, vous violez non seulement l'exigence fin/moyen mais aussi celle du modus tollens. Votre raisonnement peut donc vous amener à satisfaire non seulement l'exigence fin/moyen mais aussi celle du modus tollens. Ce qui permet d'illustrer, selon Broome, jusqu'à quel point votre raisonnement pratique est intimement lié à votre raisonnement théorique. À première vue, souligne-t-il, cette séquence de vos croyances pourrait constituer essentiellement un épisode de raisonnement théorique, c'est-à-dire un raisonnement qui vous amène à croire que vous ferez x. Mais s'il ne s'agit pas clairement d'un raisonnement théorique, c'est en vertu du fait que le processus qui vous a amené à croire que vous ferez x est *contraint par votre croyance que vous ne ferez pas x à moins d'en avoir l'intention*. L'idée de Broome est de montrer que si vous êtes rationnel, *vous ne pouvez pas en venir à croire que vous ferez x à moins que vous en veniez*

*aussi à croire que vous avez l'intention de faire x.* Selon Broome, un processus inconscient fait en sorte que vous ne pouvez acquérir la croyance que vous ferez x à moins d'acquérir aussi la croyance que vous avez l'intention de faire x. Ainsi, *si vous complétez votre raisonnement pratique et en venez à croire que vous ferez x, vous devez aussi en venir à avoir l'intention de faire x.* C'est-à-dire, comme le dit Broome, 'both the intention and the belief must click into place'. Votre raisonnement se termine alors sur une intention et sur une croyance: vous pouvez vous dire à vous-même 'je ferai x' exprimant ainsi l'intention nouvellement acquise et la croyance nouvellement acquise. Votre raisonnement est pratique parce qu'il se termine sur une intention; il est théorique parce qu'il se termine sur une croyance. Il vous amène à satisfaire l'exigence de rationalité pratique fin/moyen et l'exigence de rationalité théorique du modus tollens: il possède donc des aspects pratiques et théoriques et ces aspects ne peuvent être dissociés.

#### 4.2.6 Les aspects théoriques et pratiques du raisonnement

Mais comment ces aspects théoriques et pratiques sont-ils liés entre eux ? Broome rejette d'emblée l'idée que votre raisonnement théorique ait pu conduire votre raisonnement pratique: *vous n'en êtes pas venus d'abord à croire que vous ferez x à travers un raisonnement théorique de manière à ce que cette croyance cause ensuite en vous l'intention de faire x* puisque seulement croire que vous ferez quelque chose *n'est pas suffisant* pour causer en vous l'intention de faire cette chose. Il suggère ainsi que la connexion causale entre les aspects pratiques et théoriques va exactement dans l'autre sens. C'est-à-dire que:

avoir l'intention de faire x cause en vous la croyance que vous avez l'intention de faire x;  
la croyance que vous avez l'intention de faire x cause en vous la croyance que vous ferez x.

Ainsi, dans la mesure où vous croyez que vous ne ferez pas x à moins d'avoir l'intention de faire x, *aucun raisonnement purement théorique ne peut vous amener de vos croyances-prémises* (que vous ferez y et que vous ne ferez pas y si vous ne faites pas x) à la *croyance-conclusion* que vous ferez x. C'est-à-dire que vous ne pouvez acquérir la croyance que vous ferez x qu'en acquérant l'intention de faire x. Dans la mesure où vous

contrôlez la direction de votre raisonnement, vous pourriez bien sûr inverser votre raisonnement et conclure autre chose. Mais je n'envisagerai pas ici cet autre cas de figure.

Bref, selon Broome, cette manière de caractériser le raisonnement permettrait de montrer jusqu'à quel point les raisonnements théorique et pratique sont liés et illustrerait conséquemment l'existence d'une très grande unité dans l'activité de raisonner. Elle aurait aussi l'avantage de montrer qu'un raisonnement pratique est rendu correct par le même syllogisme valide qui rend le raisonnement théorique correspondant correct.

#### 4.2.7 La force de l'analyse de Broome

L'analyse suggérée par Broome est pertinente à plusieurs égards. Notamment, une des forces de celle-ci est de caractériser le raisonnement de l'agent du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne plutôt que de la 3<sup>e</sup> personne, c'est-à-dire non pas simplement comme un processus qui se déroule en vous mais aussi comme une activité que *vous* faites. Du point de vue de la 3<sup>e</sup> personne, on peut concevoir le raisonnement comme le processus qui est responsable du fait que vous êtes passé d'un ensemble  $n$  d'états mentaux à  $t$  à un ensemble  $n+1$  d'états mentaux à  $t+1$ ; mais on a alors du mal à expliquer comment votre raisonnement a été initié, c'est-à-dire comment *vous* avez initié votre raisonnement (en quoi votre raisonnement est une activité que *vous* faites). La suggestion de Broome qui consiste à dire que pour raisonner, vous devez vous *exprimer vos états mentaux* qui prendront part au raisonnement et que vous le faites en vous disant à vous-même le contenu de vos attitudes, les amenant ainsi à votre esprit permet de fournir réponse à cette question. Elle permet d'expliquer pourquoi ce sont *ces* états mentaux précis de l'ensemble  $n$  de vos états mentaux à  $t$  (donc *ce* sous-ensemble de l'ensemble  $n$  de vos états mentaux) qui auront joué un rôle (causal) dans la modification de l'ensemble de vos états mentaux à  $t+1$ .

Un autre point intéressant de son analyse est d'insister sur le fait que votre raisonnement ne porte pas sur vos états mentaux mais bien sur leurs *contenus*. Ceci est tout à fait juste: raisonner doit consister à opérer sur les contenus de vos états puisque si raisonner consistait à raisonner *à propos de vos états* (et non à propos de leurs contenus), aucun raisonnement de 1<sup>er</sup> ordre ne serait possible. Et pour la même raison, aucun

raisonnement de 2<sup>e</sup> ordre ne serait possible puisque votre raisonnement porterait non pas sur les contenus de vos attitudes de 2<sup>e</sup> ordre mais sur vos attitudes de 2<sup>e</sup> ordre, et ainsi de suite. Bref, si raisonner consistait à raisonner à propos de vos états, on voit mal comment il serait possible pour vous de raisonner tout court, c'est-à-dire d'opérer sur les contenus de vos états, et donc d'acquérir de nouveaux états en raisonnant.

#### 4.2.8 S'exprimer ses attitudes pour pouvoir raisonner

L'analyse de Broome entraîne toutefois certaines difficultés, notamment en ce qui a trait à l'exigence de double expression qu'il considère inhérente à l'activité de raisonner. Et comme nous l'avons vu, la nécessité d'inclure des marqueurs au sein du contenu des attitudes autres que les croyances, le lien qu'il établit entre la croyance et l'intention (et conséquemment sa caractérisation du raisonnement pratique), et le fait que les raisonnements pratiques et théoriques soient intimement entremêlés sont tous des éléments de son analyse précisément liés à cette exigence.

Broome suggère que lorsque vous vous exprimez à vous-même une de vos attitudes en l'amenant à votre esprit c'est-à-dire en vous disant à vous-même le contenu de *votre* attitude, ceci implique une sorte de double expression, c'est-à-dire que *vous devriez vous exprimer votre attitude et le contenu de votre attitude*. Selon Broome, cette exigence de double expression serait nécessaire pour que vous puissiez suivre le déroulement de votre raisonnement: au cours de votre raisonnement, vous devriez savoir à quelles attitudes les contenus qui prennent part à votre raisonnement correspondent et pour cela vous devriez alors vous exprimer *aussi* vos attitudes. Mais une telle exigence est-elle réellement nécessaire pour pouvoir raisonner au 1<sup>er</sup> ordre ? À première vue, elle ne semble nécessaire que pour évaluer si votre raisonnement est correct, notamment pour évaluer si votre raisonnement respecte certaines exigences de rationalité. C'est-à-dire que le fait de raisonner et le fait de savoir si vous raisonnez correctement sont deux choses distinctes, bien que malheureusement souvent confondues: par exemple, votre raisonnement peut sûrement vous amener à satisfaire/ou à ne pas satisfaire certaines exigences de rationalité sans que vous le sachiez. Intuitivement, il semble qu'une caractérisation d'un raisonnement de 1<sup>er</sup> ordre exige une thèse moins forte que celle défendue par Broome, c'est-à-dire une

thèse qui permettrait de caractériser l'activité de raisonner tout en maintenant l'idée qu'il s'agit d'un processus *pouvant* vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité.

Une conception rivale pourrait s'inspirer en partie de la suggestion de Broome. Par exemple, on pourrait soutenir, à l'instar de Broome, que votre raisonnement s'amorce lorsque vous vous dites à vous-même les contenus de certaines de vos attitudes. En ce sens, il s'agit d'une activité que *vous* faites. Mais, à l'inverse de Broome, on pourrait supposer qu'au moment où vous vous dites à vous-même les contenus de ces attitudes, nous soyons tenus d'admettre que vous êtes en quelque sorte *dans* ces attitudes puisqu'il s'agit de *vos* propres états. C'est-à-dire qu'il serait faux de dire que vous deviez vous exprimer *en plus* vos attitudes à vous-même pour pouvoir raisonner au 1er ordre. Un argument simple permettant de justifier cette idée reposerait sur le caractère non-détachable des « contenus de vos attitudes » de « vos attitudes », l'idée étant que vous ne pourriez pas vous exprimer le contenu de votre attitude si vous n'étiez pas *dans l'attitude* (sinon qu'exprimeriez-vous?). Vous ne pourriez donc pas vous dire à vous-même à un moment donné le contenu de *votre* attitude sans que *cette attitude ne soit activée à ce moment*.

Certains pourraient entrevoir une difficulté à ce que certaines de vos attitudes, bien que différentes, puissent posséder le même contenu, notamment lorsque vient le temps d'en rendre compte dans l'activité de raisonner. N'est-ce pas précisément la difficulté à laquelle s'attaque Broome lorsqu'il affirme que pour pouvoir *suivre le déroulement de votre raisonnement*, vous devez (par exemple) distinguer vos expressions d'intentions de vos expressions de croyances ? La question ici est celle de savoir s'il s'agit d'une difficulté réelle. N'est-ce pas *vous* qui raisonnez ? Cette idée que vous deviez vous exprimer vos attitudes à vous-même pour pouvoir suivre le déroulement de votre raisonnement ne laisse-t-elle pas sous-entendre que vous devriez être en position de 2e ordre par rapport à vous-même pour pouvoir raisonner ?

À l'inverse de Broome, je crois que le fait que le contenu propositionnel de votre attitude ne peut être détaché de celle-ci permet justement d'expliquer que vous puissiez avoir des attitudes différentes qui possèdent le même contenu propositionnel (dit autrement,

lorsque vous vous dites à vous-même le contenu d'une de vos attitudes, vous ne vous dites pas à vous-même une simple proposition : vous vous dites une proposition qui est le contenu de l'état dans lequel vous vous trouvez). Si Broome a raison de dire que votre raisonnement *opère sur les contenus de vos attitudes, il est clair que ce ne sont pas les contenus propositionnels de vos attitudes qui amorcent votre raisonnement mais bien vos attitudes mêmes*. Ainsi lorsque vous vous exprimez un contenu, vous vous exprimez le contenu de l'état dans lequel vous êtes, le contenu d'un de vos états.

Raisonnement est donc une activité que vous faites (selon la suggestion même de Broome): il s'agit d'une séquence d'*actes* qui consistent à vous dire à vous-même les contenus de vos attitudes. En accomplissant ces actes, vous activez en quelque sorte les attitudes qui prennent part à votre raisonnement; vous vous dites à vous-même les contenus de vos attitudes et votre raisonnement peut alors opérer sur leurs contenus. Vous n'avez donc pas à vous exprimer le contenu de votre état *et* votre état comme semble le suggérer Broome: c'est justement ce qui caractérise le fait que vous raisonnez au *1<sup>er</sup> ordre* à la *1<sup>ère</sup> personne*.

Examinons une autre difficulté, cette fois plus interne à l'explication même de Broome, et qui concerne la notion de « contenu d'attitude ». Nous avons vu que pour justifier l'exigence de double expression, Broome propose d'élargir la notion de contenu d'attitude, c'est-à-dire de modifier la conception standard de contenu d'attitude selon laquelle le contenu de votre attitude est propositionnel. Il suggère d'élargir cette notion puisqu'elle devrait, selon lui, inclure le marqueur de votre attitude *et* le contenu propositionnel de votre attitude. Cet élargissement de la notion de contenu d'attitude permet alors à Broome de rendre compte de la double expression: puisque vous devez aussi vous exprimer votre attitude, le marqueur de l'attitude (ou l'absence de marqueur pour ce qui est de la croyance) permet d'assurer cette fonction. Dès le début de son article, Broome indique:

The states involved are of the sort that are commonly called propositional attitudes. They are relations of a particular sort that hold between the person and a content. The content is generally taken to be a proposition, but in section 6 I shall adopt a

broader notion of content, so I shall call these states simply attitudes. The content is the content of the state, and the state is an attitude towards the content. (p.1)

Un peu plus loin, il mentionne:

In the course of your [theoretical] reasoning, you do not say to yourself any propositions about your attitudes; you say to yourself the propositions that constitute the contents of your attitudes. In the example, you do not say to yourself that you believe there are gulls about, nor that you ought to believe that land is nearby. No second-order beliefs about your attitudes are involved. We may say you reason *with* your beliefs. You reason *about* the content of your beliefs. (p.6)

Comme nous l'avons vu, l'élargissement de la notion de «contenu d'attitude» suggérée par Broome s'impose essentiellement pour des raisonnements impliquant des états mentaux autres que des croyances (des raisonnements qui ne sont pas théoriques):

For most attitudes apart beliefs, it is at first hard to see how we can reason with them, operating on their contents. (...) But as well as that, reasoning is an operation on the contents of the attitudes. You need those contents before your mind, which means you have to express them to yourself. So your expression of your attitudes also has to express the contents of those attitudes. (...) This difficulty [that few attitudes share with beliefs the property that you can express them and their contents together] can be overcome by enlarging our notion of content. (...) The alternative *is to take the content of an attitude to be a proposition together with a mark of some sort, which marks the type of attitude it is*. In this way, the difference in attitudes *can be absorbed into the contents of the attitudes*. (p.8, mes italiques)

Pour mieux suivre l'idée de Broome, introduisons l'opérateur "!" comme marqueur de l'intention. L'idée de Broome est que lorsque votre intention initie votre raisonnement, vous devez vous exprimer votre attitude et le contenu de votre attitude. Traduisons cette idée comme suit; vous vous exprimez:

(1) [! + le contenu propositionnel de votre intention]

Mais comme Broome le suggère, lorsque votre croyance initie votre raisonnement, vous vous exprimez alors:

(2) [le contenu propositionnel de votre croyance]

sans à avoir à vous exprimer en plus votre attitude, la particularité de l'expression de croyance étant de n'inclure aucune forme de marque.

Examinons maintenant ce qui distingue (1) et (2). La thèse de départ de Broome est que lorsque vous raisonnez, vous ne raisonnez pas à propos de vos états mais bien à propos du contenu de vos états. Pourtant, l'inclusion de marqueurs au sein du contenu de votre attitude (comme dans (1)) semble obscurcir substantiellement cette thèse. Une interprétation littérale de celle-ci impliquerait dans (1) que lorsque vous raisonnez à propos du contenu de votre état, vous raisonnez à propos de [! + le contenu propositionnel de votre intention], c'est-à-dire à propos du fait que vous vous exprimez votre intention (!) et à propos du contenu propositionnel de votre intention. Et dans un tel cas, il n'est pas clair que vous ne seriez pas en train de raisonner (au moins en partie) *à propos* de votre intention si le fait de vous l'exprimer devait faire partie du contenu sur lequel votre raisonnement opère. De plus, ce problème ne serait l'apanage que de raisonnements qui ne sont pas théoriques vu l'absence de marqueur spécifique à l'expression de votre croyance: raisonner à propos des contenus de vos croyances ne conduirait pas à cette même difficulté comme l'illustre (2).

À première vue, ce n'est probablement pas l'idée que Broome a en tête. Une interprétation plus charitable serait de dire que dans (1), le marqueur "!" est une condition nécessaire pour que votre raisonnement puisse opérer *sur le contenu propositionnel de votre intention*, condition qui est absente dans (2).

Si c'est ainsi que la thèse de Broome doit être comprise, la notion de « contenu élargi d'attitude » qu'il propose mériterait d'être corrigée puisque, dans un tel cas, il n'est pas clair que le marqueur de l'attitude puisse faire partie du « contenu » sur lequel votre raisonnement opère. C'est-à-dire: si le marqueur fait partie du contenu, on voit mal comment la suggestion de Broome peut rendre compte du fait que votre raisonnement opère seulement sur le contenu propositionnel de votre intention sans opérer aussi sur le fait que vous vous exprimez votre intention, et donc sur votre intention (attitude), dans la mesure où sa thèse de départ consiste à dire que votre raisonnement opère sur le contenu de votre état et non sur votre état. En d'autres termes, on voit mal comment votre raisonnement pourrait opérer sur la totalité du contenu de votre attitude.

Pour résoudre cette difficulté, une première solution serait de dire que lorsque Brøome affirme que nous raisonnons à propos des contenus de nos attitudes (et non à propos de nos attitudes), il signifie par là que nous raisonnons à *propos des contenus propositionnels inclus dans les contenus (élargis) de nos attitudes*. Toutefois, cette première solution aurait comme désavantage principal de rendre confus l'usage du terme «contenu» bien qu'elle posséderait l'avantage évident de ne pas obscurcir la thèse de départ selon laquelle lorsque nous raisonnons, nous ne raisonnons pas à propos de nos attitudes mais bien à propos des «contenus» de nos attitudes.

Une deuxième solution serait de sortir le marqueur de l'attitude du contenu élargi de l'attitude. Par exemple, Broome pourrait soutenir que:

- (i) raisonner ne consiste pas à raisonner à propos de nos états mais bien à propos des contenus de nos états; (caractéristique de l'activité de raisonner)
- (ii) les contenus à propos desquels nous raisonnons sont les contenus propositionnels de nos états; (conception standard)
- (iii) nous ne pouvons raisonner à propos des contenus de nos états à moins de nous exprimer d'abord à quel état nous avons affaire; (exigence de double expression)
- (iv) lorsqu'une de nos intentions amorce notre raisonnement, nous raisonnons à propos de son contenu propositionnel mais, pour cela, devons aussi nous l'exprimer. Nous nous exprimons alors: ! [contenu propositionnel de notre intention];
- (v) lorsqu'une de nos croyances amorce notre raisonnement, nous raisonnons à propos du contenu propositionnel de notre croyance et n'avons pas à nous l'exprimer en plus: nous le faisons automatiquement. Nous nous exprimons alors: [contenu propositionnel de notre croyance].

Cette manière de traduire l'exigence de double expression aurait l'avantage de la première solution, c'est-à-dire ne pas obscurcir la thèse de départ de Broome selon laquelle lorsque nous raisonnons, nous ne raisonnons pas à propos de nos états mais bien à propos des contenus de nos états tout en conservant la conception standard que les philosophes ont des contenus d'attitudes. De plus, elle aurait l'avantage de montrer que s'il s'agit d'une condition nécessaire pour que vous puissiez amorcer votre raisonnement (comme Broome

le suggère), cette condition ne fait pas partie de votre raisonnement en tant que tel, c'est-à-dire du contenu sur lequel il opère.

À première vue, Broome devrait opter pour cette deuxième solution dans la mesure où elle permet d'écartier toute forme de contradiction avec sa thèse de départ (raisonner ne consiste pas à raisonner à propos de nos états mais bien à propos des contenus de nos états), rend la notion de «contenu d'attitude» moins confuse, et permet de préserver la conception standard de contenu d'attitude (contenu propositionnel). Selon cette deuxième solution, vous exprimer votre état serait alors une condition nécessaire pour que votre raisonnement puisse opérer sur le contenu (propositionnel) de cet état.

Mais cette solution est-elle pour autant plus admissible ? Est-il vrai que la présence d'un marqueur d'attitude (nécessaire pour toutes les attitudes autres que les croyances et désormais sorti du contenu de votre attitude) est une condition nécessaire pour que votre raisonnement puisse opérer sur le contenu propositionnel de votre attitude ? Pour répondre à cette question, nous devons cette fois examiner de plus près le cognitivisme explicitement affiché par Broome, c'est-à-dire la thèse selon laquelle pour qu'une de vos intentions puisse participer à votre raisonnement, vous *devez croire que vous avez cette intention*.

Selon la conception rivale que j'ai suggérée, dire qu'une expression simple de vos attitudes suffit implique que lorsque votre intention de faire y initie votre raisonnement et que vous vous dites à vous-même 'Je ferai y', vous pouvez raisonner avec cette attitude sans avoir à vous exprimer *en plus* que «vous avez l'intention de faire y» puisque, dans un tel cas, vous exprimer votre intention consisterait (en fait) à vous exprimer le contenu d'une croyance de 2<sup>e</sup> ordre (la croyance que vous avez cette intention). À l'inverse, le cognitivisme auquel est engagé Broome consiste à dire que votre raisonnement pratique de 1<sup>er</sup> ordre doit inclure le contenu d'une croyance de 2<sup>e</sup> ordre pour que vous puissiez raisonner au 1<sup>er</sup> ordre avec votre état de 1<sup>er</sup> ordre. Pour amorcer votre raisonnement, vous devez vous exprimer: ![je ferai y]], où "!" correspond à l'expression de votre intention et donc au contenu de votre croyance de 2<sup>e</sup> ordre (votre croyance que vous avez cette intention). Pourtant, votre raisonnement théorique ne vous oblige pas à satisfaire le même type

d'exigence: vous pouvez raisonner avec votre croyance de 1<sup>er</sup> ordre sans faire intervenir le contenu de vos croyances de 2<sup>e</sup> ordre (votre croyance que vous avez cette croyance), la particularité des croyances étant de faire en sorte que vous puissiez vous exprimer votre croyance *en même temps* que son contenu. Cette suggestion de Broome semble ainsi marquer une *différence fondamentale entre vos raisonnements théorique et pratique*. Vous pouvez raisonner théoriquement au 1<sup>er</sup> ordre sans que n'ait à intervenir le fait que vous croyez que vous avez cette croyance, mais pour tout autre raisonnement, vous devez croire que vous avez l'état qui amorce votre raisonnement pour pouvoir raisonner avec au 1<sup>er</sup> ordre.

Cette différence marquée entre les raisonnements théorique et pratique mérite d'être examinée. La question ici est de savoir si l'explication de Broome entraîne que les exigences imposées à votre raisonnement pratique ne devraient pas s'appliquer aussi lorsque vous raisonnez théoriquement. L'argument sur lequel Broome semble fonder cette différence est que lorsque vous vous exprimez le contenu de votre croyance, vous vous exprimez *simultanément* votre croyance, la particularité de la croyance étant celle de *n'inclure aucun forme de marque*. Mais si on suit l'idée de Broome selon laquelle vous devez être en mesure de savoir à quel état mental vous avez affaire pour pouvoir suivre le déroulement de votre raisonnement (si le contenu que vous venez de vous exprimer est celui d'une croyance, d'une intention, etc.), on peut se demander comment il est possible pour vous de savoir, lorsque vous vous exprimez à vous-même "je ferai y", que le contenu que vous venez de vous exprimer est bel et bien celui d'une croyance et non celui d'une intention. Si le problème vaut pour l'intention, pourquoi ne vaudrait-il pas aussi pour la croyance ? Pourquoi votre raisonnement théorique ne devrait-il pas, lui aussi, contenir un marqueur (par exemple un marqueur aléthique  $\vdash$ ) comme condition nécessaire à ce que vous puissiez opérer sur le contenu de votre croyance ? En d'autres termes, pour savoir que le contenu de l'attitude que vous venez de vous exprimer est celui d'une croyance, ne devez-vous pas aussi le reconnaître et donc savoir qu'il s'agit d'une croyance vu l'absence de marque ? C'est-à-dire, l'absence de marque n'est-elle pas à son tour une sorte de marque qui vous permet de savoir que le contenu que vous venez de vous exprimer est celui d'une croyance ?

Supposons que vous amorcez un raisonnement. Vous vous dites à vous-même 'je ferai y' et qu'il s'agit d'un contenu de croyance. La question à laquelle Broome semble devoir répondre est la suivante: *comment pouvez-vous savoir qu'il s'agit d'un contenu de croyance si vous n'êtes pas en mesure de savoir que lorsque vous vous dites à vous-même 'je ferai y' et qu'il s'agit du contenu d'une intention, vous n'êtes pas en mesure de savoir qu'il s'agit bel et bien du contenu d'une de vos intentions à moins de vous exprimer en plus que vous avez cette intention ?* Si l'exigence vaut pour le raisonnement pratique, pourquoi ne devrait-elle pas aussi valoir pour le raisonnement théorique, c'est-à-dire pourquoi un raisonnement théorique ne devrait-il pas posséder le même genre de condition nécessaire que celle exigée par Broome pour votre raisonnement pratique ? À première vue, si vous devez vous exprimer que vous avez telle intention (contenu de votre croyance de 2<sup>e</sup> ordre) pour que votre raisonnement (pratique) puisse opérer sur le contenu propositionnel de l'intention qui a amorcé votre raisonnement, je vois mal pourquoi vous ne devriez pas aussi vous exprimer que vous avez telle croyance (contenu de votre croyance de 2<sup>e</sup> ordre) pour que votre raisonnement (théorique) puisse opérer sur le contenu propositionnel de la croyance qui a amorcé votre raisonnement. L'argument qui consiste à dire que lorsque vous vous dites à vous-mêmes le contenu de votre croyance 'je ferai y', vous vous exprimez *simultanément* à vous-même votre croyance (que vous croyez que vous ferez y) n'est apparemment pas suffisant pour garantir que vous puissiez savoir que le contenu que vous venez de vous exprimer est bel et bien un contenu de croyance puisque le même contenu propositionnel pourrait être celui d'une intention. Dans un tel cas, il semble que vous deviez *aussi* vous exprimer votre croyance, même si la particularité de ce type d'attitude est de ne pas contenir de marque. Vous devez ainsi en quelque sorte vous exprimer cette absence de marque, et donc vous exprimer le contenu de votre croyance de 2<sup>e</sup> ordre. En d'autres termes, il semble que vous deviez vous exprimer [ $\vdash$  + [je ferai y], où  $\vdash$  correspond en fait à l'expression de votre croyance, condition nécessaire pour que vous puissiez savoir que l'état que vous venez de vous exprimer a la particularité de n'avoir aucune marque, et donc d'être celui d'une croyance.

Broome n'endosse pas cette position, mais l'explication sur laquelle il fonde son approche cognitiviste du raisonnement pratique conduit à mon avis à une approche tout

aussi *intellectualiste*<sup>25</sup> du raisonnement théorique, et conséquemment à une conception radicalement intellectualiste de l'activité de raisonner tout court. Si cela est juste, vous ne pourriez donc pas plus raisonner avec votre croyance de 1<sup>er</sup> ordre que vous ferez y à moins de vous exprimer en plus à vous-même que vous avez cette croyance (que vous ferez y), c'est-à-dire à moins de vous exprimer le contenu de votre croyance de 2<sup>e</sup> ordre (que vous croyez que vous ferez y). En d'autres termes, vous ne pourriez pas raisonner avec vos croyances de 1<sup>er</sup> ordre au 1<sup>er</sup> ordre à moins de vous exprimer en plus à vous-même que vous avez ces croyances, c'est-à-dire à moins que vos croyances de 2<sup>e</sup> ordre soient nécessaires pour que vous puissiez amorcer votre raisonnement. Lorsque transposée au raisonnement théorique, il devient peut-être plus clair qu'une telle conception du raisonnement est extrêmement exigeante: jamais vous ne pourriez raisonner avec vos croyances à moins de vous exprimer en plus à vous-même que vous avez ces croyances.

Mais puisqu'il ne s'agit pas de la position endossée par Broome, tenons-nous en à ce qu'il affirme explicitement pour le raisonnement pratique. Nous n'avons alors qu'à transposer la critique formulée plus haut et pouvons tirer la même conclusion pour votre raisonnement pratique: une telle conception du raisonnement pratique est beaucoup trop exigeante pour que vous puissiez raisonner pratiquement. Je crois, à l'inverse, qu'il est possible de raisonner au 1<sup>er</sup> ordre avec vos intentions de 1<sup>er</sup> ordre sans que vous ayez à vous exprimer en plus «que vous avez ces intentions», c'est-à-dire sans que vous deviez «croire que vous avez ces intentions».

Certains pourraient vouloir s'opposer à l'expression simple en affirmant que la double expression a l'avantage de mettre en évidence le caractère conscient de votre raisonnement tandis qu'on pourrait avoir du mal à saisir, si l'expression est simple, ce qui fait de votre raisonnement un raisonnement conscient. Cette question est plus complexe et renvoie au problème de savoir en quoi consiste le fait d'être conscient tout court, c'est-à-dire à une théorie de la conscience. Compte tenu de l'étendue de la question, je ne dirai que quelques mots en guise de réponse à cette éventuelle objection. La double expression exige que vous vous exprimiez non seulement le contenu de l'intention qui amorce votre raisonnement mais aussi votre intention. Selon ma suggestion, au moment où votre intention amorce

vosre raisonnement pratique, vous vous dites à vous-mêmes le contenu de votre intention: vous n'avez pas à vous exprimer en plus «que vous avez cette intention». Vous n'avez donc pas besoin de croire que vous avez cette intention pour que votre intention puisse amorcer votre raisonnement, vous exprimer le contenu de votre intention étant une condition suffisante. Mais dans un tel cas, peut-on dire que votre raisonnement est conscient ? En d'autres termes, la présence d'une croyance de 2<sup>e</sup> ordre est-elle nécessaire pour dire d'un raisonnement qu'il est conscient ? J'aimerais proposer ici deux éléments de réponse à cette question.

Premièrement, il semble qu'affirmer qu'un état mental est conscient doit reposer sur autre chose que le fait d'avoir une pensée d'ordre supérieur. En ce sens, rien ne nous oblige à supposer que ce qui fait de votre état mental un état conscient (cette autre chose) soit nécessairement incompatible avec le fait qu'une expression simple puisse coïncider avec un raisonnement conscient. Dans un tel cas, rien ne nous interdirait de supposer que votre raisonnement est conscient même si l'expression est simple. Il est vrai que certains défendent la thèse inverse: pour que votre état mental soit conscient vous devez avoir un état mental d'ordre supérieur dont le contenu est ce premier état.<sup>26</sup> Mais cette conception de la conscience est controversée.<sup>27</sup>

D'autre part, si on suppose que la double expression est nécessaire pour que votre raisonnement soit conscient, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de croire que vous avez certaines intentions pour que ces intentions soient conscientes, ceci conduit alors à la difficulté suivante: pour que des états mentaux soient conscients, l'agent doit croire qu'il a les états mentaux en question. Il existe toutefois une objection bien connue à cette idée: si tel est le cas, on ne voit pas comment la croyance inconsciente que vous avez cette intention pourrait faire en sorte que votre intention devienne consciente. Et recourir à une croyance de 3<sup>e</sup> ordre (puisque la croyance que vous avez cette intention doit être consciente) ne solutionnera en rien votre problème puisque vous faites désormais face à une régression. Bref, l'argument qui consisterait à affirmer l'avantage de la double expression sur l'expression simple pour rendre compte du caractère conscient de votre raisonnement pourrait être tout aussi controversé que peuvent l'être certaines théories de la conscience.

#### 4.2.9 Deux conséquences entraînées par le rejet de la double expression

Le rejet de la double expression entraîne (au moins) deux conséquences que j'examinerai sommairement: une première concerne le lien croyance-intention établi par Broome, la deuxième concerne l'entremêlement de votre raisonnement pratique à votre raisonnement théorique.

Broome affirme que vous ne pouvez pas exprimer sincèrement une intention de faire quelque chose à moins de croire que vous allez faire cette chose et, selon lui, au même moment où vous exprimez votre intention, vous exprimez votre croyance. Selon Broome, la nature de la connexion entre la croyance et l'intention serait ainsi que si vous croyez que vous avez l'intention de faire quelque chose, alors vous croyez que vous allez faire cette chose. Le fait que vous deviez *croire que vous avez l'intention* plutôt que d'avoir la simple intention découle de l'exigence de double expression: vous exprimer à vous-même votre intention implique en quelque sorte de vous exprimer «que vous avez cette intention» *et* le contenu de votre intention; pour pouvoir vous exprimer «que vous avez cette intention», vous devez donc croire que vous avez cette intention. C'est donc parce que vous croyez que vous avez l'intention de faire x que vous croyez que vous ferez x (et non pas parce que vous avez l'intention de faire x, que vous croyez que vous ferez x).

À l'inverse de Broome, ma suggestion conduit à l'idée que ce lien n'est pas nécessaire et est une contrainte trop forte imposée à l'activité de raisonner. C'est *vous* qui raisonnez. Votre intention de faire y peut initier votre raisonnement sans que votre croyance que vous ferez y soit nécessaire pour que votre raisonnement soit initié. Le fait que le contenu de ces deux attitudes soit le même n'a aucune incidence puisque ce sont vos états qui initient votre raisonnement et non les contenus de vos états. Supposons que 'je ferai y' est le contenu de deux de vos attitudes que vous avez en arrière-plan, celui d'une intention et celui d'une croyance. Supposons maintenant que l'attitude qui initie votre raisonnement est votre intention. Est-ce que cela implique *nécessairement* que votre raisonnement est alors aussi initié par votre croyance que vous ferez y comme le suggère Broome ? Je crois que non. Dans la mesure où l'on admet que ce n'est pas le contenu de votre intention qui initie votre

raisonnement mais bien votre intention, lorsque vous amorcez votre raisonnement en vous disant à vous-même 'Je ferai y', vous ne vous exprimez pas à vous-même le contenu de votre croyance puisque ce n'est pas *cette attitude* qui initie votre raisonnement. Ainsi, au moment où vous vous exprimez ce contenu, vous vous exprimez le contenu de l'attitude qui initie votre raisonnement. Au moment où vous faites cela, vous n'êtes pas en train de vous exprimer aussi (du moins *nécessairement* comme le suggère Broome) votre *croyance que vous ferez y* puisque ce n'est pas cette attitude qui initie votre raisonnement. Vous pouvez donc croire que vous ferez y (avoir cette attitude en arrière-plan) sans que cette croyance participe à votre raisonnement proprement dit. Rien n'interdit qu'au cours de votre raisonnement, vous puissiez vous dire aussi à vous mêmes 'Je ferai y' et que le contenu que vous vous exprimiez alors soit le contenu de votre croyance (rien n'interdit que votre croyance que vous ferez y puisse participer à votre raisonnement). Mais d'une part, *rien n'oblige cela* (une telle condition n'est pas nécessaire à votre raisonnement pratique) et ce dont je doute surtout, c'est qu'en vous disant à vous-même 'je ferai y', ces deux attitudes doivent être activées au même moment et conséquemment, que vous deviez (selon les termes de Broome) exprimer en même temps votre intention et votre croyance.

La conséquence qui s'ensuit est de compromettre substantiellement la thèse de Broome selon laquelle votre raisonnement pratique est *nécessairement* entremêlé à votre raisonnement théorique. À première vue, il semble plutôt que lorsque les états qui initient votre raisonnement sont votre intention de faire y *et* votre croyance que vous ferez y (ce qui est possible), ceci nécessite deux actes de votre part. Dans de tels cas, il est sûrement possible que votre raisonnement pratique soit entremêlé à votre raisonnement théorique mais il y a fort à parier que ce ne soit pas comme le décrit Broome. L'idée principale sur laquelle je veux toutefois insister est que le premier acte à lui seul est suffisant pour initier votre raisonnement (pratique): rien n'exige que votre croyance que vous ferez y soit un état initial de votre raisonnement si votre intention de faire y est un état initial de votre raisonnement, et dans un tel cas, rien n'exige que votre raisonnement pratique soit entremêlé à votre raisonnement théorique.

#### 4.2.10 La source du problème

En fait, la difficulté principale posée par l'exigence de double expression de Broome est qu'elle suggère qu'au moment où vous amorcez votre raisonnement, vous deviez vous considérer vous-même comme quelqu'un d'autre dont le rôle serait de vous dire à quel type d'attitude le contenu qui vient d'être exprimé correspond. En d'autres termes, *Broome semble suggérer que vous deviez vous mettre en position de 3e personne par rapport à vous-même pour pouvoir raisonner*. Je crois qu'il s'agit d'une contrainte trop forte imposée à l'activité de raisonner puisque vous ne pourriez pas raisonner sans adopter une position de 2<sup>e</sup> ordre par rapport à vous-même, et conséquemment aucun raisonnement de 1<sup>er</sup> ordre ne serait véritablement possible. J'aimerais montrer, en guise de conclusion, que la difficulté repérée par Broome fait écho à une toute autre difficulté qui est à la source d'une confusion courante opérée entre ce qui distingue un raisonnement d'un argument. Même si l'analyse de Broome a l'avantage de mettre clairement en évidence ce qui distingue le raisonnement et l'argument et de ne pas commettre cette confusion, c'est un peu comme s'il reportait la difficulté qui est à la source de cette confusion au sein même de l'agent qui raisonne.

Broome mentionne que s'il est difficile de saisir à première vue comment il est possible de raisonner avec les attitudes autres que les croyances en opérant sur leur contenu, c'est en vertu d'un trait particulier que possèderaient les croyances. Selon son exemple, si vous croyez qu'il y a des goélands tout près, vous vous exprimez à vous-même 'Il y a des goélands tout près' : vous exprimez votre attitude de croyance, mais dans un autre sens vous exprimez aussi le contenu de votre croyance. Ainsi, selon Broome, lorsque vous vous dites 'Il y a des goélands tout près' vous exprimez que vous *croyez qu'il y a des goélands tout près*. Et seules les croyances possèderaient cette particularité. D'où la nécessité d'inclure des marqueurs au sein des contenus des autres attitudes. Mais la question est ici de savoir si le problème repéré par Broome concerne *votre* raisonnement proprement dit ou plutôt la *description de votre raisonnement*. Nous avons vu que selon Broome, l'exigence de double expression implique que vous deviez en quelque sorte vous décrire votre raisonnement à vous-même en vous exprimant les attitudes qui y prennent part. Et, à

première vue, cette idée conduit au même type de problème que l'on rencontre lorsqu'on considère qu'un argument peut décrire votre raisonnement.

Supposons que *vous croyez que* vous visiterez Venise et que *vous croyez que* vous ne visiterez pas Venise si vous ne vous achetez pas un billet pour vous y rendre<sup>28</sup>. Supposons que *vous amorcez votre raisonnement* en vous disant à vous-même 'Je visiterai Venise', 'Je ne visiterai pas Venise si je ne m'achète pas un billet' et que *votre raisonnement vous amène à croire que* vous vous achèterez un billet: vous vous dites à vous-même 'Je m'achèterai un billet' et scellez ainsi votre raisonnement. Supposons maintenant que Pierre *a l'intention de* visiter Venise, qu'il *croit qu'il* ne visitera pas Venise s'il ne s'achète pas un billet et que *Pierre amorce son raisonnement* en se disant à lui-même 'Je visiterai Venise', 'Je ne visiterai pas Venise si je ne m'achète pas un billet' et que son raisonnement l'amène à avoir l'intention de s'acheter un billet: il se dit à lui-même 'Je m'achèterai un billet'. Il est clair que les contenus des attitudes exprimées par vous et Pierre sont les mêmes. En ce sens, l'argument qui représente les contenus de vos attitudes respectives qui prennent part à vos raisonnements respectifs est exactement le même et a la forme suivante:

'Je visiterai Venise'

'Je ne visiterai pas Venise si je ne m'achète pas un billet'

donc 'Je m'achèterai un billet'.

À la lecture de cet argument, nous ne pouvons pas savoir s'il représente les contenus des attitudes qui ont pris part à *votre raisonnement théorique* ou s'il représente les contenus des attitudes qui ont pris part au raisonnement *pratique de Pierre*. Vous êtes seul à *croire* que vous vous achèterez un billet: 'je m'achèterai un billet' est le contenu d'une nouvelle croyance que vous venez d'acquérir (vous êtes dans cet état); Pierre est seul à *avoir l'intention* de s'acheter un billet: 'Je m'achèterai un billet' est le contenu d'une intention qu'il vient d'acquérir (il est dans cet état). La difficulté posée par la relation existant entre les arguments susceptibles de représenter les contenus des états mentaux qui prennent part à vos raisonnements et vos raisonnements eux-mêmes est précisément liée au fait qu'*aucun argument ne peut rendre compte des états dans lesquels vous ou Pierre vous trouvez* lorsque vous raisonnez puisqu'un argument est une séquence liée de propositions qui peuvent correspondre aux contenus de certaines de vos attitudes mais ne peut rendre

compte des attitudes en cause. Ce qui explique pourquoi *aucun argument ne peut rendre compte de votre raisonnement proprement dit*. Si cela est juste, cela devrait nous conduire à admettre la conclusion suivante : aucun argument ne peut être ni théorique ni pratique. C'est probablement l'idée que Broome a en tête dans sa discussion portant sur les aspects pratiques et théoriques de votre raisonnement lorsqu'il affirme que c'est le même syllogisme qui rend corrects votre raisonnement théorique et votre raisonnement pratique. Parallèlement, dans l'exemple suggéré, c'est aussi le même argument qui rend corrects le raisonnement pratique de Pierre et votre raisonnement théorique.

J'aimerais pourtant montrer que la difficulté repérée par Broome portant sur la différence existant entre les croyances et les autres types d'attitudes ne concerne pas *l'activité de raisonner* elle-même (laquelle l'oblige à recourir à la notion de double expression et à inclure des marqueurs d'attitudes pour les attitudes autres que les croyances) mais concerne plutôt le problème de *se représenter l'activité de raisonner* (de rendre compte à la 3<sup>e</sup> personne de ce qui se passe à la 1<sup>ère</sup> personne).

Selon l'exemple proposé, certains pourraient vouloir suggérer que l'argument cité représente *effectivement* votre raisonnement théorique: il représenterait non seulement les contenus des attitudes qui ont pris part à votre raisonnement mais aussi *vos* attitudes. Et en ce sens, on pourrait admettre qu'il compte comme un argument théorique: non seulement il coïnciderait exactement avec les contenus de vos croyances mais exprimerait en plus que ces contenus d'attitudes *sont* des contenus de croyances. Si nous voulions disposer d'un argument semblable pour représenter les contenus des attitudes impliquées dans le raisonnement pratique de Pierre *et* ses attitudes -ce qu'on a l'habitude de nommer un argument pratique- nous aurions nécessairement besoin de marqueurs au sein de ces contenus. Pourtant, cette solution est, de façon évidente, inadmissible puisqu'en introduisant le marqueur, nous obtiendrions alors le contenu d'une attitude de 2<sup>e</sup> ordre, et parlerions alors d'un autre argument. Cette difficulté portant sur ce qui distingue les contenus de croyances des contenus d'autres attitudes repérée par Broome semble ainsi plutôt conduire à la conclusion qu'il ne peut exister d'*argument pratique* qui puisse représenter votre raisonnement pratique (du moins de 1<sup>er</sup> ordre). Revenons maintenant au

fait que cet argument semble à première vue représenter parfaitement votre raisonnement théorique. S'agit-il pour autant d'un argument *théorique* ? Comme l'a bien vu Broome, les contenus de croyance ont un caractère particulier qui les distingue des contenus des autres attitudes. Affirmer le contenu de votre croyance permet d'exprimer *en même temps* votre croyance. Puisqu'un argument est une séquence liée de propositions, les propositions qui figurent au sein d'un argument se comportent exactement comme les contenus de croyances qui ont pris part à votre raisonnement. Mais comme le suggère Broome, et ce à juste titre, vous pourriez vous dire à vous-même la même séquence de phrases sans que ces phrases constituent les contenus de vos propres croyances, et dans un tel cas, vous ne raisonnez pas. *Vous ne traverseriez pas un processus prenant place au sein de vos propres états mentaux.* Dans un tel cas, les propositions figurant dans l'argument cité ne représenteraient pas les contenus de vos croyances, et l'argument ne représenterait donc pas votre raisonnement théorique. Ce qui conduit à la conclusion que s'il est impossible de savoir si l'argument cité représente le raisonnement pratique de Pierre ou votre raisonnement théorique, il est tout aussi impossible de savoir si cet argument représente *votre* raisonnement théorique ou non même *si cet argument coïncide exactement avec l'argument qui représente votre raisonnement théorique*, et qui de plus, pourrait sembler le *décrire* en vertu de la particularité que possèdent les contenus de croyances (comme l'a bien repéré Broome). Pourtant, cet argument ne décrit pas votre raisonnement, il ne fait que représenter les contenus de vos croyances impliqués dans votre raisonnement. Le point intéressant à mettre ici en lumière est que la difficulté posée par la notion même « d'argument pratique » (difficulté qui a fait couler beaucoup d'encre) ne serait (en quelque sorte) que rendue *moins apparente lorsqu'il est question d'argument théorique, et ce en vertu de cette particularité qu'ont les contenus de croyances.* Ce qui devrait nous amener à conclure qu'il n'existe pas plus d'argument théorique qu'il n'existe d'argument pratique. La difficulté repérée par Broome permettrait ainsi de mettre en lumière ce qui distingue précisément *votre* raisonnement de *l'argument* qui représente les contenus mentaux impliqués dans votre raisonnement, cette distinction permettant d'illustrer pourquoi les raisons qui nous amènent à conclure à l'inexistence d'arguments pratiques nous obligent aussi à conclure à l'inexistence d'arguments théoriques.<sup>29</sup>

J'ai dit plus haut que le problème posé par l'analyse de Broome était de reporter cette difficulté au sein même du raisonnement, c'est-à-dire de confondre l'activité de raisonner et la caractérisation de cette activité. Le problème auquel il est confronté est que du moment où on tente de caractériser cette activité, on est à première vue forcé d'adopter un point de vue à la 3<sup>e</sup> personne, c'est-à-dire de se placer à un niveau d'ordre supérieur pour décrire ce qui se passe du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne qui raisonne au 1<sup>er</sup> ordre avec ses états de 1<sup>er</sup> ordre. (À mon avis), c'est exactement ce qui nous a conduit historiquement à confondre votre raisonnement et la description de votre raisonnement, et conséquemment à supposer que l'argument qui représente votre raisonnement puisse décrire votre raisonnement. Mais dans la mesure où on accepte qu'un argument est une relation entre des propositions, il semble qu'on est tenu d'admettre qu'un argument ne peut représenter que les *contenus des attitudes* impliquées dans votre raisonnement qu'il soit pratique ou théorique. L'erreur de Broome est ainsi un peu celle de reporter ce problème au niveau de la 1<sup>ère</sup> personne: pour pouvoir raisonner au 1<sup>er</sup> ordre vous devriez vous décrire à vous-même (vous exprimer) quelles sont les attitudes qui sont impliquées dans votre raisonnement au moment même où vous raisonnez. Ce qui m'apparaît une contrainte trop forte pour que vous puissiez raisonner. Ne pouvez-vous pas raisonner sans avoir à vous dire que vous raisonnez ?

### 4.3 Dernières approximations

#### 4.3.1 Conclusions à tirer de l'analyse de Broome

Nous venons de voir que, tout comme Harman (1986), Broome (2002, 2006) refuse de réduire l'activité de raisonner à une relation entre des propositions et reconnaît aussi qu'un raisonnement est d'abord et avant tout un processus mental qui met en relation des états mentaux dont les contenus sont propositionnels. Ainsi, il insiste, comme Harman, sur la nécessité de distinguer le raisonnement et l'argument, mais il serait faux d'en conclure à une plus grande proximité entre ces deux approches. Celles-ci divergent notamment quant à la question de savoir si les agents raisonnent généralement déductivement lorsqu'ils raisonnent correctement comme aimerait pouvoir le soutenir Broome en raison de ce qu'implique la thèse de l'exigence normative, ou si les agents raisonnent essentiellement inductivement comme l'a soutenu Harman. Rappelons que, pour Anscombe, la spécificité

du raisonnement/syllogisme pratique reposait précisément sur le caractère non déductif du lien inférentiel, thèse sur laquelle elle s'est appuyée pour dire que l'action était la conclusion même du raisonnement pratique.

De plus, l'approche de Broome se distingue aussi de celle de Harman par le rôle qu'il accorde à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, et conséquemment, par son intention d'expliquer comment sont liés les aspects processuel et inférentiel du raisonnement d'un agent : dès 1999, il suggère de distinguer le raisonnement de l'agent et le contenu de son raisonnement, et tente en quelque sorte de répondre à la question qui est à l'origine de cette thèse, question à laquelle, comme on l'a vu, ni Anscombe, ni Harman n'ont su répondre de manière satisfaisante. L'explication de Broome s'accorde (au moins en partie) avec l'hypothèse que j'ai défendue jusqu'ici, soit la nécessité de distinguer le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument ReCEM qu'il est possible de lui faire correspondre. Toutefois, nous avons vu, dans la section précédente, que ce serait une erreur d'en conclure à une plus grande proximité entre nos deux approches, vu les désaccords exprimés avec quelques-unes des thèses qu'il défend. Avant de conclure ce chapitre sur Broome, je suggère d'examiner sommairement ce qui semble être à l'origine de la divergence entre nos deux approches.

#### 4.3.2 L'exigence normative et le raisonnement

Dans la première section de ce chapitre, j'ai mentionné d'entrée de jeu que la théorie du raisonnement de Broome était intimement liée aux thèses qu'il défend sur la plan de la normativité. Nous avons vu, dans cette même section, que son analyse de 2002 se concluait sur l'impossibilité de mettre en parallèle ce qui rend un raisonnement de croyance et un raisonnement d'intention habituel correct (sensé), et ceci en vertu du fait qu'il n'était pas clair, selon lui, que le raisonnement d'intention *habituel* soit sous-tendu par la même logique que le raisonnement de croyance qui lui correspond, et que la réponse à cette question dépendait, de son avis, de celle de savoir si le raisonnement d'intention habituel suit toujours la vérité. Nous venons de voir en quoi consiste sa suggestion de 2006. J'aimerais montrer sommairement que les thèses qu'il y défend –je fais référence ici à la double expression, à la nature du lien croyance-intention et au cognitivisme qu'il endosse

explicitement- visent principalement à rendre plausible l'idée que le raisonnement d'intention suit la vérité. J'aimerais montrer que répondre à cette question est essentiel pour Broome en raison du rôle qu'il attribue à la satisfaction des exigences normatives dans sa théorie du raisonnement.

Nous avons vu que Broome conçoit le raisonnement comme un processus mental dont la caractéristique principale est de pouvoir vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité (l'exigence du *modus ponens*, l'exigence fin/moyen, et l'exigence *krasia*). Donc d'un côté, il y aurait les exigences de rationalité, et de l'autre côté le raisonnement, soit un type de processus mental qui peut vous amener à les satisfaire. Ceci permet d'entrée de jeu de saisir que la théorie du raisonnement proposée par Broome est en quelque sorte déterminée par ces exigences : celles-ci sont les normes du raisonnement correct, les normes qui devraient gouverner les relations entre vos états mentaux, ou en d'autres termes, les normes que vous devez satisfaire lorsque vous raisonnez. L'objectif visé par Broome n'est donc pas, en tant que tel, d'expliquer ce qu'est un raisonnement, mais plutôt d'expliquer comment les processus mentaux que sont les raisonnements peuvent vous permettre de satisfaire les exigences de rationalité. Par conséquent, c'est l'aspect normatif du raisonnement qui l'intéresse principalement. D'entrée de jeu, il y a deux manières plausibles d'interpréter cette thèse : ou bien votre raisonnement est un processus causal qui vous conduit *de fait* à satisfaire ces exigences; ou bien raisonner consiste à *viser* à satisfaire ces mêmes exigences. J'aimerais montrer que chacune de ces interprétations soulève des difficultés.

Selon la première manière d'interpréter la théorie de Broome, votre raisonnement est un processus causal qui vous conduit à satisfaire les exigences de rationalité. Si cette interprétation est juste, Broome semble alors conduit à réduire sa théorie du raisonnement à une théorie normative du raisonnement, et à exclure la possibilité que vous puissiez raisonner de manière insensée (que vous puissiez faire de mauvais raisonnements). En d'autres termes, son explication nous obligerait à conclure que ou bien vous raisonnez de manière sensée, ou bien vous ne raisonnez pas tout court (première difficulté). Il semble pourtant plus intuitif d'exiger de la part d'une théorie du raisonnement qu'elle autorise que

certains raisonnements puissent être insensés (qu'un agent qui raisonne puisse mal raisonner), et par conséquent qu'elle soit en mesure de distinguer un raisonnement sensé et un raisonnement qui ne l'est pas. Rejeter cette possibilité reviendrait en quelque sorte à admettre ce que Davidson dénonce, à juste titre, dans « Paradoxes de l'irrationalité » (1991, p.43) lorsqu'il affirme : « Une théorie qui ne pourrait pas expliquer l'irrationalité serait aussi une théorie qui serait incapable d'expliquer nos efforts salutaires, et les succès occasionnels que nous rencontrons, quand nous cherchons à nous critiquer et à nous améliorer nous-mêmes. »

De plus, il n'est pas clair que tous les processus qui conduisent à satisfaire les exigences normatives compteraient intuitivement comme des raisonnements (ou même des raisonnements sensés). Ainsi, la possibilité que d'autres processus mentaux puissent aussi le faire demeurerait ouverte, et dans un tel cas, il resterait à Broome à expliquer ce qui distinguerait les raisonnements de ces autres processus mentaux (deuxième difficulté).

Selon la seconde interprétation, raisonner consisterait à *viser* à satisfaire ces mêmes exigences. Par conséquent, la finalité même de l'activité de raisonner serait de raisonner de façon sensée : vous raisonnez pour satisfaire des normes. Selon cette interprétation, Broome pourrait admettre que vous puissiez raisonner de manière insensée : raisonner consisterait à viser à satisfaire les exigences de rationalité, mais ceci n'exclurait pas la possibilité que le processus échoue. Par conséquent, dans la mesure où vous visez la satisfaction des exigences de rationalité, vous raisonnez; si vous ne réussissiez pas à satisfaire ces exigences, alors vous avez mal raisonné, votre raisonnement est insensé. La difficulté posée par cette deuxième interprétation concernerait cette fois la finalité même qu'il attribue à l'activité de raisonner : si la finalité de l'activité de raisonner était principalement d'amener les agents à satisfaire des exigences de rationalité, on devrait alors conclure que les agents raisonnent dans le seul but d'être rationnel. Mais ceci semble totalement contre-intuitif puisqu'on voit mal, s'il en était ainsi, pourquoi des agents se donneraient la peine de raisonner. Pour être rationnels ? Dans quel but ? Pourquoi voudraient-ils être rationnels ? (troisième difficulté). Il semble beaucoup plus intuitif, à mon avis, d'admettre que la

finalité du raisonnement est principalement d'ordre pratique, et que si les raisonnements ne possédaient pas ce rôle pratique pour les agents, ceux-ci ne raisonneraient pas.

En résumé, je crois que la difficulté à laquelle est confronté Broome concerne peut-être l'ordre des questions auxquelles il tente de répondre. Intuitivement, il semble plus judicieux pour une théorie du raisonnement de s'intéresser d'abord à la question 'Qu'est-ce qu'un raisonnement ?' avant de pouvoir répondre à la question 'Qu'est-ce qu'un raisonnement sensé?'. Broome semble inverser l'ordre de ces questions : en liant sa théorie du raisonnement à la satisfaction des exigences de rationalité, il est conduit à s'intéresser d'abord à la question 'Qu'est-ce qu'un raisonnement sensé?', et sa théorie du raisonnement est, par conséquent, déterminée par les thèses qu'il défend sur le plan de la normativité. Il est vrai que la question de savoir ce que nous faisons lorsque nous raisonnons et la question de savoir ce que nous devons faire pour raisonner de manière sensée deviennent rapidement entremêlées, comme l'a bien repéré Harman dans sa discussion des principes de révision. Mais du moment où l'on est prêt à admettre que des agents peuvent être irrationnels, et que l'on est aussi prêt à admettre qu'il y a une corrélation entre le fait que des agents raisonnent de manière sensée et que certaines de leurs attitudes/actions sont rationnelles, on semble alors être tout aussi tenu de reconnaître aux agents la possibilité de raisonner de manière insensée. C'est précisément, je crois, l'enjeu d'une théorie du raisonnement, et il n'est pas clair que la suggestion de Broome y répond adéquatement. Cette question n'est pas nouvelle et Grice est l'un de ceux qui a, à juste titre, insisté sur l'importance pour une théorie du raisonnement de rendre compte de cette possibilité. Il affirme :

Not all actual reasoning is *good* reasoning; some is bad, and some is downright appalling. But our preliminary account seems to leave no space for reasoning to go wrong except through the falsity of one or more of its premisses, or (perhaps) through the perversness of the world in refusing to conform the conclusion of an impeccable non-demonstrative reasoning. Obviously, our steps from premisses to conclusions are by no means always well conducted; indeed, in the golden age before logic became a (minor) branch of mathematics, logicians (or writers on logic) paid some attention to fallacies (an interest which could do with revival). We should not, then, commit ourselves to the idea that steps in actual reasoning *are* validly made, but only to the idea that they are thought by the reasoner to be validly made, or (perhaps) to the idea that they are *either* validly made or are thought to be validly made. (Grice, 2001, p.6)

Bref, de quelque manière que doive être interprétée la thèse avancée par Broome, le rôle qu'il attribue à la satisfaction des exigences normatives dans sa théorie du raisonnement est sûrement l'aspect principal de sa théorie qui est à l'origine de mon désaccord avec cette approche. Voyons maintenant sommairement pourquoi les désaccords exprimés dans la section précédente de ce chapitre sont précisément liés aux conséquences de cette thèse sur le plan de son étude proprement dite du raisonnement.

Dans la mesure où Broome (i) établit clairement la distinction entre le raisonnement et le contenu du raisonnement, et (ii) insiste sur l'idée que lorsque vous raisonnez, vous ne raisonnez pas à propos de vos états mais avec les contenus de vos états, et (iii) conçoit votre raisonnement comme un processus dont la caractéristique principale est de vous amener à satisfaire les exigences de rationalité, il est rapidement conduit à établir un lien étroit entre le respect de ces normes qui gouvernent vos états (la satisfaction de ces exigences) et la validité du contenu de votre raisonnement qui met en relation les contenus propositionnels de vos états. C'est précisément pour cette raison qu'il est important pour Broome que le contenu de votre raisonnement de croyance et de votre raisonnement d'intention puisse être le même syllogisme, puisque ceci lui permet alors de montrer que la satisfaction d'exigences de rationalité différentes (les différentes normes qui gouvernent le raisonnement sensé) repose sur la validité du même syllogisme. Votre raisonnement d'intention doit donc suivre la vérité comme le fait votre raisonnement de croyance dans la mesure où c'est la validité du contenu de votre raisonnement d'intention qui permet de déterminer si vous avez satisfait l'exigence fin/moyen. Si Broome a besoin de recourir à des marqueurs pour les contenus d'attitudes qui ne sont pas des contenus de croyance, c'est parce qu'il observe que la vérité ne se transmet pas de la même manière dans un raisonnement de croyance et dans un raisonnement d'intention, et que ceci constitue un problème si on veut faire reposer la satisfaction de l'exigence fin/moyen sur la validité du syllogisme qui correspond au contenu de votre raisonnement. C'est ce qui le conduit, à mon avis, à supposer (i) que vous devez vous exprimer votre attitude *et* le contenu de votre attitude, (ii) que la particularité du marqueur inaudible de l'intention est de ne pas éliminer l'effet assertorique, et (iii) que vous ne pourriez pas avoir l'intention de x à moins de *croire* que vous avez l'intention de x. Comme on l'a vu, admettre (iii) permet alors à Broome de

faire en sorte que lorsque vous vous exprimez votre attitude (votre intention), vous exprimez simultanément que vous croyez que vous avez l'intention de  $x$  : vous exprimez donc le contenu de votre croyance de 2e ordre, ce qui permet alors de faire en sorte que se transmette la vérité dans le syllogisme qui correspond au contenu de votre raisonnement d'intention qui est alors le même que celui qui correspond au contenu de votre raisonnement de croyance. De là découle la thèse qui consiste à établir un lien étroit entre croyance et intention, et celle qui consiste à dire que votre raisonnement possède un aspect théorique puisqu'il se termine sur une croyance et un aspect pratique puisqu'il se termine sur une intention.

Dans la section précédente, j'ai exprimé mon opposition à ces thèses, et je ne reprendrai pas ici les arguments qui y sont développés. Mon intention est seulement d'insister sur le fait que ces différentes thèses proposées par Broome constituent en fait un dispositif qui est nécessité par le fait de faire reposer sa théorie du raisonnement sur la satisfaction d'exigences de rationalité. Ceci a le désavantage principal de faire dépendre la satisfaction de ces exigences, qui ne sont ni plus ni moins que les normes du raisonnement, sur les principes qui gouvernent l'argument valide. Pourtant, comme l'a bien vu Harman, et comme je l'ai admis avec lui, raisonner ne consiste sûrement pas à suivre les règles de la logique, ou dit autrement, raisonner ne consiste sûrement pas à satisfaire les règles de la logique comme semble, en bout de ligne, être conduit à le soutenir Broome. Je crois que c'est précisément le problème qui guette quiconque tente de fournir une explication de ce qui lie entre eux les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. Mais, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, il est tout à fait plausible de supposer que l'argument ReCEM que l'on peut associer au raisonnement proprement dit d'un agent puisse être valide sans que son raisonnement nous semble sensé, et qu'un raisonnement puisse nous sembler sensé même si l'argument ReCEM que l'on peut associer à ce raisonnement n'est pas valide. Par conséquent, je crois que nous n'avons d'autre choix d'aller dans une direction différente de celle suggérée par Broome.

### 4.3.3 La relation de raison et le raisonnement

Dans la première section de ce chapitre, j'ai souligné que la relation de raison, telle que conçue par Broome, compromettrait la possibilité d'expliquer la relation entre les *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez, votre raisonnement proprement dit, et les *raisons-de* croire ce que vous croyez. J'ai aussi mentionné que Broome (1999) ne semblait pas prendre en considération que l'exigence normative pouvait aussi conférer un aspect normatif à certaines des *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez. Par exemple, il semble que si, au terme de votre raisonnement, vous n'avez pas respecté cette exigence, les *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez seront mauvaises. Corollairement, si au terme de votre raisonnement, vous avez respecté l'exigence, il semble que l'on soit tenu d'admettre que dans les cas où les *raisons-pour-lesquelles* sont les contenus des états qui ont initié votre raisonnement, celles-ci seront bonnes, et cela même si elles ne sont pas des *raisons-de* croire ce que vous croyez. Ainsi, lorsque les contenus des états mentaux initiaux de votre raisonnement sont les *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, la question de savoir si ces *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez sont bonnes ou mauvaises reposerait, par conséquent, sur la force normative que pourrait conférer l'exigence normative à certaines d'entre elles. Il serait alors faux de dire que seules les raisons (objectives) externes à l'agent (les raisons de croire) sont normatives comme Broome le soutient.

Étant donné la conception qu'il a des raisons, j'ai déjà dit que Broome (1999, 2002) pourrait tout simplement rétorquer que les contenus des états mentaux initiaux de votre raisonnement qui sont les *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement ne sont tout simplement pas toujours des *raisons-de* le croire (objectives). J'ai déjà mentionné qu'une telle réponse aurait le désavantage de compromettre la possibilité d'expliquer d'une part, la relation entre les *raisons-pour-lesquelles* les agents croient ce qu'ils croient et les *raisons-qu'il-y-a-de* croire ce qu'ils croient, et d'autre part, la relation entre les raisons des agents (les *raisons-pour-lesquelles*) et leur raisonnement proprement dit. Je suggère d'examiner cette idée de plus près, bien que

sommairement. Je dis sommairement parce qu'il est impossible, dans le cadre de cette discussion, de prendre en compte les différentes analyses que Broome a proposées des 'raisons' depuis 2002. Depuis cet article, Broome a remis en question plusieurs des thèses qui y sont défendues, notamment en réponse à la critique de Niko Kolodny (2005) qui défend, à l'inverse de Broome (2002), que la rationalité n'est pas normative. Je n'ai malheureusement d'autre choix que de laisser cette discussion de côté dans le cadre de cette thèse. Mon intention est donc simplement de montrer pourquoi, du moment où on reconnaît un aspect normatif à la relation d'exigence (ou en d'autres termes, une normativité à la rationalité), on semble être tenu d'accepter que celle-ci confère un aspect normatif aux raisons-pour-lesquelles un agent croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement.

J'ai avancé, au chapitre précédent, que la distinction raisonnement/argument ReCEM conduit à admettre que vos croyances ne constituent pas des raisons de croire quoi que ce soit. Cette thèse s'accorde avec ce qu'implique la relation d'exigence telle que la conçoit Broome. Toutefois, j'ai aussi avancé l'idée que ce sont les *contenus* de certaines de vos croyances qui ont initié votre raisonnement théorique (les prémisses de l'argument ReCEM) qui sont (ou du moins peuvent être) les raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement. À première vue, Broome s'opposerait à cette idée, dans la mesure où il refuse d'établir un lien entre le concept de raisons et celui de rationalité. Pour nous aider à considérer comment la relation entre les *raisons-pour-lesquelles* et les *raisons de* pourrait être posée, je propose de considérer les cas de figure suivants à la lumière de cette idée.<sup>30</sup>

Selon un *premier cas de figure*, l'exemple même de Broome, il est plausible de supposer que 'la terre a été créée en six jours' (p) puisse être la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en moins d'une semaine (Bq) au terme de votre raisonnement. Puisque vous faites en sorte de satisfaire l'exigence normative, la *raison-pour-laquelle* vous croyez que la terre a été créée en moins d'une semaine est *bonne*. Mais dans la mesure où p est faux, p (et non pas Bp comme le suggère Broome) n'est pas une *raison de* croire que q (Bq). Vous êtes rationnel, la raison-pour-laquelle vous croyez ce que

vous croyez est *bonne*, mais les contenus de votre croyance initiale et de celle qui termine votre raisonnement sont faux. Nommons ce type de cas '*RFF*'.

'R' indique que vous êtes rationnel, le premier 'F' indique que le contenu de votre croyance initiale est faux, le deuxième 'F' indique que le contenu de la croyance formée au terme de votre raisonnement est faux. J'utiliserai cette nomenclature pour tous les autres cas de figure. Pour ces autres cas, 'I' indiquera que vous êtes irrationnel, la lettre qui suit indiquera si le contenu de votre croyance *initiale* est vrai (V) ou faux (F), et la dernière lettre indiquera si le contenu de votre croyance *nouvellement formée* au terme de votre raisonnement est vrai (V) ou faux (F).

Modifions maintenant l'exemple de Broome et examinons un *deuxième cas de figure*. Supposons que votre raisonnement s'amorce par la croyance que la terre a été créée en six jours (Bp), et qu'au terme de votre raisonnement vous formez la croyance que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br). Dans ce cas, vous êtes irrationnel : vous ne devez pas faire en sorte de croire que r (la terre a été créée en plus d'une semaine) si vous croyez que p (la terre a été créée en six jours) dans la mesure où p n'implique pas r. Par conséquent, la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en plus d'une semaine (p) n'est pas bonne. De plus, même s'il est vrai que la terre a été créée en plus d'une semaine (même si r est vrai), et qu'il y a des raisons-de croire cela (il y a des raisons-de croire r), la raison-pour-laquelle vous le croyez ('la terre a été créée en six jours', soit p) n'est pas une *raison-de* croire que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br). Vous êtes irrationnel, la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement est mauvaise et n'est pas une raison-de croire ce que vous croyez, mais le contenu de votre croyance nouvellement formée est vrai. Nommons ce type de cas '*IFV*'.

Supposons maintenant un *troisième cas de figure* : votre raisonnement s'amorce par la croyance que la terre a été créée en plus de sept jours (Bs), et au terme de votre raisonnement vous formez la croyance que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br). 'La terre a été créée en plus de sept jours' (s) est la raison-pour-laquelle vous croyez qu'elle a été créée en plus d'une semaine (Br): dans ce cas, la *raison-pour-laquelle* vous croyez ce

que vous croyez est bonne; vous êtes rationnel. De plus, non seulement la raison-pour-laquelle vous le croyez est bonne, elle *est* aussi une raison-de croire ce que vous croyez dans la mesure où le contenu de votre croyance initiale est vrai. Nommons ce type de cas ‘*RVV*’.

Imaginons maintenant un *quatrième cas de figure*: votre raisonnement s’amorce par la croyance que le ciel est rouge (Bt), et au terme de votre raisonnement, vous formez la croyance que la terre a été créée en moins d’une semaine (Bq). Dans ce cas, vous êtes tout aussi irrationnel que dans le 2<sup>ème</sup> cas de figure : la raison pour laquelle vous croyez que la terre a été créée en moins d’une semaine (‘le ciel est rouge’, soit t) est mauvaise. Mais, cette fois non seulement vous êtes irrationnel, mais le contenu de votre croyance nouvellement formée est faux. Je suggère de laisser en suspens la question de savoir si, selon Broome, il peut y avoir des raisons de croire cela (s’il peut y avoir des raisons de croire le faux). Nommons ce type de cas ‘*IFF*’.

Imaginons un *cinquième cas de figure* possible. Supposons que vous venez de sortir des billes d’un sac et qu’elles sont toutes blanches. Supposons que votre raisonnement s’amorce par la croyance que toutes les billes sorties du sac sont blanches (Bu), et qu’au terme de votre raisonnement, vous croyez que la prochaine bille que vous sortirez du sac sera blanche (Bv). ‘Toutes les billes sorties du sac sont blanches’ (u) est la raison-pour-laquelle vous croyez que la prochaine bille que vous sortirez du sac sera blanche (Bv). Dans la mesure où u n’implique pas logiquement v, l’exigence normative ne s’applique pas : vous n’avez pas à faire en sorte que si vous croyez que u, vous croyez que v. Mais comme on l’a vu dans la discussion concernant le parallèle entre un raisonnement d’intention *habituel* et un raisonnement de croyance qui aurait la forme d’une inférence à la meilleure explication, Broome serait peut-être prêt à admettre que, dans ce cas, vous faites en sorte de satisfaire une exigence de rationalité plus faible. Supposons ainsi que vous êtes rationnel (que vous faites en sorte de satisfaire une exigence de rationalité plus faible), et que la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement (Bv) est *bonne*. Dans la mesure où votre raisonnement est une inférence inductive, je suggère de laisser ouverte la question de savoir si cette raison est aussi une raison-de croire ce que

vous croyez. Supposons maintenant qu'au terme de votre raisonnement, vous sortiez une nouvelle bille et que celle-ci soit rouge. Vous êtes alors en mesure de constater que le contenu de votre croyance nouvellement formée était faux. Nommons ce type de cas '*RVF*'.

Considérons un *sixième cas de figure* possible. Supposons que votre raisonnement s'amorce par la croyance que le ciel est rouge (Bt), et qu'au terme de votre raisonnement vous avez formé la croyance que le ciel est coloré (Bw). 'Le ciel est rouge' (t) est la raison-pour-laquelle vous croyez que le ciel est coloré (Bw). Vous êtes rationnel, la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez (t) est bonne, le contenu de votre croyance initiale est faux, mais le contenu de votre croyance nouvellement formée est vrai. La raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez n'est pas une raison-de croire ce que vous croyez, bien qu'il y ait des raisons de croire ce que vous croyez. Nommons ce type de cas '*RFV*'.

Considérons un *septième cas de figure* possible. Supposons que votre raisonnement s'amorce par la croyance que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br), et qu'au terme de votre raisonnement, vous croyez que la terre a été créée en six jours (Bp). 'La terre a été créée en plus d'une semaine' (r) est la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en six jours (Bp) : dans ce cas la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement est mauvaise, même si le contenu de votre croyance initiale est vrai. Vous êtes irrationnel, et la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez n'est pas une raison de croire ce que vous croyez. Nommons ce cas '*IVF*'.

Considérons un *dernier cas de figure* possible. Supposons que votre raisonnement s'amorce par la croyance que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br), et qu'au terme de votre raisonnement, vous avez formé la croyance que le ciel est coloré (Bw). 'La terre a été créée en plus d'une semaine' est la raison-pour-laquelle vous croyez que le ciel est coloré. Mais la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement (r) est mauvaise, et n'est pas une raison-de croire ce que vous croyez. Vous êtes irrationnel, même s'il y a des raisons-de croire ce que vous croyez, et que le contenu de votre croyance initiale est vrai. Nommons ce cas '*IVV*'.

Examinons maintenant ce qui distingue ces différents cas de figure. Lorsque le *contenu* de la croyance qui a initié votre raisonnement est la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, et que cette *raison-pour-laquelle* est *mauvaise*, vous êtes *irrationnel*. C'est ce qu'illustrent les cas de figure IFV (2<sup>ème</sup> cas), IFF (4<sup>ème</sup> cas), IVF (7<sup>ème</sup> cas), IVV (8<sup>ème</sup> cas). Dans chacun de ces cas, la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement n'est pas une raison-de croire ce que vous croyez. Par exemple, dans le deuxième cas de figure (IFV), la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br) est que la terre a été créée en six jours (p), et ceci n'est pas une raison-de croire qu'elle a été créée en plus d'une semaine, bien que ceci serait une telle raison si c'était vrai. Dans le quatrième cas de figure (IFF), la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en moins d'une semaine (Bq) est que le ciel est rouge (t), et ceci n'est pas une raison-de croire que la terre a été créée en moins d'une semaine. Dans le septième cas de figure, la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en six jours (Bp) est que la terre a été créée en plus d'une semaine (r), et ceci n'est pas une raison-de croire que la terre a été créée en plus d'une semaine. Finalement, dans le huitième cas de figure, la raison-pour-laquelle vous croyez que le ciel est coloré (Bw) est que la terre a été créée en plus d'une semaine (r), et ceci n'est pas une raison-de croire que le ciel est coloré.

En ce qui a trait à la question de savoir s'il y a des raisons-de croire ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, il semble, du moins à première vue, que si le contenu de votre croyance nouvellement formée est vrai, il doit y avoir des raisons-de le croire : c'est ce qu'illustrerait les cas RVV, RFV, IFV et IVV. Lorsque le contenu de l'état mental initial de votre raisonnement n'est pas une raison de croire ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, et que le contenu de votre croyance nouvellement formée est faux, j'ai suggéré de laisser en suspens la question de savoir s'il y a des raisons-de croire ce que vous croyez (IFF, IVF, RVF, RFF).

Parallèlement, lorsque le *contenu* de la croyance qui a initié votre raisonnement est la *raison-pour-laquelle* vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, et que cette *raison-pour-laquelle* est *bonne*, vous êtes rationnel : vous avez satisfait l'exigence

normative lorsqu'il y a une telle exigence. C'est ce qu'illustrent les cas de figure RFF (1<sup>er</sup> cas), RVV (3<sup>ème</sup> cas), RVF (5<sup>ème</sup> cas) et RFV (6<sup>ème</sup> cas). Voyons ce qui les distingue. Premièrement, lorsque le contenu de votre croyance initiale est la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, et que cette raison-pour-laquelle est bonne mais que ce contenu est faux, alors la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez n'est pas une raison-de le croire. C'est ce qu'illustrent les cas RFF (1<sup>er</sup> cas) et RFV (6<sup>ème</sup> cas). Par exemple, dans le premier cas de figure (RFF), l'exemple même de Broome, la raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en moins d'une semaine (Bq) est que la terre a été créée en six jours (p), mais p (et non pas Bp comme le suggère Broome) n'est pas une raison-de croire que la terre a été créée en moins d'une semaine puisqu'il n'y a aucune raison de croire cela (p est faux). Dans le sixième cas de figure (RFV), la raison-pour-laquelle vous croyez que le ciel est coloré (Bw) est que le ciel est rouge (t), mais t (et non pas Bt comme le suggérerait Broome) n'est pas une raison-de croire que le ciel est coloré puisqu'il n'y a aucune raison de croire que t (t est faux).

Les deux derniers cas à examiner sont RVV (3<sup>ème</sup> cas) et RVF (5<sup>ème</sup> cas). Le troisième cas de figure (RVV) est le seul dans lequel la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement est une raison-de croire ce que vous croyez. La raison-pour-laquelle vous croyez que la terre a été créée en plus d'une semaine (Br) est que la terre a été créée en plus de sept jours (s), la raison-pour-laquelle vous le croyez est bonne, et s est une raison-de croire que la terre a été créée en plus d'une semaine (s est vrai). Ce cas a quelque chose d'intéressant dans la mesure où il semble suggérer, à l'inverse de Broome, que ce n'est pas la notion de 'raison-de' qui serait primitive comme il le prétend, mais bien la notion de 'raison-pour-laquelle'. En d'autres termes, il serait possible d'expliquer la notion de raison-de en terme de raison-pour-laquelle, mais pas l'inverse. Lorsque le contenu de la croyance initiale d'un agent est une raison de croire ce qu'il croit au terme de son raisonnement, il semble que ce soit en vertu du fait que le contenu de sa croyance initiale est vrai, et est une bonne raison-pour-laquelle il croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement. Par conséquent, être une raison-de consisterait à être une raison-pour-laquelle qui est *bonne et vraie*.

Comme on l'a vu, le cinquième cas de figure (RVF) a quelque chose de différent puisqu'il s'agit d'une inférence inductive. La proposition 'la prochaine bille qui sortira du sac sera blanche' (v) ne suit pas logiquement de la proposition 'toutes les billes sorties du sac jusqu'ici sont blanches' (v n'est pas une conséquence logique de u). Par conséquent, ce cas montre que vous n'avez pas à faire en sorte de croire que la prochaine bille qui sortira du sac sera blanche (Bv) si vous croyez que toutes les billes sorties du sac sont blanches (Bu). Pourtant, si satisfaire l'exigence normative, telle que conçue par Broome, était une condition nécessaire pour que la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement soit bonne, il serait alors impossible que la raison-pour-laquelle vous croyez que la prochaine bille qui sortira du sac sera blanche puisse être bonne, et par conséquent il serait irrationnel de croire que la prochaine qui sortira du sac sera blanche. Mais ceci est tout à fait contre-intuitif puisqu'il semble que plusieurs des raisonnements faits par des agents sont inductifs; Broome reconnaît lui-même cette particularité au raisonnement d'intention habituel, et au raisonnement de croyance qui a la forme d'une inférence à la meilleure explication. Il semble ainsi plus plausible d'admettre que lorsque les contenus des états mentaux qui ont initié votre raisonnement sont de bonnes raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, cela ne saurait être toujours en vertu du fait qu'une exigence normative, du moins aussi stricte, est satisfaite. J'ai dit plus haut que Broome (2002) semble prêt à reconnaître la possibilité qu'il y ait d'autres exigences plus faibles, et il semble qu'il n'ait d'autre choix que de reconnaître cette possibilité. L'inverse consisterait à reconnaître que seuls des raisonnements déductifs sensés puissent conférer aux contenus des états initiaux des raisonnements des agents le statut de bonnes raisons-pour-lesquelles ils croient ce qu'ils croient au terme de leurs raisonnements.

En résumé, on peut supposer que, pour tous les cas de figure examinés, du fait qu'il a raisonné, la raison-pour-laquelle l'agent croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement lui *apparaît* comme une raison-de croire ce qu'il croit. Si l'agent est rationnel, la raison-pour-laquelle il croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement est bonne même si elle n'est pas une raison-de croire ce qu'il croit. Si l'agent est irrationnel, la raison-pour-laquelle il croit ce qu'il croit est mauvaise et n'est jamais une raison-de croire ce qu'il croit

même lorsqu'elle est vraie. Lorsque l'agent est rationnel et que le contenu de sa croyance initiale est vrai, la raison-pour-laquelle l'agent croit ce qu'il croit est bonne et est une raison-de croire ce qu'il croit.

Il semble ainsi que l'exigence normative, telle que la conçoit Broome, confère bel et bien un aspect normatif aux raisons-pour-lesquelles un agent croit ce qu'il croit. Le problème serait plutôt celui de savoir comment expliquer que deux types de normativité puissent ainsi être attachées au concept de 'raisons'.

J'ai déjà suggéré que le raisonnement met en cause deux aspects de la normativité dans la mesure où il est à l'intersection de ces deux types de normativité : d'une part, il y aurait les normes qui gouvernent ce type de processus mentaux que sont les raisonnements; les relations états-états concerneraient ce premier aspect, ou sens 1; d'autre part, il y aurait les normes qui règlent les relations entre les états mentaux/actions et le monde extérieur ; les relations monde-états/actions concerneraient ce deuxième aspect, ou sens 2. Si on tente de traduire l'analyse que propose Broome des relations normatives, la normativité de la rationalité et la normativité des raisons (les raisons-de), dans les termes de ma distinction, la *relation d'exigence* serait *normative au sens 1*; elle concernerait les normes qui s'appliquent aux relations états-états. Parallèlement, dans la mesure où les raisons sont conçues par Broome comme objectives et externes à l'agent, les *raisons-de* (la relation de raison) seraient *normatives au sens 2*; elle concerneraient les normes qui s'appliquent aux relations monde-états. C'est ce qui explique pourquoi, selon lui, le fait que vous croyez que la terre a été créée en six jours *ne vous donne pas une raison-de* croire qu'elle a été créée en moins d'une semaine, puisqu'il n'y a aucune raison (objective) de croire cela. En d'autres termes, dans la mesure où les *raisons-pour-lesquelles* vous croyez ce que vous croyez ne sont pas nécessairement normatives au *sens 2*, elles peuvent ne pas constituer des *raisons de* croire ce que vous croyez au terme de votre raisonnement. D'où la nécessité de concevoir la relation de raison comme étant détachable et non-stricte.

Comme nous l'avons vu, cette manière de concevoir la relation de raison a le désavantage de laisser de côté le fait que la normativité sens 1 (relations états-états) puisse

conférer aux raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez un aspect normatif, même si ces raisons ne sont pas normatives au sens 2 (des raisons-de). Lorsque vous respectez la relation d'exigence, la normativité qui est attachée à la relation entre votre croyance que p ( $Bp$ ) et votre croyance que q ( $Bq$ ) fait en sorte que p est une bonne raison-pour-laquelle vous croyez que q au terme de votre raisonnement ( $p = R_{\text{pour laquelle}}Bq$ ), et ce, même si votre croyance que p ( $Bp$ ) n'est pas une raison-de croire que q ( $R_{\text{de}}Bq$ ). Ainsi, dans la mesure où, pour Broome, les raisons sont essentiellement normatives et externes à l'agent, son analyse a comme désavantage principal de ne pouvoir fournir aucune explication de la relation entre les raisons (objectives) de croire ce que vous devez croire (normatives au sens 2) et les raisons-pour lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement. Pourtant, si, au terme de votre raisonnement, vous avez satisfait l'exigence normative, les raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez sont bonnes, et ceci semble reposer sur le fait que vous avez satisfait l'exigence. Par conséquent, Broome devrait admettre que ces raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement possèdent bel et bien un aspect normatif hérité de l'exigence normative, et par conséquent lié à la normativité prise au sens 1. Parce que vous êtes rationnel, ces raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement vous *apparaissent* comme des raisons-de croire ce que vous croyez, et il semble que vous soyez en droit qu'elles vous apparaissent ainsi. Lorsque vous êtes irrationnel, elles peuvent aussi vous apparaître comme des raisons-de croire ce que vous croyez, mais dans la mesure où elles sont mauvaises, le fait est qu'elles ne devraient pas vous apparaître ainsi.

Ainsi, du moment où les raisons sont conçues essentiellement comme étant normatives au sens 2 (objectives et externes à l'agent), on semble être conduit à négliger, comme le fait Broome, l'aspect normatif que peuvent posséder certaines raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez, ou, en d'autres termes, la normativité que confère la rationalité à ces raisons même si elles ne sont pas des raisons-de croire ce que vous croyez, notamment même si les contenus de vos croyances sont faux. En affirmant que seules les raisons qui sont externes à l'agent sont normatives (normativité prise au sens 2), il contredit en quelque sorte la force de l'exigence normative (normativité prise au sens

1) qui confère un aspect normatif à certaines des raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez. Cet aspect normatif est *dérivé* de celui qui correspond au sens 1 de la normativité dans la mesure où nous avons admis que le sens 1 s'applique à des relations états-états, et que les raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez ne sont pas des états mais bien des *contenus*. Il semble toutefois plus naturel de supposer que les normes qui gouvernent les relations entre les états puissent conférer un aspect normatif aux contenus de certains de vos états. Cet aspect normatif conféré à certaines des raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez se situerait donc, en quelque sorte, entre les sens 1 et 2 déjà introduits. Du fait que vous respectez l'exigence normative, il est possible que les raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement soient *bonnes* même s'il n'y a aucune raison-de croire ce que vous croyez. De votre propre point de vue, elles vous apparaissent comme des *raisons-de* le croire, et du fait que vous êtes rationnel, il est possible de comprendre pourquoi elles vous apparaissent ainsi puisqu'elles sont bonnes. De plus, dans la mesure où nous avons admis qu'un raisonnement inductif peut être sensé, il y aurait à coup sûr d'autres principes que l'exigence normative qui pourraient conférer un aspect normatif à la raison-pour-laquelle vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement, de manière à faire en sorte que certaines des raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez sont bonnes.

En résumé, une compréhension adéquate de la relation entre la normativité prise au sens 1 et au sens 2 nous renverrait à une explication de la relation entre les raisons-pour-lesquelles et les raisons-de. Ainsi, le caractère incomplet de l'explication de Broome reposerait sur le fait qu'il creuse un fossé entre ces deux aspects de la normativité. Je crois que c'est ce qui le conduit à ignorer l'aspect normatif des *raisons pour lesquelles* les agents croient ce qu'ils croient. En détachant ces deux sortes de normes, il est conduit à négliger l'aspect normatif que peuvent posséder les raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez, et se place dans l'impossibilité d'expliquer la relation entre ces raisons et les raisons qu'il y a de croire ce que vous croyez. Par conséquent, il ne peut expliquer la relation entre votre raisonnement et vos raisons, dans la mesure où il ne prend pas en considération l'aspect normatif que votre raisonnement peut conférer à ces raisons. Je crois à l'inverse qu'une théorie du raisonnement devrait être en mesure de rendre compte de cette

relation dans la mesure où le terme même de 'raisons' de croire/d'agir semble présupposer l'existence d'agents qui *raisonnent*.

## CONCLUSION

La conclusion la plus évidente qui devrait ressortir de cette étude sur la question de savoir en quoi consiste un raisonnement (pratique) est qu'elle n'a ni de près ni de loin pu y répondre. Là n'était pas le but fixé. D'entrée de jeu, j'ai précisé que celle-ci devait plutôt être comprise comme une étape préliminaire à la possibilité d'y répondre. Je crois que les pages qui précèdent auront néanmoins permis de mettre en évidence certaines difficultés auxquelles sera confronté celui ou celle qui tentera de répondre à cette question. L'originalité de mon projet est constituée par ces suggestions, dont on ne saurait je pense sous-estimer l'importance. Celles-ci découlent d'analyses critiques des positions qui ont été avancées par Anscombe (1957), Harman (1986) et Broome (2006b). Je suggère donc, en premier lieu, de résumer l'essentiel de ces suggestions et de montrer comment elles sont en dialogue avec les travaux respectifs de ces trois auteurs.

La première thèse avancée découle de l'analyse de la position développée par Anscombe dans *Intention* : le raisonnement (pratique) possède un double aspect, processuel (psychologique) et inférentiel (propositionnel). Dans le cadre de cette première étude critique, j'ai suggéré que la difficulté rencontrée par Anscombe (qui semble avoir reconnu ce double aspect) était de ne pas réussir à rendre compte de manière adéquate de la *relation* entre ces deux aspects, l'erreur étant d'avoir considéré que raisonnement pratique et syllogisme pratique puissent être conçus comme étant la même chose. Mon premier objectif a donc été de montrer qu'il est tout à fait inadmissible que l'action (une entité non-propositionnelle) puisse être la conclusion d'un tel syllogisme (section 2.2). De cette première analyse a donc découlé l'hypothèse qui est au cœur de cette thèse: expliquer en quoi consiste un raisonnement exigerait d'expliquer la *relation* entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement.

Dans la mesure où le problème d'Anscombe résidait précisément dans l'impossibilité de répondre à cette question de manière satisfaisante, et vu le caractère intuitif de certaines de ses idées, mon deuxième objectif a été de tenter de déterminer sur quoi reposait l'erreur

de son analyse. Dans ses dialogues avec von Wright, Anscombe semble elle-même saisir la difficulté de concevoir le raisonnement *pratique* en termes inférentiel vu le caractère *non-déductif* du lien inférentiel du raisonnement pratique. Malheureusement, elle semble avoir cru que cette difficulté (traduire l'aspect processuel du raisonnement pratique en termes inférentiel) était spécifique au raisonnement pratique, et reposait précisément sur le caractère non-déductif du lien inférentiel. La question à laquelle je me suis alors intéressée a été celle de savoir si la difficulté de rendre compte du raisonnement d'un agent en termes inférentiel ne s'appliquait pas aussi au raisonnement théorique, et par conséquent à tout raisonnement. Par conséquent, l'enjeu était de savoir si la difficulté identifiée par Anscombe reposait sur le fait que le lien inférentiel du raisonnement pratique est non-déductif, ou si elle était liée à un problème d'une autre nature. De cette enquête, découle la distinction raisonnement proprement dit / argument ReCEM introduite à la section 2.2.3. Elle vise à montrer que le même problème se manifeste lorsque vient le temps de traduire un raisonnement théorique par un argument, mais que ce problème est simplement moins apparent en vertu du type d'états mentaux qu'il fait intervenir (des croyances) et du caractère (habituellement) déductif du lien inférentiel. Le raisonnement pratique ne ferait en quelque sorte que rendre ce fait plus apparent. J'en suis donc venue à conclure que la difficulté de traduire un raisonnement par un argument concerne tous les raisonnements, et non pas seulement les raisonnements pratiques, et que, par conséquent, ce problème n'est pas lié au caractère souvent non-déductif du lien inférentiel de l'argument ReCEM qu'il est possible d'associer au raisonnement pratique d'un agent. J'ai avancé l'idée que s'il est impossible de traduire l'aspect processuel du raisonnement proprement dit de l'agent en termes inférentiel, c'est qu'un argument met en relation des propositions, et qu'un raisonnement est un processus dynamique qui met en relation des états mentaux qui possèdent (ou peuvent posséder) des contenus propositionnels.<sup>1</sup> La thèse sur laquelle j'ai alors insisté est qu'un raisonnement n'est pas un argument, et ne peut être traduit par un argument.

Cette importance accordée à la nécessité de distinguer le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument ReCEM qu'il est possible de lui associer m'a alors permis d'identifier quelques conclusions. Une première conclusion que met en lumière cette

distinction est qu'il est sûrement abusif de parler d'arguments théorique ou pratique dans la mesure où seuls les raisonnements proprement dits des agents peuvent posséder un aspect théorique ou pratique qui découle des types d'états mentaux qu'ils font intervenir. Par conséquent, dans la mesure où il n'existe pas d'argument pratique, la distinction introduite permet de montrer que la spécificité du raisonnement pratique ne repose pas sur la spécificité de l'argument qu'on peut associer à cette forme de raisonnement, ceci rendant, par conséquent, la controverse concernant la question de savoir quelle est la nature de la conclusion de l'argument pratique obsolète. Comme je l'ai dit, le problème est en fait d'une autre nature. Une autre conclusion qu'aura permis de mettre à jour cette distinction est que le terme du raisonnement proprement dit d'un agent ne saurait être identique à la conclusion de l'argument ReCEM qu'il est possible de lui associer, dans la mesure où ce terme est le résultat d'un processus causal (d'un enchaînement causal entre des événements et des états mentaux), et que la conclusion de l'argument ReCEM n'est qu'une proposition. Par conséquent, j'ai suggéré que le terme d'un raisonnement devait nécessairement être conçu comme un événement ou un état mental. Inspirée de cette idée, j'ai alors tenté de déterminer s'il était possible d'entrevoir la suggestion d'Anscombe (le raisonnement pratique se termine sur l'action elle-même) sous un nouveau jour (sous un œil plus charitable), et suggéré qu'il apparaissait plausible, du moins à première vue, de reconnaître que l'action d'un agent puisse être le terme de son raisonnement pratique proprement dit, dans la mesure où du moment où le raisonnement est conçu comme un enchaînement causal, rien ne semble interdire que l'action elle-même puisse être le terme même de cet enchaînement causal. Finalement, une dernière conclusion importante que met en lumière cette distinction est que raisonner ne consiste pas à *suivre* les principes de la logique dans la mesure où ces principes concernent des relations entre des propositions : les arguments ReCEM ne peuvent au mieux que *représenter* les contenus propositionnels de *certaines* des états mentaux impliqués dans les raisonnements proprement dits des agents et ne peuvent rendre compte de la nature des états mentaux impliqués. Lorsque l'agent raisonne, les normes qui gouvernent son raisonnement ne sauraient donc être conçues comme étant identiques aux règles logiques qui gouvernent l'argument. J'ai alors fait remarquer que la distinction établie entre le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument ReCEM conduit à restreindre le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement. Mais, dans la

mesure où, traditionnellement, on a souvent fait reposer la validité d'un raisonnement sur le respect des règles de la logique (sur la validité de l'argument), nous avons vu que quiconque admet cette distinction hérite alors du problème de savoir comment déterminer d'une part, quels sont les processus mentaux qui sont des raisonnements, et d'autre part quelles sont les normes qui permettraient de distinguer les raisonnements sensés et insensés, ceci incluant le problème de déterminer d'où viennent ces normes. C'est d'ailleurs précisément sur cette voie que Harman semble avoir été naturellement conduit par son refus de consentir un rôle à la logique dans l'étude du raisonnement.

Cette première série de conclusions visant, en partie, à résoudre le problème auquel Anscombe avait été confronté aura ainsi permis d'insister sur le fait qu'un raisonnement est d'abord et avant tout un processus *mental*. D'autres conséquences découlent toutefois de la distinction établie : elles concernent, cette fois, la *relation* entre le raisonnement proprement dit d'un agent et l'argument ReCEM qu'on peut lui associer. Premièrement, j'ai suggéré que lorsque l'agent raisonne et met en relation ses états mentaux, il raisonne avec les *contenus* propositionnels des états mentaux qu'il met en relation. Il raisonne à la 1<sup>ère</sup> personne. Par conséquent, bien que nous aurions tout à fait tort de confondre le raisonnement de l'agent et l'argument ReCEM qu'il est possible de lui associer (le raisonnement proprement dit de l'agent n'est pas l'argument ReCEM), cet argument aurait la particularité de sembler pouvoir décrire *le contenu* du raisonnement de l'agent, c'est-à-dire l'aspect inférentiel de son raisonnement. Deuxièmement, j'ai suggéré que le point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne fait apparaître que ce sont les *contenus* des états mentaux initiaux du raisonnement (théorique) proprement dit de l'agent (et non les états eux-mêmes) qui sont les raisons-pour-lesquelles il croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement. Par conséquent, les prémisses de l'argument ReCEM qu'il est possible d'associer au raisonnement (théorique) proprement dit d'un agent représenteraient en quelque sorte les raisons pour-lesquelles l'agent croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement. Troisièmement, j'ai suggéré que bien que l'argument ReCEM puisse représenter certains des contenus mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent, rien dans cet argument ne peut réussir à capturer le fait qu'il représente ou non le raisonnement d'un agent.

Ces autres thèses m'ont alors conduit à conclure que bien qu'un raisonnement doive d'abord et avant tout être conçu comme un processus mental qui, du point de vue de la 3<sup>ème</sup> personne fait intervenir les états mentaux des agents, on ne peut négliger le fait que, du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, l'agent qui raisonne met en relation les *contenus* de ses propres états mentaux qui correspondent aux prémisses de l'argument ReCEM qu'il est possible d'associer à son raisonnement proprement dit. J'en ai alors conclu qu'expliquer en quoi consiste un raisonnement devrait prendre en considération le point de vue de la 3<sup>ème</sup> personne (qui concerne l'aspect processuel du raisonnement) *et* le point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne (qui concerne l'aspect inférentiel du raisonnement), la particularité de l'argument ReCEM étant d'être le seul à pouvoir *référer* à ce qui apparaît à l'agent de son propre point de vue. Par conséquent, j'ai avancé l'hypothèse que la relation entre le raisonnement proprement dit de l'agent et l'argument ReCEM pouvait constituer une solution embryonnaire à l'explication de la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement, l'explication de cette relation ayant été posée comme condition préalable à l'explication de l'activité de raisonner.

M'appuyant sur ces intuitions de départ, mon troisième objectif a été d'examiner si la position défendue par Harman (1986) s'accordait avec elles, dans la mesure où ce dernier en partageait au moins trois : premièrement, que le raisonnement est d'abord et avant tout un processus mental; deuxièmement, qu'il est impossible de traduire un raisonnement par un argument; et finalement que ceci nous oblige à restreindre le rôle de la logique dans l'étude du raisonnement. J'ai alors tenté de vérifier si la conception que se fait Harman du raisonnement s'accordait avec la distinction raisonnement proprement dit/argument ReCEM suggérée. J'ai montré que, bien que Harman soit conduit à distinguer le raisonnement proprement dit d'un agent de l'argument, les raisons qui le conduisent à établir cette distinction ne sont pas les mêmes que celles proposées. J'ai soutenu que la difficulté de l'approche de Harman était de considérer le raisonnement principalement sous son aspect processuel, et que cela le confinait au point de vue de la troisième personne, c'est-à-dire à réduire sa théorie du raisonnement à cette seule perspective. Par conséquent, la question de savoir comment déterminer quelles sont les normes qui gouvernent les raisonnements des agents était circonscrite au seul aspect processuel du raisonnement, et

cette solution semblait avoir comme principal désavantage de ne pas prendre en considération le deuxième aspect du raisonnement, qui est, lui, d'ordre inférentiel, et que fait apparaître le point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne (l'argument ReCEM). Néanmoins, nous avons vu que deux principes de révision (l'implication et l'inconsistance reconnues, tels que Harman les définit lui-même) montrent qu'il est tout aussi impossible pour Harman de faire abstraction du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, bien qu'il ne le reconnaisse pas explicitement. Si d'un point de vue externe, on pourrait être tenté, comme Harman, de conclure que ce sont les états mentaux mêmes d'un agent qui constituent ses *raisons pour lesquelles*, le point de vue interne de l'agent (la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne) fait apparaître clairement que les raisons de l'agent ne peuvent pas être ses états mais bien les contenus de ceux-ci. L'analyse de la position de Harman aura donc permis de montrer qu'une théorie du raisonnement ne peut faire l'économie de la 1<sup>ère</sup> personne, et que ceci n'est pas indépendant du fait que le raisonnement se situe à l'intersection de deux aspects de la normativité : les normes qui gouvernent les relations entre nos états mentaux (aspect processuel), et les normes qui gouvernent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur (aspect inférentiel). J'en ai alors conclu que l'erreur de Harman était de négliger ce deuxième aspect, pourtant important, dans la mesure où l'agent qui raisonne (théoriquement) met en relation les contenus propositionnels de ses états mentaux, c'est-à-dire des propositions dont la vérité est indépendante du fait qu'elles soient crues ou non par lui, ce qui concerne les normes qui règlent les relations entre ses états mentaux et le monde extérieur.

Néanmoins, nous avons vu que du moment où l'on reconnaît un rôle à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, la question de savoir quelle est la relation entre la validité de l'argument ReCEM que l'on peut associer au raisonnement proprement dit d'un agent et le caractère sensé de son raisonnement refait surface, dans la mesure où l'on pourrait être tenté à nouveau de soutenir qu'un raisonnement est valide lorsque l'argument ReCEM qu'il est possible de lui associer est valide. Par conséquent, reconnaître un rôle à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne exigeait en quelque sorte de rouvrir la question de savoir comment comprendre la relation entre les règles de la logique (la validité de l'argument) et le caractère sensé du raisonnement d'un agent. J'ai alors suggéré que, bien qu'il soit sûrement

plausible qu'un argument ReCEM valide puisse être parfois corrélé à un raisonnement qui nous apparaît intuitivement sensé, l'examen de quelques cas de figure indiquait qu'il était aussi possible de faire correspondre un argument ReCEM valide à un raisonnement que nous jugeons intuitivement insensé, et de faire correspondre un argument ReCEM non valide à un raisonnement que nous jugeons intuitivement sensé. J'ai aussi avancé que, dans la mesure où Harman avait sûrement en partie raison d'affirmer que les agents raisonnent de façon inductive, et non déductivement (je dis en partie puisque, comme on l'a vu, il est sûrement possible qu'un agent puisse au moins parfois raisonner déductivement, que ce soit théoriquement ou pratiquement –ce qui contredit les thèses de Harman (1986) et d'Anscombe (1957)), il y avait fort à parier que les arguments ReCEM associés à la majorité des raisonnements que nous jugeons habituellement sensés (sur une base intuitive) étaient probablement non valides, ceci laissant entière la question de savoir quelles sont ces normes que les raisonnements doivent respecter pour être sensés.

Ayant admis qu'une théorie adéquate du raisonnement ne pouvait faire l'économie ni du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, ni de celui de la 3<sup>ème</sup> personne, et que la difficulté inhérente à l'approche de Harman était de négliger la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne, j'ai alors choisi de clore cette enquête en me tournant vers la position de Broome (2002, 2006b), vu l'importance qu'il accorde à la perspective de la 1<sup>ère</sup> personne dans sa théorie du raisonnement. J'ai montré que Broome partageait deux de mes intuitions. Premièrement, il conçoit le raisonnement d'abord et avant tout comme un processus, une séquence liée d'actes qui met en relation certains de vos états mentaux qui possèdent des contenus propositionnels (des attitudes propositionnelles), par opposition à une séquence liée de propositions, et refuse, par conséquent, de réduire un raisonnement à un argument. Deuxièmement, il distingue le raisonnement proprement dit de l'agent et le contenu de son raisonnement, et ceci semble s'accorder avec la distinction raisonnement proprement dit / argument ReCEM. Il insiste, par conséquent, sur la nécessité de distinguer les aspects processuel et inférentiel de votre raisonnement, et sa théorie du raisonnement cherche à fournir une explication de la façon dont ces deux aspects sont liés. Il tente ainsi de répondre à la question qu'Anscombe et Harman ont été incapables de résoudre, et qui est à l'origine de cette thèse.

Toutefois, malgré l'intérêt que peuvent susciter les thèses défendues par Broome (2002, 2006b), j'ai tenté de mettre en évidence que les limites inhérentes à sa conception du raisonnement découlaient des thèses qu'il défend sur le terrain de la normativité, notamment en vertu du rôle qu'il attribue à l'exigence normative. Comme nous l'avons vu, Broome (2002) cherche une manière de rendre plausible l'idée que les contenus d'un raisonnement de croyance et d'un raisonnement d'intention puissent être identiques, et par conséquent correspondre au même syllogisme. L'hypothèse qu'il défend est que vos raisonnements d'intention et de croyance ont en commun de *suivre (track) la façon dont la vérité se transmet dans l'inférence valide* (le syllogisme). Toutefois, Broome (2002) reconnaît lui-même la faiblesse de cette hypothèse, lorsqu'on l'applique au raisonnement d'intention habituel, dans la mesure où il est peu plausible de faire reposer le caractère sensé (correct) du raisonnement d'intention habituel sur la validité de son contenu. Il est alors forcé de conclure qu'il doit exister des degrés d'exigence plus faibles que l'exigence normative, et admet, par conséquent, que des raisonnements pourraient être sensés (corrects) en vertu de principes qui ne sont pas des principes logiques. Mais le problème qui préoccupe Broome (2002) est celui de savoir si le raisonnement d'intention habituel suit bel et bien toujours la vérité comme il l'a supposé. Comme nous l'avons vu, ce problème est important dans la mesure où *si* le raisonnement d'intention habituel ne suivait pas toujours la vérité (si le raisonnement d'intention habituel ne suivait pas toujours comment se transmet la vérité dans l'inférence valide), la question de savoir comment il est possible de déterminer si ce raisonnement est sensé (correct) serait alors sans réponse, du moment où l'on a admis que ce qui rend votre raisonnement sensé (correct) repose sur la satisfaction de l'exigence (ou la satisfaction d'un degré plus faible d'exigence), qui elle-même dépend de la validité du syllogisme (contenu du raisonnement).

Nous avons vu que la suggestion de Broome (2006b) était en partie liée à ce problème, et j'ai tenté de montrer que le dispositif auquel il a recours pour justifier sa position (la double expression, l'inclusion de marqueurs au sein des contenus des attitudes qui ne sont pas des croyances, le cognitivisme qu'il endosse explicitement, ainsi que le lien qu'il établit entre la croyance et l'intention) devait être rejeté. Néanmoins, compte tenu des thèses qu'il défend sur le plan de la normativité, il semble que Broome n'ait d'autre choix

que d'aller dans cette direction : nous avons vu que pour que votre raisonnement d'intention correct puisse transmettre la vérité dans l'inférence valide comme le fait le raisonnement de croyance correct correspondant, chacune des prémisses du syllogisme (le contenu de vos deux raisonnements) doit en quelque sorte jouer le rôle d'un contenu de croyance, d'où l'importance que vous vous exprimiez votre intention pour pouvoir raisonner avec. Du moment où vous vous exprimez votre intention, vous vous exprimez la croyance que vous avez cette intention, et la première prémisse du contenu de votre raisonnement (que vous avez cette intention) peut jouer le rôle d'un contenu de croyance, d'où la possibilité que votre raisonnement d'intention puisse transmettre la vérité dans l'inférence valide (le syllogisme). Mais, comme je l'ai fait remarquer, la double expression a le désavantage principal de vous obliger à recourir à vos états d'ordre supérieur, et, par conséquent, de faire disparaître ce que met justement en lumière le point de vue de la première personne, à savoir que puisque c'est vous qui raisonnez, vous n'avez pas besoin de vous exprimer vos états pour pouvoir raisonner avec. J'ai ainsi montré que le désavantage principal de la double expression était de faire en sorte que pour être en mesure de raisonner à la 1<sup>ère</sup> personne (du moins au 1<sup>er</sup> ordre), vous deviez en quelque sorte adopter la perspective de la 3<sup>ème</sup> personne (vous exprimer vos attitudes) pour être en mesure de raisonner à la 1<sup>ère</sup> personne. J'en ai conclu qu'il était beaucoup trop exigeant (et relativement contre-intuitif) d'imposer une telle contrainte à des agents pour qu'ils puissent raisonner, et que cette difficulté inhérente à l'analyse de Broome reposait sur le fait qu'il fait dépendre sa théorie du raisonnement des thèses qu'il défend sur le plan de la normativité.

Je ne rappellerai ici que deux problèmes importants que semblent entraîner ces thèses pour une théorie du raisonnement : le premier problème concerne la finalité même que Broome attribue à ce type de processus mental, soit la satisfaction d'exigences de rationalité. J'ai indiqué qu'il était peu plausible de supposer que les agents raisonnent dans le seul but d'être rationnel, et suggéré que la finalité du raisonnement était, à première vue, d'ordre pratique. Le deuxième problème concerne sa conception des 'raisons'. J'ai tenté de montrer qu'il était sûrement faux de prétendre que seules les raisons externes à l'agent pouvaient posséder un aspect normatif dans la mesure où l'exigence normative, telle que la

conçoit Broome (1999, 2002), semble elle-même conférer un aspect normatif à certaines des raisons-pour-lesquelles l'agent croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement, et cela même si ces raisons-pour-lesquelles il croit ce qu'il croit ne sont pas des raisons-de le croire.

Les remarques qui précèdent rassemblent l'essentiel des suggestions qui ont été développées dans le cadre de cette thèse. Pour terminer cette enquête, je propose de mentionner quelques questions qui devraient être prises en compte dans une étude ultérieure. Deux premières questions concernent ce qu'implique la notion de raison-pour-laquelle. Premièrement, j'ai suggéré que l'exigence de rationalité conférerait un aspect normatif à certaines des raisons-pour-lesquelles un agent croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement. Cette thèse entraîne que la normativité de la rationalité implique une forme de normativité subjective. Pourtant, plusieurs philosophes s'opposent à cette idée, notamment Broome<sup>2</sup>, et rejettent l'idée que la normativité puisse être divisée, comme je l'ai supposé. Ce rejet est lié à la façon dont il conçoit la relation entre la rationalité et les raisons, et les thèses qu'il a développées pour justifier cette conception sont liées à sa réponse à la critique de Kolodny (2005), qui refuse de reconnaître à la rationalité l'aspect normatif que Broome voudrait lui consentir. Je n'ai pas relaté, dans le cadre de cette étude, l'évolution de la position de Broome (2005a, 2005b, 2005c) depuis la publication de la critique de Kolodny. Je n'ai eu d'autre choix que de laisser de côté ce débat, dans la mesure où mon étude concernait plus spécifiquement sa théorie du raisonnement. Mais il semble que la question de savoir si la rationalité possède un aspect normatif (comme je l'ai supposé) exigerait de prendre en considération ces débats, et par conséquent, d'être réexaminée dans une étape ultérieure, puisque la question de savoir si la normativité possède un double aspect repose en partie sur la résolution de cette question. Ce n'est qu'une fois ces questions résolues qu'il sera possible de savoir s'il y a lieu de prétendre que le double aspect processuel et inférentiel du raisonnement réfère de fait à ces deux aspects de la normativité.

Deuxièmement, j'ai suggéré que certaines des raisons-pour-lesquelles l'agent croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement sont les prémisses de l'argument ReCEM qu'il est

possible d'associer à son raisonnement proprement dit. J'ai précisé que la distinction raisonnement proprement dit / argument ReCEM montre que ce ne sont pas les croyances des agents qui participent au raisonnement proprement dit de l'agent qui sont les raisons-pour-lesquelles il croit ce qu'il croit au terme de son raisonnement, mais bien les contenus de certaines de ces croyances. Toutefois, étant donné les caractéristiques qui distinguent les croyances des autres états mentaux, cette thèse pourrait sembler moins intuitive lorsque vient le temps de l'appliquer à des raisonnements dont les états mentaux initiaux ne sont pas que des croyances, comme c'est le cas des raisonnements pratiques. Par exemple, supposons que le raisonnement d'un agent s'amorce sur son intention que  $p$  et sa croyance que  $q$  est un moyen d'atteindre  $p$ , et qu'au terme de son raisonnement il forme l'intention que  $q$ . Il serait naturel de s'attendre lorsqu'on lui demande pourquoi il a l'intention que  $q$ , (quelle était sa raison -la raison-pour-laquelle), à ce qu'il réponde «parce que j'avais l'intention que  $p$ », et non pas «parce que  $p$ ». Ceci renvoie à la caractéristique que Broome a bien repérée qui permet de distinguer les contenus de croyances des contenus des autres attitudes: ils sont les seuls à faire en sorte qu'en les exprimant, vous exprimez aussi votre attitude. Cette différence entre les contenus de croyances et les contenus des autres attitudes impliquerait ainsi une différence importante quant à la manière dont vous pouvez rendre compte des raisons-pour-lesquelles vous croyez ce que vous croyez au terme de votre raisonnement théorique et la manière dont vous pouvez rendre compte des raisons-pour-lesquelles vous avez formé une nouvelle intention au terme de votre raisonnement pratique. Je crois qu'il s'agit d'un point important qui mériterait d'être examiné minutieusement, ne serait-ce qu'en raison des implications que cette thèse entraîne sur le plan de l'explication de l'action.

À ces questions que je laisse sans réponse, il importe d'ajouter celle de savoir s'il est véritablement possible de caractériser ce qu'est un raisonnement, et ce qui distingue un raisonnement pratique d'un raisonnement théorique, en termes non normatifs (purement psychologiques), c'est-à-dire sans faire usage de la distinction entre les raisonnements sensés (bons) et insensés (mauvais). En d'autres termes, un des problèmes qui semble être au cœur d'une théorie du raisonnement est celui de savoir s'il est possible de distinguer

entre les processus mentaux qui ne sont pas du tout des raisonnements, et ceux qui sont des raisonnements insensés.

## NOTES

### De l'introduction

<sup>1</sup> Ces analyses font l'objet de trois articles qui ont été publiés ou soumis pour publication. Un premier, intitulé « Le double aspect du raisonnement pratique », porte sur la caractérisation du raisonnement pratique que propose Elizabeth Anscombe (1957) dans *Intention* : il a été publié dans la *Revue philosophique de Louvain* en 2003 (101). Un deuxième, intitulé « Que nous exprimons-nous lorsque nous raisonnons ? », porte sur la position développée par John Broome (2006b) dans « The Unity of Reasoning » : il a été soumis à la revue *Dialogue* en février 2007. Le troisième, intitulé « Théorie du raisonnement et perspective de la première personne » porte sur la position développée par Gilbert Harman (1986) dans *Change in View* : il a été soumis à la revue *Philosophiques* en décembre 2007.

### Du chapitre 1

<sup>1</sup> J'utilise ici le terme « admissible » plutôt que « valide » et préfère ne pas prendre position pour l'instant sur le problème de savoir ce qui distinguerait un raisonnement admissible d'un raisonnement valide : je discuterai de cette question au chapitre 3, à savoir si des raisonnements peuvent être valides ou si seules des inférences (arguments) peuvent l'être. Un des problèmes qui concernent l'étude du raisonnement repose justement sur le type d'inférence qu'il met en cause et le rôle que nous devons réserver à la logique dans son étude.

<sup>2</sup> Il existe bien sûr d'autres manières de spécifier le critère distinctif de la rationalité. Par exemple, on peut soutenir que c'est le fait de posséder des concepts (le fait que des états mentaux puissent contenir des contenus conceptuels) qui est le critère distinctif, ce qui s'accorde avec la caractérisation proposée (posséder la faculté de raisonner) dans la mesure où on admet que les raisonnements mettent en jeu des contenus propositionnels (et donc conceptuels) d'états mentaux. Mais dire que le signe de la rationalité est lié à la notion de raisonnement *correct* est sûrement plus restrictif.

<sup>3</sup> Je n'exclus pas ici le fait que des croyances/actions puissent être rationnelles sans découler de raisonnements proprement dits (théorique ou pratique). Et si tel est le cas, d'emblée on peut observer que si raisonner est une condition nécessaire pour être un animal rationnel (avoir la capacité de produire des raisonnements), la rationalité d'un agent n'est pas seulement tributaire de raisonnements corrects pris individuellement. On peut par exemple supposer qu'un raisonnement correct (d'un agent) pris individuellement ne soit pas suffisant pour rendre sa croyance/action rationnelle dans la mesure où par exemple cette croyance/action ne s'accorde pas avec l'ensemble de ses autres croyances/actions. Raisonner *correctement* reviendrait peut-être plutôt à dire qu'être rationnel exige non seulement de formuler des raisonnements *corrects* mais aussi que ces raisonnements soient cohérents entre eux.

<sup>4</sup> « Within the philosophy of normativity, the 1970s was the age of the discovery of reasons. I take this picturesque idea from the tentative title of Derek Parfit's *Rediscovering Reasons*. Michael Bratman reminded me that the concept of a reason first became prominent in the philosophy of action, and only later in the philosophy of normativity. For instance, it is in Elizabeth Anscombe's *Intention* ».

<sup>5</sup> L'échantillonnage suivant permet d'en rendre compte aisément : « avoir une raison de », « être une raison de », « raisons motivantes », « raisons justifiantes », « raisons explicatives », « raisons pourquoi » (*reasons why*), « raisons pour lesquelles » (*reasons for which*), « raisons de » (*reasons to*), « raisons pour vous » (*reasons for you*), « raisons pour » (*reasons for*), « raisons parfaites » (*perfect reasons*), « raisons pro tanto », « raisons attrayantes » (*enticing reasons*), « raisons péremptoires », « raison concluante », « raison épistémique », « raison morale », « raison normative », « raison externe », « raison relative à l'agent », « raison neutre à l'agent », et ainsi de suite.

<sup>6</sup> Il existe plusieurs manières de tracer cette distinction ainsi que d'expliquer la relation que ces raisonnements entretiennent entre eux. La section qui suit ne prétend aucunement envisager ces questions de manière exhaustive.

<sup>7</sup> Selon cette perspective, le rôle de la 'Raison théorique' est de découvrir la vérité, tandis que celui de la 'Raison pratique' est de découvrir le bien. Une telle perspective conduit à distinguer les raisonnements théorique et pratique en donnant comme rôle au premier de viser le vrai, tandis qu'au second de viser le bien.

<sup>8</sup> S'il faut préciser ici un lieu à la logique dans le cadre de ce type de questionnements, on pourrait dire qu'elle s'est intéressée à des raisonnements conçus comme des arguments. Je reviendrai plus loin sur cette question.

<sup>9</sup> Je ne me suis pas donné comme objectif dans cette thèse de déterminer quels sont les différents types d'états mentaux qui peuvent initier un raisonnement pratique, et quels sont ceux qui peuvent en être le terme. À première vue, je crois qu'il peut exister plusieurs formes de raisonnements pratiques et qu'il n'existe pas une forme canonique de raisonnement pratique. Je crois, par exemple, que des désirs peuvent initier un raisonnement pratique, et que ce ne sont pas seulement les intentions qui pourraient le faire. Mais je ne compte pas discuter de cette question dans le cadre de cette thèse. Parallèlement, je crois que le terme d'un raisonnement pratique pourrait être un désir, une intention, une décision, ou même une action (voir section 2.3.3, et note 3 du chapitre 4).

<sup>10</sup> Il est d'ailleurs surprenant que Guttenplan (1994) ne fasse aucunement référence à cette notion de direction d'ajustement dans la définition qu'il donne du raisonnement. Choissant de caractériser le raisonnement pratique en l'opposant au raisonnement théorique, il écrit :

From the premises :  
Socrates is a man,  
All men are mortal,  
one can justifiably draw the conclusion that :  
Socrates is mortal.

This typical example of what is called 'theoretical reasoning' consists in moving from one set of things which are thought to be true to another, and a great deal of human enterprise depends upon correctly making such transitions in thought. However, there is another kind of reasoning which is no less important, but whose object is not merely transition from one set of thoughts to another. Following Aristotle, who first described it, this kind of reasoning is called (a little misleadingly) 'practical'; it is reasoning whose conclusion is not some further thought but the undertaking of some action. For example, if one thinks :

I am thirsty,  
The water in front of me will quench my thirst,

then the conclusion likely to be drawn is not some further thought, but the action of reaching for the water. Whilst it is easy to characterize practical reasoning as in this way parallel to theoretical reasoning, real difficulties emerge when one tries to exploit the parallel further. (Guttenplan, 1994, p. 485).

<sup>11</sup> Austin (1953) utilise la notion de « direction d'ajustement » dans son étude des actes de langage impliquant la prédication.

<sup>12</sup> Par exemple, Lloyd Humberstone (1992) propose une analyse de la notion de « direction d'ajustement » et de ce qui distingue entre elles ces directions. Après avoir montré l'importance de cette notion lorsqu'elle est appliquée à la théorie de la motivation, à l'éthique des croyances, à l'analyse de la connaissance ainsi qu'à la doctrine du double effet, il discute certains problèmes posés par différentes caractérisations de la notion de direction d'ajustement (notamment celles de Smith, 1987; Platts, 1979 et Anscombe, 1957) et envisage comment une perspective naturaliste, notamment fonctionnaliste évolutionniste (Dennett, 1971; Millikan, 1984) pourrait contribuer à caractériser cette notion. Il explique comment la perspective évolutionniste ne permet pas de rendre compte de ce qui distingue les différentes directions d'ajustement puisqu'elle ne permet (au mieux) que d'expliquer l'émergence d'états mentaux exhibant les directions d'ajustement théétique et téléique. Il propose alors une explication rivale; l'idée principale sur laquelle est fondée sa suggestion étant que la direction d'ajustement doit être conçue comme un *principe constitutif plutôt que régulateur*, ce qui pour la « croyance » doit être compris comme suit :

« It's not –as it might be in the case of some ethics-of-belief-inspired proposal– that one should regulate one's cognitive life by the principle : make every effort to believe only truths; rather, it's that unless one counts one's (current) intentions in  $\phi$ -ing that  $p$  as thwarted if it is not true that  $p$ , one's  $\phi$ -ing that  $p$  does not constitute believing that  $p$ . Thus the very concept of belief imports its own criterion of success, or has its own internal axiology. (...) If we treat the thetic direction of fit in accordance with the above proposal, requiring for an attitude to count as thetic that it be subject to a background intention of only being possessed should the world be a certain way, then the normative aspects of talk of correctness and of « what ought to fit what » are straightforwardly given by compliance with the intention. And since, on the proposed account, the intention in question plays a constitutive rather than a regulative role, it is not as though the normativity can be eluded by retaining the attitude while disowning the intention. (...) » (pp.73-74).

Néanmoins, le rôle attribué à « l'intention » dans l'explication de ce en quoi consiste la direction théétique semble rendre problématique (à première vue) une explication de la direction téléique dans les mêmes termes. Humberstone propose de résoudre cette difficulté comme suit:

« This leaves the telic attitudes, and here the natural suggestion is that we tell a similar story, with, this time, a certain background intention to the effect that the telic attitude, which may be a desire or may itself be an intention, should be fulfilled. In the case where the specific attitude is an intention, a question arises about the status of the intention that that intention be fulfilled. Is this the same intention over again, or is it a different –perhaps 'higher-order'-intention ? One might say that it's nothing but the same intention all over again. On this supposition, the telic direction of fit requires little by way of comment : as the point was put above, the 'ought' in 'what ought to fit what' is given as a matter of compliance with this very intention. On the other hand, a more direct parallel with the thetic case is provided by taking the higher-order route, and the contrast between the two directions of fit is made

visible in a formulation of what does the conditioning and what is conditioned, in certain conditional intentions.» (pp.74-75).

Il n'est toutefois pas clair que cette solution positive (lier la direction téléique à une intention de 2e ordre) réussisse mieux là où les autres ont échoué. Je n'ai malheureusement d'autre choix, dans le cadre de ce chapitre introductif, de laisser ici cette question en suspens.

<sup>13</sup> Davidson (1963) explique ce qu'il entend par une raison primaire :

Whenever someone does something for a reason, therefore, he can be characterized as (a) having some sort of pro-attitude towards actions of a certain kind, and (b) believing (or knowing, perceiving, noticing, remembering) that his action is of that kind. (...) Giving the reason why an agent did something is often a matter of naming the pro-attitude (a) or the related belief (b) or both; let me call this pair the primary reason why the agent performed this action. (...) The primary reason for an action is its cause. (pp.3-4)

<sup>14</sup> Le refus de Wittgenstein d'assimiler les raisons aux causes s'inscrit en opposition à la thèse positiviste selon laquelle il existe un principe d'unité méthodologique en science. Selon les positivistes des années 30, on ne doit pas voir de différence de nature entre l'explication dans les sciences de la nature et l'explication dans les sciences humaines: la particularité des lois des sciences humaines est qu'elles sont non-strictes ou *ceteris paribus*; elles ne valent pas indépendamment des conditions particulières, et ces conditions ne peuvent être précisées de façon unique et exhaustive. Néanmoins, selon ceux-ci, il n'y a aucune raison de douter que les énoncés des sciences humaines (et donc de la psychologie) puissent être traduits, en suivant des procédures logiques, dans un vocabulaire donné, lequel pourrait être à son tour traduit dans des termes physicalistes. Dans les *Blue and Brown Books* (1930), Wittgenstein refuse cette conception causale de l'explication de l'action et insiste pour opposer l'explication par les « raisons » et l'explication par les « causes » : selon lui, notre connaissance des raisons d'une action ne peut être assimilée à notre connaissance de ses causes puisque la première concerne une relation interne et conceptuelle que nous avons avec l'action (nous en sommes immédiatement certains), tandis que la seconde est inductive et hypothétique. À la suite de Wittgenstein, A.I. Melden développa cet argument désormais connu sous le nom de l'argument de la connexion logique que je ne reprendrai pas ici. C'est à cet argument que Davidson s'oppose dans « Actions, Reasons, and Causes ».

<sup>15</sup> Je considère plutôt que la question de savoir en quoi consiste un raisonnement moral présuppose une réponse à la question de savoir en quoi consiste un raisonnement tout court. Cela n'implique naturellement ni (a) que le raisonnement moral n'a pas de forme particulière, ni (b) qu'il ne peut pas constituer une sous-catégorie de raisonnement pratique (ou même, théorique). Dans la mesure où un raisonnement met en relation des états mentaux, et que nos états mentaux peuvent posséder des contenus moraux, il est clair que des raisonnements théoriques peuvent mettre en relation des jugements dont au moins certains contenus sont moraux. Il est également possible que des raisonnements pratiques fassent aussi intervenir des états mentaux tels que des croyances, des désirs ou des intentions dont les contenus sont moraux. Je n'exclus pas non plus la possibilité qu'il y ait des formes qui soient caractéristiques de la délibération morale, mais si c'était le cas, on devrait aussi pouvoir se demander s'il s'agit de raisonnements pratiques ou de raisonnements théoriques.

Bref, dans la mesure où des états mentaux peuvent avoir différents contenus, il n'est pas problématique de reconnaître autant de sortes de raisonnements qu'il existe de sortes de contenus, et donc d'admettre que certains raisonnements (théoriques et pratiques) sont 'moraux', si c'est ce que

l'on entend par raisonnement 'moral'. Toutefois, comme je l'ai dit plus haut, mon intention *n'est pas* de caractériser cette sorte de raisonnement : cette question renvoie à une autre série de questions entourant la notion de 'motivation morale'. Il y a notamment la question de savoir quelle est la nature de la relation entre les jugements moraux et ce qui motive quelqu'un à agir moralement, et qui réfère cette fois au débat entre les différentes formes d'internalisme et d'externalisme. Une autre question qui se pose est celle de savoir si le jugement moral est une croyance, c'est-à-dire un état qui représente le monde, ou bien s'il s'agit d'un état conatif, dont la fonction est de pousser à changer le monde. Si l'on suppose que les jugements moraux sont des croyances, la question est alors de déterminer comment ils pourraient, à eux seuls, nous motiver à agir moralement. C'est là le débat entre les tenants de la théorie humienne de la motivation et leurs adversaires. Comme je l'ai dit, l'étude proposée ici se situe en amont de cette problématique.

De plus, comme on le sait, la question de savoir en quoi consiste un 'raisonnement moral' a été parfois assimilée, dans l'histoire de la philosophie morale, à la question de savoir comment nous *devrions* raisonner lorsque les contenus des états mentaux impliqués sont *moraux*. Cette question, elle-même normative, concerne le rôle qu'ont/devraient avoir nos raisonnements sur le plan de la moralité. C'est précisément cette question que je suggère de laisser de côté.

<sup>16</sup> Mon intention n'est pas d'évaluer si de tels cas d'incontinence sont possibles. L'analyse qui suit s'appuie sur l'hypothèse qu'il est possible d'être incontinent.

## Du chapitre 2

<sup>1</sup> Cette section de chapitre reprend le texte de Brunet, 2003.

<sup>2</sup> Anscombe, 1957, p.57-81. L'extrait concernant l'analyse qu'elle propose du raisonnement pratique a aussi été publié sous le titre « On Practical Reasoning » dans Raz, 1978, p.33-45.

<sup>3</sup> « 'Practical reasoning', or 'practical syllogism', which means the same thing, was one of Aristotle's best discoveries. » (Anscombe, 1957, p.57-8).

« We have so far considered only a particular unit of practical reasoning, to which the expression 'practical syllogism' is usually restricted. But of course 'practical syllogisms' in Greek simply means practical reasonings, and these include reasonings from an objective through many steps to the performance of a particular action here and now. » (p.79).

Certains auteurs ont soulevé le problème de faire correspondre chez Aristote la notion de raisonnement pratique à celle de syllogisme pratique. Par exemple, selon Audi (1989), les syllogismes pratiques constitueraient une catégorie plus étroite que ce qu'il caractérise comme étant des raisonnements pratiques. Selon David Gauthier (1963) et John Cooper (1975), la notion de raisonnement pratique chez Aristote correspond plutôt à celle de délibération.

<sup>4</sup> Je traduirai l'idée d'Anscombe comme suit : l'argument pratique n'est pas un argument déductif.

<sup>5</sup> Elle attribue cette confusion à plusieurs commentateurs d'Aristote : « everyone takes the practical syllogism to be a proof –granted the premises and saving their inevitable uncertainty or doubtfulness in application-of a conclusion » (1957, p.58).

<sup>6</sup> Elle indique :

The difficulty felt is to grasp why this should be called 'inference'. Inference is a logical matter; if there is inference, there must be validity; if there is inference, the conclusion must in some way *follow* from the premises. How can action logically follow from premises? *Can* it be all that, given certain thoughts, there is something it logically *must happen* that one does? I seemed no sense could be made of that. Von Wright indeed came as near as he knew how to making sense of it, but he did not succeed. He was indeed assured of failure by the move which ensured that he was speaking clearly in speaking of logical necessity –namely by going over into the third person. What –hedged about by various saving clauses –became the logically necessary conclusion was not the doing, but merely the *truth* of the proposition that the agent would do something. But in this way the practical inference degenerated into a theoretical inference with the odd character of being invalid so long it was truly inferential! I have given a different account, but the question remains outstanding: in what sense is this *inference*? (...) The frequent non-necessity of the 'conclusion' is a striking feature. In order to eat some suitable food, one eats *this*. (Anscombe, 1975, p.11).

<sup>7</sup> Dans le texte original:

In short the 'universality' of Aristotle's universal premise is in the wrong place to yield the conclusion by way of entailment at all. (...) And I think it is even safe to say that there is no general positive rule of the form 'Always do X' or 'Doing X is always good-required-convenient, a useful-suitable-etc thing' (where the 'X' describes some specific action) which a sane person will accept as a starting-point for reasoning out what to do in a particular case. (1957, p.61-62; p. 114-115 de la trad. fr.)

<sup>8</sup> Conséquemment, pour Anscombe, si l'argument n'est pas déductif, c'est parce que la conclusion de l'argument est l'action.

<sup>9</sup> L'importance accordée à la contribution d'Anscombe à l'étude du raisonnement pratique (vis-à-vis celle d'Aristote) dans la littérature qui l'a suivie repose sur cette thèse (caractérisation de désirabilité de la première prémisse); elle ne sera pas considérée ici bien qu'elle soit centrale pour la caractérisation proposée par Anscombe et en constitue certainement la partie la plus intéressante. Tel qu'annoncé, je m'en tiendrai ici à analyser le problème identifié.

<sup>10</sup> Mon intention n'est pas ici d'évaluer si cette interprétation s'accorde avec les textes d'Aristote mais bien d'évaluer, à supposer que les prémisses d'Anscombe concernant l'analyse d'Aristote sont vraies, si les arguments apportés aux deux interprétations discutées sont pertinents.

<sup>11</sup> Nous verrons plus loin qu'il manque alors à Anscombe un élément permettant de spécifier pourquoi les prémisses de l'argument conduisent à une action. Dire que l'action est la conclusion du raisonnement pratique et que le lien inférentiel n'est pas déductif est encore insuffisant pour caractériser l'inférence pratique. Un troisième élément (central à l'analyse d'Anscombe) sera donc nécessaire: ce qui est à l'origine de l'action et qui sera traduit par la première prémisse (caractérisation de désirabilité).

<sup>12</sup> L'argument qui permet à Anscombe de justifier le rejet de cette interprétation repose en fait sur sa propre caractérisation de la première prémisse (caractérisation de désirabilité).

<sup>13</sup> « This seems a magnificent non sequitur. From the absence of an entailment relation standing between premises and conclusion, it does not follow that the conclusion cannot be drawn or supported or has been misidentified. It follows only that the argument is not a deductive one.

Deductivism plays a role here, clearly. But it is deeper than the obvious one of dismissing all non-deductive ratiocination. A reconstruction of deductivism's role will put Anscombe's musings in much a more charitable light. »

<sup>14</sup> « As Anscombe remarks, neither (a), (b) nor (c) above are entailed by the premises, which means that they do not compel belief in any of the three conclusion-candidates. She, and perhaps, Aristotle before her, therefore casts about for some non-propositional entity that bears the same relation to the premises as belief is taken to bear in theoretical reasoning. The entity chosen is the action (or like entity) that the reasoning issues in. » (Hearne, 1984, p.207).

<sup>15</sup> « It is plausible that belief is merely a causal consequence of undertaking a stretch of deductive reasoning, and that correct deduction and belief do not bear any more intimate conceptual relationship to one another. In any case, a close relationship between reasoning and belief obtains only for deduction. ».

<sup>16</sup> Ceci n'est pas sans rappeler le problème suivant : accepter qu'une proposition s'ensuit logiquement de prémisses données nous oblige-t-il à la croire ? Je n'envisagerai pas cette question pour l'instant, d'une part parce que Hearne ne développe pas cette idée et d'autre part parce que s'y consacrer nous engagerait dans une toute autre voie. Toutefois, cette question n'est pas étrangère au problème qui nous intéresse. La raison en est simple : si on accepte qu'un agent peut reconnaître qu'une proposition donnée est la conclusion d'un argument déductif et qu'il est possible pour ce même agent de ne pas y croire, alors intuitivement, on est conduit à soutenir que lorsqu'un agent croit la conclusion d'un argument déductif, cette croyance est alors une sorte d'action (mentale). Conséquemment, on pourrait supposer que si les croyances sont des sortes d'actions, et qu'elles découlent de raisonnements théoriques, les raisonnements théoriques seraient une espèce de raisonnements pratiques. Je dois laisser pour l'instant cette question en suspens.

<sup>17</sup> Je n'entends pas développer cette idée ici. Je crois néanmoins que chez Socrate et Aristote, le rôle de la raison concerne d'abord et avant tout le domaine pratique (le Bien). Peut-être est-ce dans le cadre de la philosophie moderne, à partir du moment où un statut particulier a été accordé à la connaissance que la raison a été principalement associée au domaine théorique et détrônée du domaine pratique. En ce sens, Kant constituerait une exception.

<sup>18</sup> Le concept de maïeutique socratique exprime clairement cette idée de recherche de la vérité ; l'objectif du dialogue est la recherche de la vérité, sa finalité est une «vie réussie» (domaine pratique). «Ce qui est vrai» est ainsi posé comme étant au service de «ce qui est bien», ceci permettant d'éclaircir pourquoi la finalité de la rationalité est liée au domaine pratique.

<sup>19</sup> Jonathan Barnes, trans./eds (1994) *Aristotle's Posterior Analytic*, second ed., Oxford, Clarendon Press, 6, 75a22-27. (Hintikka indique qu'il a modifié la traduction de Barnes; j'ai indiqué en italique l'extrait sur lequel j'aimerais insister)

<sup>20</sup> Comme le remarque Hintikka (2001, p.35-36 et39-40):

Logic began in the hands of Aristotle as an art of interrogative reasoning, modeled on the Socratic *elenchus*, so much so that he is still in his two *Analytics* assuming a dialectical or at least interrogative framework for all of the reasoning that he is considering there. And Aristotle's original theory, presented in the *Topics*, is firmly aimed at identifying and cultivating excellence in the interrogative games that were thought of by him as the paradigm of all reasoning. (...) Aristotle was very much concerned with the strategic aspects of

reasoning, which he conceived of as an interrogative (dialectical) process. Ironically the first definitory rules of logical inference resulted from Aristotle's very strategic interest in strategies of questioning. (...) But logic remained a part of an interrogative *elenchus*-like process. Right in the middle of explaining the nature of logically necessary inferences (that is to say, question-answer steps where the answer is implied by earlier answers) Aristotle suddenly catches himself and warns that such inferences are not the only steps of interrogative inquiry.

<sup>21</sup> Cette question est importante parce qu'elle risque de nous instruire sur le rôle que nous avons attribué à la logique dans l'étude du raisonnement. N'est-ce pas en vertu des mêmes règles (logiques) que nous jugeons que notre premier agent tire une conclusion vraie et que notre deuxième agent fait une inférence valide ? Dans le cas du raisonnement théorique, la notion de validité est, elle aussi, en partie liée à celle de vérité (au sens où pour savoir si telle conclusion peut s'ensuivre de prémisses, si telle inférence est valide, on *suppose* la vérité des prémisses).

<sup>22</sup> Nous verrons plus loin que cette proposition ne s'accorde pas avec l'usage que Gilbert Harman fait de la notion d'inférence.

<sup>23</sup> Ce point est important : j'y reviendrai dans ma discussion de la position de Broome (chapitre 4).

<sup>24</sup> Dire cela n'implique pas que les contenus mentaux conviés dans le raisonnements des agents ne peuvent pas être non conceptuels, ou même non propositionnels. La thèse avancée ici consiste seulement à admettre que les contenus mentaux qui sont mis en relation dans un raisonnement peuvent posséder des contenus propositionnels.

<sup>25</sup> Au sens où la logique n'a pas de rôle particulier à jouer sur le plan de notre compréhension du raisonnement proprement dit. Si la logique n'est pas à proprement parler utile pour l'étude du raisonnement, nous devons probablement lui réserver un rôle lorsque vient le temps de distinguer les raisonnements corrects de ceux incorrects, comme on le fait lorsque vient le temps de distinguer un argument correct d'un argument incorrect. Néanmoins, nous verrons que ce rôle est différent. Pour l'instant, gardons en tête que rendre compte de ce qu'est raisonner est différent de rendre compte de ce qu'est raisonner correctement.

<sup>26</sup> Je poursuis cette discussion à la note 3 du chapitre 4.

### **Du chapitre 3**

<sup>1</sup> Harman (2007) propose d'utiliser le terme 'inférence' comme synonyme de 'raisonnement théorique' et celui de 'délibération' comme synonyme de 'raisonnement pratique'. L'inférence peut résulter dans de nouvelles croyances, ou dans le changement d'anciennes; la délibération pratique peut résulter dans de nouvelles décisions, intentions et plans ou changements d'anciennes décisions, d'intentions et plans. L'un ou l'autre de ces processus peuvent aussi conduire à aucun changement. Il propose aussi de distinguer 'raisonnement interne' et 'raisonnement externe', et fait correspondre le premier à raisonner par soi-même, et le second à raisonner avec les autres. (p.1-3).

<sup>2</sup> Harman (1986) reconnaît toutefois la difficulté de distinguer 'faire partie d'un segment de raisonnement' et 'être la conséquence d'un raisonnement'. Il suggère toutefois d'admettre qu'il y a une différence entre les changements immédiats qui font partie d'un segment de raisonnement et les

autres changements moins immédiats qui sont seulement des effets ultérieurs du raisonnement. (chap.1)

<sup>3</sup> Harman distingue ces *principes de révision* de ce qu'il appelle les *maximes de réflexion*, c'est-à-dire deux sortes de règles de raisonnement, qui correspondent à deux phases possibles dans un raisonnement. Les maximes de réflexion seraient liées au processus de réflexion au cours duquel quelqu'un réfléchit à propos de ses croyances, plans et désirs (et ainsi de suite) et envisage différentes possibilités de manière plus ou moins détaillée. Les principes de révision seraient liés à la révision réelle que quelqu'un fait, cette révision pouvant suivre ou non une telle réflexion : ils concernent donc les changements réels à faire, changements qui font en fait partie de la révision raisonnée. Les maximes de réflexion concerneraient ainsi quoi considérer avant de réviser sa propre vue, et les principes de révision concerneraient les règles suivies au cours du raisonnement.

<sup>4</sup> Cette idée est développée dans Harman (2007). Il y indique que bien que certaines manières de rendre compte du jugement moral identifient le raisonnement au raisonnement conscient (Haidt, 2001), il fait remarquer que plusieurs études (Holyoak et Simon, 1999; Simon, 2001, 2004; Thagard 1989, 2000) admettent que le processus de raisonner (de manière contrastée à son produit) n'est pas disponible à la conscience. C'est-à-dire : qu'en réalité il est peu plausible de penser que quelqu'un puisse être conscient de l'activité impliquée lors de son raisonnement interne, et qu'il est plus plausible d'admettre qu'il puisse être seulement conscient de certains résultats ou aboutissements intermédiaires et finaux.

<sup>5</sup> Les trois types d'erreurs que Harman rejette sont les suivants : (1) quelqu'un qui aurait amorcé son raisonnement avec des croyances fausses, et aurait été conduit à d'autres croyances fausses; (2) quelqu'un qui en viendrait à une conclusion parfaitement raisonnable, mais erronée; (3) quelqu'un qui aurait été peu minutieux ou inattentif en raisonnant; quelqu'un qui aurait oublié une considération pertinente, ou ne lui aurait pas donné assez de poids; et ainsi de suite.

Il indique qu'il est clair que les erreurs de types 1 et 2 ne semblent pas être du tout des erreurs de raisonnement, bien que les erreurs de type 3 pourraient sembler l'être. Néanmoins, il précise que les erreurs de type 3 constitueraient des erreurs de 'réflexion' impliquant plutôt la violation d'une maxime de réflexion que la violation d'un principe de révision.

<sup>6</sup> Mais ne pourrions-nous pas tout aussi dire qu'il ne raisonne pas ? Harman n'envisage pas la question de savoir ce qui, dans un tel cas, distinguerait quelqu'un qui ne raisonne pas tout court (qui n'est pas dans un tel processus) de celui qui ne raisonne pas *correctement*. C'est-à-dire, si raisonner correctement consiste à suivre des principes qui indiquent les changements appropriés à faire dans l'ensemble de nos états mentaux, dans la mesure où quelqu'un n'effectuerait pas les changements appropriés, comment distinguer le fait qu'il 'n'a pas raisonné' du fait qu'il a 'mal raisonné'. La question de distinguer les raisonnements corrects des raisonnements incorrects est pourtant cruciale pour une théorie du raisonnement, si on ne veut pas être conduit à reconnaître qu'il n'y a que des raisonnements corrects. Je n'ai toutefois d'autre choix, dans le cadre de cette présentation générale, de laisser de côté cette question.

<sup>7</sup> Précisons que l'usage que je fais ici du terme n'a pas le sens péjoratif que certains auteurs lui ont attribué (à la suite de Frege), selon lequel une approche 'psychologiste' consisterait à expliquer quelque chose qui n'est pas manifestement d'ordre psychologique en termes psychologiques. Le sens du terme doit être compris de manière littérale.

<sup>8</sup> Harman (1986) précise clairement ne pas prétendre faire le tour de la question, son objectif étant plutôt d'ouvrir une nouvelle voie en philosophie à l'étude du raisonnement: « None of this pretends to be the last word on the subject. My aim has not been to settle issues but to raise issues. My aim has been to show that there is a subject here, change in view, a subject worthy of serious systematic study. » p.116. Depuis, il est clair que cette voie a été explorée par plusieurs philosophes et a contribué à tisser des liens étroits entre ce type de recherches philosophiques et celles qui y sont apparentées en psychologie.

<sup>9</sup> Harman suggère d'admettre que la croyance explicite est une affaire de tout-ou-rien puisqu'en ce qui concerne les principes du raisonnement, ou quelqu'un croit quelque chose explicitement ou il ne le croit pas explicitement: en d'autres termes, ou une 'représentation' appropriée est dans la mémoire de quelqu'un, ou elle ne l'est pas. (Harman, 1986, chap.3)

<sup>10</sup> Harman discute de ces principes en les appliquant généralement aux croyances (plutôt qu'aux intentions et plans) mais précise que la plupart des principes s'appliquent aussi aux intentions et plans. Puisque mon but n'est que d'esquisser ici sommairement les intuitions d'Harman quant à sa théorie du raisonnement, je m'en tiendrai principalement à l'analyse qu'il fait de ces principes dans le contexte de la révision de croyances. Bien sûr, Harman discute plus spécifiquement du raisonnement pratique, notamment des intentions et de la relation entre la croyance et l'intention (chapitres 8 et 9). J'ai toutefois choisi de laisser de côté ici ce dont il est question dans ces chapitres puisque l'essentiel concernant l'ensemble des principes de révision identifiés se trouve dans les autres chapitres de son ouvrage.

<sup>11</sup> C'est-à-dire que ce n'est pas suffisant que quelqu'un développe alors des hypothèses auxiliaires qui ne font qu'empêcher l'hypothèse d'être réfutée : Harman insiste sur l'idée que l'hypothèse doit être 'payante'.

<sup>12</sup> Harman réfère ici aux idées développées par Nisbett et Ross (1980, chap.8). Ce qui ne revient pas à dire, pour Harman, que l'on devrait s'opposer à l'acceptation complète de toute hypothèse scientifique. C'est-à-dire : cela n'implique pas comme le soutiennent Popper (1959), Malcolm (1963), Unger (1975), de s'opposer à l'acceptation complète de toute hypothèse scientifique. Selon ceux-ci, dire qu'une acceptation complète peut terminer une enquête implique nécessairement un engagement dogmatique qui consiste à écarter toute évidence négative. Harman s'oppose à cette idée : rien n'interdit en principe que quelqu'un ayant terminé une enquête à un moment donné puisse la rouvrir ultérieurement.

<sup>13</sup> Harman explique que ceci ne revient pas à dire qu'être intéressé à savoir si Q est vrai puisse être considéré équivalent à la question de savoir si nonQ est vrai puisque si l'agent a une évidence en faveur de nonQ, il peut n'avoir aucune raison d'accepter nonQ dans la mesure où accepter nonQ ne l'aiderait pas à atteindre une conclusion concernant le fait de savoir si P est vrai. (Harman, 1986, chap.6)

<sup>14</sup> Je suggère de mettre le terme 'intérêt' entre guillemets puisque Harman effectue (à première vue) une sorte de confusion entre « avoir une raison d'être intéressé à éviter l'inconsistance » et « avoir tendance à éviter l'inconsistance » (p.56), ce qui n'est sûrement pas équivalent. Nous verrons dans le cadre de la discussion portant sur le principe de l'inconsistance immédiate reconnue (deuxième section de ce chapitre) que Harman semble plus enclin à traiter la tendance à éviter l'inconsistance (ses propres termes) plutôt comme une disposition.

<sup>15</sup> Rappelons ici qu'il ne s'agit pas de liens d'implication logiques.

<sup>16</sup> Harman (2007) suggère que le raisonnement interne pourrait être en quelque sorte le processus que quelqu'un suit en faisant des ajustements mutuels à ses croyances et plans, à la lumière de ses buts, à la poursuite de ce que Rawls (1971) appelle l'«équilibre réfléchi» et indique que Thagard (1989, 2000) développe des modèles computationnels de ce type qui utilisent une «contrainte de satisfaction» parallèle. (p.7-8)

<sup>17</sup> Notamment, sur le plan des incidences de cette théorie sur celles de l'épistémologie (je pense, par exemple, aux conceptions cohérentiste et fondationnaliste de la justification).

<sup>18</sup> Cette section de chapitre reprend l'article de Brunet soumis à *Philosophiques* en décembre 2007.

<sup>19</sup> Illustrons le caractère évident de cette distinction à l'aide de l'exemple suivant. Supposons que vous demandez à Anna qui croit que tous et seulement les oxoniens ont publié un livre chez Oxford et croit que Sam est un oxonien, si Sam a publié chez Oxford, et qu'elle vous réponde «oui, puisqu'il est oxonien et que tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford». De manière évidente, elle ne peut répondre «oui» (de manière rationnelle) que dans la mesure où «Tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford» et «Sam est un oxonien» sont les *contenus de ses propres états mentaux*. Il est alors possible de faire correspondre à son raisonnement un argument, mais dans la mesure où un argument est une mise en relation de propositions, et un raisonnement, une mise en relation d'états mentaux, cet argument n'est pas son raisonnement : il permet tout au plus de référer à l'aspect inférentiel de son raisonnement.

<sup>20</sup> Je discute de cette question dans Brunet (2003). Je montre que la proposition d'Anscombe qui consiste à s'opposer à ce que l'argument pratique soit caractérisé en termes de validité logique est partiellement juste, mais n'est juste que dans la mesure où elle s'applique à toute forme de raisonnement que l'on voudrait traduire par un argument. J'explique pourquoi, en voulant éviter de nier l'aspect processuel du raisonnement, Anscombe rend compte de manière inadéquate de la relation entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement lorsqu'elle suggère (à la suite d'Aristote) que l'action –un événement plutôt qu'une proposition– est la conclusion du syllogisme pratique.

<sup>21</sup> Une remarque terminologique s'impose toutefois quant à l'usage qu'il fait du terme «inférence». Harman l'associe à celui de «raisonnement». J'ai suggéré de ranger ce terme plutôt du côté de l'*argument*, et choisi de faire correspondre l'aspect *inférentiel* du raisonnement à la relation entre les *contenus propositionnels* de certains des états mentaux impliqués dans le raisonnement proprement dit de l'agent. Certains pourraient considérer l'usage qu'Harman fait du terme «inférence» plus intuitif, dans la mesure où *inférer* peut très bien être conçu comme une *activité*, un processus psychologique, et si tel est le cas une «inférence» ressemblerait plus à un raisonnement qu'à un argument. Intuitivement, on pourrait par conséquent donner raison à Harman et considérer ma suggestion contre-intuitive. Néanmoins, ce qui la motive vient de la confusion entourant l'usage du terme «inférence» lorsque vient le temps de comprendre la relation qui existe entre un raisonnement et un argument ReCEM. Dans la mesure où les raisonnements (ou inférences selon Harman) sont des *processus psychologiques* (qui mettent en relation des états mentaux qui possèdent des contenus propositionnels) et que les arguments sont des relations entre des propositions (qui peuvent être des représentations de contenus d'états mentaux impliqués dans des raisonnements), ceci explique, à mon avis, qu'un double usage du terme «inférence» ait fait surface et que les inférences aient été tantôt conçues comme des raisonnements, tantôt comme des arguments (que les règles d'inférence aient été

tantôt conçues comme des règles du raisonnement, et tantôt comme des règles logiques). La terminologie proposée par Harman serait admissible si elle permettait de lever clairement cette confusion et de faire la lumière entre les aspects processuel et inférentiel du raisonnement. Je suis d'avis, comme l'indique Harman, que les questions concernant le raisonnement doivent être distinguées de celles concernant l'implication (et la consistance). Je crois néanmoins qu'il est nécessaire de distinguer (du moins pour l'instant) les termes 'inférence' et 'raisonnement', l'essentiel de ma suggestion étant en fait de limiter (voire exclure) l'usage du terme 'inférence' dans l'étude du raisonnement pour éviter de retomber dans ce genre de confusion.

<sup>22</sup> Il affirme :

Reasoning is here to be taken to be distinguished from proof or argument in a logician's sense. Reasoning is a process of modifying antecedent beliefs and intentions, perhaps by adding some new ones, perhaps by deleting some of the original ones –normally by adding some and deleting others. An argument or proof is sometimes relevant to reasoning in this sense but is never an instance of it. An argument or proof is more like an explanation than an instance of reasoning. It has premises, intermediate steps, and a conclusion. Reasoning has no premises and no conclusion, unless we are to say that the 'premises' comprise all of the antecedent beliefs and intentions and that the 'conclusion' is the resulting set. But that way of speaking might be misleading, since reasoning often leads to abandoning some 'premises'. (1976, p.46).

<sup>23</sup> La conception que Harman se fait de l'argument est néanmoins distincte de celle que j'ai proposée jusqu'ici : il semble présupposer que si un raisonnement pouvait être traduit par un argument, les prémisses de l'argument coïncideraient alors avec les états mentaux de l'agent. Ce qui (à mon avis) est erroné. J'ai proposé qu'un argument ne met pas en relation les états mentaux de l'agent mais bien les contenus propositionnels : il s'agit d'une relation entre des propositions. Je discuterai plus loin des raisons qui conduisent Harman à cette confusion. Tenons-nous en pour l'instant à l'idée qu'un raisonnement ne peut pas être, selon Harman, un argument, ce qui s'accorde avec ma position.

<sup>24</sup> Harman (2007, p.1) précise :

The word 'reasoning' can also be used to refer to a product of the process of reasoning. Something written down, for example. I don't want to confuse the process with the product, so I here use 'reasoning' just for the process. The product of reasoning might be a linear sequence of sentences or propositions, perhaps in the form of a linear argument. It does not follow that the process of reasoning is linear. It almost certainly involves highly parallel processes of constraint satisfaction.

<sup>25</sup> Ces thèses sont développées dans les deux premiers chapitres de Harman (1986), et résumées dans Harman (1995, p.27-32).

<sup>26</sup> Cette thèse mérite d'être questionnée. Comment pourrions-nous vouloir abandonner cette prémisses lorsque nous acceptons la conclusion, si ce n'est que parce que nous raisonnons (au moins en partie) déductivement, que nous suivons (au moins en partie) les règles de l'implication et désirons être consistant ?

<sup>27</sup> Harman (1986, p.5) écrit:

Indeed, if we clearly distinguish reasoning from argument, we cannot suppose that the existence of deductive arguments shows that there is such a thing as deductive reasoning, that

is; deductively reasoned change in view. As I have already observed, rules of deduction are rules of deductive arguments, not rules of inference or reasoning.

<sup>28</sup> Harman (1986, p.5) écrit:

Now, why should we think there are inductive arguments and an inductive logic? It is clear enough that there is something that might be called inductive reasoning, that is, inductively reasoned change in view. But if we clearly distinguish reasoned change in view from argument, we cannot suppose that the existence of inductive reasoning by itself shows there is such a thing as inductive argument, nor can we suppose that it shows there is an inductive logic.

Selon Harman, le fait que nous puissions raisonner de manière inductive n'impliquerait pas l'existence d'arguments inductifs ou d'une logique inductive. Cette citation doit être comprise à la lumière de celle faite précédemment: il n'y a pas (selon lui) de logique inductive, ni d'argument pratique (ni de syllogisme pratique). Je crois néanmoins qu'à première vue, rien ne nous interdit de supposer que certains arguments ReCEM puissent être des arguments inductifs, ce qui marquerait ici une différence entre ma position et celle de Harman. Pour ce qui est de savoir si des arguments inductifs peuvent être *valides*, ou si on peut parler de logique inductive, je préfère laisser cette question en suspens ici. Néanmoins, j'aimerais insister sur l'idée qu'admettre que des arguments ReCEM puissent être inductifs ne revient pas à admettre que des raisonnements proprement dits puissent être assimilés à ces arguments.

<sup>29</sup> Harman (1986, p.11) écrit:

Even if they agree that logic is not by itself a theory of reasoning, many people will be inclined to suppose that logic has some sort of special relevance to the theory of reasoning. In this chapter I argue that this inclination should be resisted. It turns out that logic is not of any special relevance.

<sup>30</sup> Harman (1986, p.7) indique :

My aim in this book is to contribute to the development of a theory of reasoned revision, but I find it hard to say whether the theory I want is a normative theory or a descriptive theory. A normative theory says how people *ought* to reason, whereas a descriptive theory says how they actually *do* reason. The theory I envision tries to say either or both of these things. Actually, normative and descriptive theories are intimately related. For one thing, it is hard to come up with convincing normative principles except by considering how people actually do reason, which is the province of a descriptive theory. (...) The distinction between a normative and a descriptive theory seems as clear as the thought that one might sometimes reason in a way in which one ought not to have reasoned, in which case there is something wrong with one's reasoning.

<sup>31</sup> L'exemple de Harman est celui de Mary qui en vient à croire trois choses inconsistantes: Elle croit que si elle regarde dans le garde-manger, elle verra une boîte de Cherrios; elle regarde dans le garde-manger mais ne voit pas de boîte de Cherrios. Selon Harman, Mary ne devrait pas conclure à ce point qu'elle voit réellement une boîte de Cherrios sur la base de ses deux croyances antérieures.

<sup>32</sup> Pourtant, ceci ne contredit pas le principe d'implication logique si l'on s'en tient à la formulation de Harman. Le principe *ne dit pas* que «Le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement *P* doit être une raison d'accepter *P*» mais bien que «Le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement *P* peut être une raison d'accepter *P*». Il admet donc des cas où le fait que les croyances de quelqu'un impliquent logiquement *P* n'est pas une raison pour lui de croire que *P*. Il est

clair que Harman veut insister ici sur le fait que ces croyances non seulement ne peuvent pas, mais qu'elles ne *devraient pas* être une raison de croire que *P*: c'est-à-dire que l'existence du lien d'implication *peut* ne pas être une raison de croire que *P* mais que, dans certains cas, *ne devrait pas* être une raison de croire que *P*. L'idée de Harman semble être la suivante: à *t*, Mary croit qu'il y a une boîte de *Cherrios* dans le garde-manger (*P*), et croit que s'il y a une boîte de *Cherrios* dans le garde-manger, alors elle verra une boîte de *Cherrios* si elle regarde dans le garde-manger (*si P, alors Q*). Supposons maintenant qu'il n'y a pas de boîte de *Cherrios* dans le garde-manger. À *t+1*, Mary regarde dans le garde-manger mais ne voit pas de *Cherrios*. Dans la mesure où elle croit à la fois *P* et *si P alors Q* à *t*, et qu'elle ne voit pas de boîte de *Cherrios* dans le garde-manger à *t+1*, si *P* et *si P alors Q* pouvaient être des raisons de croire *Q* à *t+1*, elle pourrait passer toute la matinée à déplacer et replacer ce qui se trouve dans son garde-manger dans l'espoir de trouver la boîte de *Cherrios*. Il semble plutôt que, du fait qu'elle croit *nonQ* à *t+1*, *P* et *si P alors Q* non seulement ne peuvent pas être des raisons de croire *Q*, mais *ne devraient pas être des raisons de croire Q* puisque *P, si P alors Q* et *Q* sont faux.

Pourtant, à première vue, on est tenu d'admettre qu'il ne s'agit que d'un *sous-ensemble* de cas appartenant à la classe des cas où on observe que le fait que les croyances de quelqu'un impliquent *P* peut ne pas être une raison de croire que *P*. Si Harman veut faire de ce sous-ensemble de cas une *classe à part*, il devrait alors reformuler son principe d'implication logique (puisque ces cas ne contredisent pas le principe tel que formulé).

<sup>33</sup> « For example, if one believes *P*, one's view trivially implies 'either *P* or *Q*', 'either *P* or *P*', '*P* and either *P* or *R*', and so on. » (Harman, 1986, p.12).

<sup>34</sup> Selon Harman, admettre ce principe obligerait à distinguer croyances explicites et croyances implicites: Il remarque qu'admettre que l'esprit de quelqu'un pourrait être encombré de croyances pourrait revenir à supposer des choses telles que (1) ajouter à des croyances des propositions impliquées par celles-ci prend un certain temps, et que ce temps serait peut-être mieux utilisé autrement, et/ou (2) qu'un agent a une «capacité limitée d'entreposage» pour ses croyances, et qu'il y a ainsi une limite au nombre de choses que quelqu'un peut croire, et/ou (3) il y a des limites à la récupération d'information (*information retrieval*), et donc plus un agent a un nombre de croyances élevé, plus il sera difficile pour lui de se rappeler des croyances pertinentes au moment où il en aura besoin. Il note ensuite que ces suppositions présupposent que nos croyances seraient explicitement représentées dans l'esprit, et que nous devrions être prudents lorsqu'on affirme une telle présupposition. (« Not all one's beliefs can be explicitly represented in this way, since one could believe only finitely many things. But one can and does believe infinitely many things. For example, one believes the earth does not have two suns, the earth does not have three suns, the earth does not have four suns, and so on. », Harman, 1986, p.12). Harman propose alors de distinguer ce que quelqu'un croit explicitement de ce que quelqu'un croit implicitement. Il définit alors ce que quelqu'un croit explicitement comme suit: un agent croit quelque chose explicitement si la croyance qu'il a implique une représentation mentale explicite dont le contenu est le contenu de cette croyance. Par opposition, une chose est crue implicitement lorsqu'elle n'est pas crue explicitement mais qu'elle peut être facilement inférée à partir de ce qui est cru explicitement (à partir des croyances explicites de l'agent). (Harman discute de différents types de croyances implicites et aussi d'autres distinctions pouvant être effectuées notamment entre croyances conscientes et inconscientes, entre croyances occurrentes et dispositionnelles. (voir pp.13-14) Il évalue ensuite si le principe de clôture logique selon lequel les croyances d'un agent devraient être closes sous l'implication logique s'applique aux croyances explicites. Il montre alors que ce principe ne s'applique pas dans la mesure où un agent possède seulement un nombre fini de croyances explicites et que celles-ci ont plusieurs conséquences logiques (à l'infini). Il montre ensuite que ce principe ne s'applique pas plus aux

croyances implicites: on ne peut pas s'attendre de quelqu'un qu'il croit, même implicitement, la conséquence logique d'une de ses croyances si une preuve complexe est nécessaire pour voir l'implication. Harman montre ensuite que même une version plus faible du principe de clôture logique –notamment que les croyances d'un agent doivent être closes sous l'implication logique *évidente*- ne pourrait s'appliquer au raisonnement. (« It won't help to change the Logical Closure Principle to say one's beliefs should be closed under *obvious* logical implication. That would come to the same thing, since any logical implication can eventually be demonstrated by a proof consisting entirely of a series of obvious steps. This means that, if beliefs are required to be closed under obvious logical implication, they are required to be closed under any logical implication, obvious or not. So, since beliefs cannot be required to be closed under logical implication, they cannot be required to be closed under obvious logical implication either. » Harman, 1986, p.14.).

<sup>35</sup> Harman (1986, p.15) écrit:

The principles of revision must be such that they discourage a person from cluttering up either long-term memory or short-term processing capacities with trivialities. One way to do this would be to allow one to accept a new belief *P* only if one has (or ought to have) an interest in whether *P* is true.

<sup>36</sup> Harman indique que ce genre de situation peut aussi se produire sur le plan de la réflexion par exemple lorsque quelqu'un croit que toutes ses croyances ne peuvent pas être vraies: dans un tel cas, la personne peut être tout à fait justifiée de continuer à croire cela et de croire (aussi) chacune de ses autres croyances. Ce problème (discuté par Foley) concerne le fait de savoir s'il est possible d'être rationnel et épistémiquement inconsistant.

<sup>37</sup> Harman (1986, p.17) illustre cette idée par l'exemple suivant:

To take an extreme example, one accepts basic principles of arithmetic that logically imply some unknown proposition *P* which is the answer to an unsolved mathematical problem: but one has no reason to believe *P* if one is not aware that *P* is implied by these principles.

<sup>38</sup> Il illustre cette idée comme suit:

Consider the following examples:

*P* or *Q* and *not P* taken together imply *Q*.

$A = B$  and  $B = C$  taken together imply  $A = C$ .

$A < B$  and  $B < C$  taken together imply  $A < C$ .

*A is part of B* and *B is part of C* taken together imply *A is part of C*.

*X is Y's brother* implies *X is male*.

*Today is Thursday* implies *Tomorrow is Friday*.

*X plays defensive tackle for the Philadelphia Eagles* implies *X weighs more than 150 pounds*.

People who recognize these and related implications do not in any consistent way distinguish purely logical implications and others that are not purely logical. (Harman, 1986, p.17-18).

<sup>39</sup> « I suggest it is enough to be able to make reasoned change in one's view in a way that it is sensitive to implication and inconsistency. » (Harman, 1986, p.18).

<sup>40</sup> Harman (1986, p.18) écrit:

Someone who is disposed to treat beliefs in *P* and *if P then Q* as reasons to believe *Q* has, by virtue of that very disposition, an appropriate ability to recognize this sort of implication, at least if this disposition is also accompanied by the disposition not to believe *P*, *if P then Q*,

and *not Q*. And the latter sort of disposition might reflect an appropriate ability to recognize that sort of inconsistency.

<sup>41</sup> On pourrait néanmoins admettre que parmi les raisons qu'un agent a de croire quelque chose, certaines sont concluantes et d'autres non. Dans ce cas-ci, les croyances de A qui impliquent immédiatement une proposition pour A pourraient être des raisons de croire cette proposition mais ne seraient pas concluantes. Inversement, les autres considérations qui l'emporteraient sur la disposition générale de A seraient, elles, des raisons concluantes.

<sup>42</sup> Lorsque Harman indique que nous ne raisonnons pas déductivement, c'est en vertu du caractère défaisable des principes de l'implication et de l'inconsistance logique, ce qui ne revient pas, selon lui, à dire que les raisonnements ne sont pas sensibles à l'implication et à l'inconsistance.

<sup>43</sup> Comme nous l'avons vu plus haut, Harman semble assimiler le concept de raison à celui de raison concluante.

<sup>44</sup> Si Harman concevait le processus de manière non seulement externe mais aussi du point de vue de la 1<sup>ère</sup> personne, il remarquerait que le principe de révision *d'implication reconnue* (tel qu'il le formule) ne l'oblige pas à conclure ce qu'il conclut. N'admet-il pas lui-même que la possibilité pour un agent de *reconnaître* une implication immédiate et une inconsistance immédiate serait liée au fait de posséder une certaine disposition par rapport à des *propositions* ? Il affirme : « I am inclined to take as fundamental certain dispositions to treat propositions in certain ways, in particular, dispositions to treat some propositions as immediately implying others and some as immediately inconsistent with each other. » (Harman (1986), p.18). Selon Harman, quelqu'un a une raison de croire *P* s'il reconnaît que *P* est impliqué par ce qu'il croit. Supposons qu'un agent croit que *X*, et croit que *si X alors P*, et qu'il reconnaît l'implication. Du point de vue de l'agent qui raisonne (perspective de la 1<sup>ère</sup> personne), reconnaître l'implication ne consiste pas à reconnaître que *P* est impliqué par le fait *qu'il croit que X*, et *qu'il croit que si X alors P*, mais plutôt par le fait que *X*, et que *si X alors P*.

<sup>45</sup> Dans la littérature plus récente, une des pistes à explorer est celle suggérée par John Broome (1999, 2002, 2006ms) qui s'est intéressé à développer une théorie du raisonnement qui vise précisément à prendre en compte les points de vue de la 1<sup>ère</sup> et de la 3<sup>ème</sup> personnes. Je discute de sa proposition dans un article intitulé « Que nous exprimons-nous lorsque nous raisonnons ? » soumis à *Dialogue*.

<sup>46</sup> C'est-à-dire : notre agent n'a pas besoin de croire qu'il croit ce qu'il croit pour pouvoir croire ce qu'il croit. Il raisonne *avec* les contenus propositionnels de ses propres états et n'a pas besoin de se *représenter* ses états pour pouvoir raisonner (ce qui ne revient pas à dire qu'il ne peut pas se représenter ses états). Je développerai cette idée de manière plus détaillée dans la deuxième section du chapitre 4.

<sup>47</sup> Il est clair que raisonner peut nous conduire non seulement à acquérir un nouvel état, mais aussi à abandonner un état initial, ou même à ne modifier aucun des états initiaux, comme l'a fait remarquer Harman à juste titre. Je propose de laisser, pour l'instant, cette question relativement complexe en suspens, et propose de m'en tenir au cas où, au terme du raisonnement, l'agent acquiert un nouvel état. Cette question est directement liée au problème soulevé par Harman quant à ce qui motive (selon lui) la nécessité de distinguer le raisonnement et l'argument. Rappelons toutefois que l'argument ReCEM que l'on associe au raisonnement proprement dit de l'agent ne fait que représenter

*certain*s des contenus propositionnels qui participent au raisonnement proprement dit de l'agent. Il est ainsi plausible qu'il ne puisse rendre compte des états mentaux abandonnés en cours de processus, puisqu'il ne s'agit que d'un argument. Je n'ai d'autre choix que de laisser cette question de côté dont la résolution est pour l'instant prématurée.

<sup>48</sup> Comme nous l'avons vu, c'est aussi ce que prétend Harman, mais les raisons qui motivent son rejet ne sont pas les mêmes que j'ai déjà évoquées.

<sup>49</sup> C'est précisément ce qu'illustre l'exemple de Daniel introduit à la dernière section du deuxième chapitre. Rappelons l'exemple: Daniel ne sait pas ce qu'est un oxonien et ne connaît pas Sam, c'est-à-dire qu'il considère ces prémisses ni vraies ni fausses. Il remarque que la conclusion «Sam a publié chez Oxford» s'ensuit s'il est vrai que tous et seulement les oxoniens ont publié chez Oxford, et que Sam est un oxonien. Il connaît les règles de l'inférence valide, mais précise néanmoins qu'il ne peut se prononcer sur cette question, à savoir si Sam a publié chez Oxford ou non. Cet argument n'est pas un argument ReCEM : ses prémisses ne coïncident pas avec les contenus propositionnels de ses croyances.

<sup>50</sup> Si cela est juste, définir ce qu'est un raisonnement sensé reviendrait à identifier quelles sont ces normes.

<sup>51</sup> C'est ce qu'illustre l'argument ReCEM associé au raisonnement d'Anna

<sup>52</sup> Ce que n'est pas l'argument ReCEM associé au raisonnement d'Anna

<sup>53</sup> Bien sûr, il est question ici de raisonnements qui nous *semblent intuitivement* sensés ou insensés dans la mesure où nous ne disposons justement pas de normes pour dire s'ils le sont ou non.

<sup>54</sup> Précisons qu'admettre cela n'entraîne aucune implication métaphysique particulière autre que celle d'accepter que ces propositions peuvent être vraies ou fausses. Je préfère demeurer neutre vis-à-vis la question de savoir ce qui rend vraies les prémisses de cet argument correct, ou même vis-à-vis la question de savoir ce que signifie le terme 'vrai'. Par conséquent, je demeurerai neutre quant à la question de savoir à quelle conception de la vérité nous devrions souscrire. Je ne m'intéresserai donc pas à la question de savoir quelle est la nature de ces normes qui règlent les relations entre nos états mentaux et le monde extérieur, et ce qui les fonde: il s'agit d'une question probablement encore plus vaste que celle de déterminer en quoi consiste un raisonnement. Mais force est de constater que ces questions sont (au moins partiellement) liés entre elles.

<sup>55</sup> Nous avons vu que Harman rejette les notions d'argument inductif, et de logique inductive, et réserve ce terme au raisonnement.

<sup>56</sup> Dans la mesure où Harman considère qu'un agent ne peut raisonner déductivement, qu'il raisonne inductivement et qu'il rejette la notion d'argument inductif, on peut saisir le sens de son rejet de la logique dans l'étude du raisonnement. À l'instar de celui-ci, je crois qu'il est juste de dire qu'il ne soit pas toujours possible d'associer un argument (déductivement) valide au raisonnement sensé d'un agent, ce qui ne revient pas à dire (à mes yeux) qu'un agent ne peut raisonner déductivement.

<sup>57</sup> Dans la mesure où nous avons admis que des arguments ReCEM non valides peuvent aussi être associés à des raisonnements sensés, un argument ReCEM non valide pourrait aussi être associé à un raisonnement sensé au sens 1, mais non au sens 2.

<sup>58</sup> On pourrait même faire la conjecture que sa théorie du raisonnement conduite à mettre en question, sur le plan de la justification, la notion même de justification *ultima facie*, c'est-à-dire à rejeter l'idée qu'un agent *puisse* être justifié *ultima facie*.

<sup>59</sup> Ceci étant dit, il est possible que le point le plus litigieux auquel pourrait conduire ce sens 2\* concernerait la possibilité pour un agent de raisonner *correctement* au 1er ordre (au sens où seuls des raisonnements de 2e ordre pourraient être sensés au sens 2\*).

<sup>60</sup> Nous verrons au prochain chapitre (dans le cadre de la discussion de la position développée par John Broome) que ceci est lié au fait que les *contenus de croyances* ont quelque chose de particulier par rapport aux *contenus des autres attitudes*.

<sup>61</sup> Certains pourraient objecter que ce raisonnement n'est pas un exemple de raisonnement pratique puisqu'il se termine sur une croyance. Mais dire cela ne changerait rien à mon argument. On pourrait tout aussi bien supposer que le raisonnement de Julien ne se termine par sur une croyance, mais sur le désir de devenir riche, et soutenir que le fait que devenir une rock star nous rendra riche n'est pas une raison de désirer devenir riche.

<sup>62</sup> Ceci n'exclut pas qu'il pourrait y avoir d'autres critères; il s'agit d'une hypothèse de départ.

<sup>63</sup> On pourrait même supposer qu'un tel raisonnement puisse être non seulement sensé mais aussi juste si les prémisses de l'argument sont vraies. J'ai suggéré que pour qu'un raisonnement sensé soit considéré juste, un argument correct doit pouvoir lui être associé. Conséquemment, si on considère l'argument correct, on pourra considérer ce raisonnement juste : cette question revient au problème de savoir si des arguments inductifs peuvent être considérés comme des arguments corrects. Je n'ai d'autre choix que de laisser aussi cette question en suspens.

## Du chapitre 4

<sup>1</sup> Je conviendrai avec le lecteur que l'usage des termes 'avoir une raison de faire en sorte que' est peu élégant en français. Ceux-ci visent à traduire l'affirmation: « *You have a reason to see to it that, if p is true, so is q.* » (Broome (1999, p.403).

<sup>2</sup> Vous avez donc deux choix : (a) vous devez faire en sorte que si vous croyez que la terre a été créée en moins de six jours, vous croyez que la terre a été créée en moins d'une semaine, ou (b) vous devez faire en sorte que si vous ne croyez pas que la terre a été créée en moins d'une semaine, vous cessez de croire que la terre a été créée en six jours. En d'autres termes, vous devez satisfaire la table de vérité du conditionnel matériel : 'si p alors q' est vrai lorsque q ou non-p. Les deux manières de satisfaire l'exigence sont donc soit de rendre q vrai, soit de rendre p faux.

<sup>3</sup> « Aristotle took practical reasoning to be reasoning that concludes in an action. But an action –at least a physical one– requires more than reasoning; it requires physical ability too. Intending to act is as close to acting as reasoning alone can get us, so we should take practical reasoning to be reasoning that concludes in an intention. » (Broome, 2002, p.85).

Cette thèse défendue par Broome, qui consiste à refuser qu'une action puisse être le terme d'un raisonnement pratique et à affirmer qu'il s'agit plutôt d'une intention (ou une décision), est relativement standard. Dans la dernière section du deuxième chapitre, j'ai tenté de fournir une

solution embryonnaire à ce problème. Comme je l'ai déjà mentionné, il est bien sûr tout à fait plausible d'admettre qu'une intention (ou une décision) puisse être le terme d'un raisonnement pratique. Mais dire cela n'exclut d'aucune manière qu'un raisonnement pratique puisse avoir un terme qui ne soit pas une intention (ou une décision). Broome suggère ici qu'une action, du moins physique, requiert de la part de l'agent quelque chose de plus que le simple fait de raisonner, notamment une habileté physique, bien qu'il ne développe pas cette idée de manière substantielle. Ceci semble impliquer qu'il serait au moins prêt à admettre qu'une action mentale, comme par exemple un jugement, puisse être le terme d'un raisonnement. Si la thèse de Broome consiste simplement à défendre l'idée que le mouvement corporel d'un agent ne peut pas être le terme de son raisonnement pratique, je n'ai aucun problème à aller dans le même sens que lui dans la mesure où l'action de l'agent n'est pas le mouvement corporel qu'il accomplit. Mais je n'ai d'autre choix que de laisser de côté ici cette question qui concerne l'ontologie de l'action.

Toutefois, le problème soulevé par Broome semble plutôt être lié à la question de la causalité mentale, notamment à la question de savoir quelle relation des événements mentaux peuvent avoir avec d'autres types d'événements physiques. Dans la mesure où le raisonnement lui-même est une relation causale entre des événements, je vois mal pourquoi l'action elle-même ne pourrait pas, du moins dans certains cas, faire partie de cet enchaînement causal. Bien sûr, ceci n'exclut pas le fait qu'au terme d'un raisonnement un agent puisse ne pas pouvoir agir parce qu'il n'a pas l'habileté physique requise, et par conséquent que son raisonnement ne se termine pas sur une action. Mais dire cela n'explique pas pourquoi nous devrions rejeter la possibilité que s'il possède cette habileté physique, l'action elle-même puisse être le terme même de son raisonnement, c'est-à-dire le terme de cet enchaînement d'événements mentaux. D'ailleurs, cet argument de Broome invoqué pour l'action pourrait tout aussi bien s'appliquer à l'intention. La possibilité pour un agent de former une nouvelle intention au terme de son raisonnement requiert aussi une habileté physique. Par exemple, si l'agent fait un acv au cours de son raisonnement, ou s'il est dérangé par un bruit insolite, il est possible qu'il ne puisse pas terminer son raisonnement. Disons-nous pour autant que l'intention ne peut pas être le terme d'un raisonnement pratique ?

À première vue, l'objection de Broome à ce que l'action puisse être le terme du raisonnement pratique concerne en fait la question de savoir si la relation causale entre l'intention et l'action fait ou non partie du raisonnement proprement dit de l'agent. Broome prétend que non; mon argument est de dire que rien ne nous permet de rejeter d'entrée de jeu cette possibilité, sans pour autant nier que certains raisonnements puissent se terminer sur une intention. Prenons un exemple pouvant être mis en parallèle : supposons que quelque chose vous a rendu triste (vous traversez un autre type de processus mental) et que vous vous mettez à pleurer. De la même manière, on pourrait s'interroger à savoir si le fait que vous pleuriez est le terme même de votre processus mental, ou s'il doit être compris comme une conséquence causale de ce processus mental. Il est clair que si vous ne possédiez pas de glandes lacrymales, vous ne pourriez pas pleurer. Mais la question est la suivante : dans la mesure où vous pleurez, pourquoi devrions-nous détacher le fait que vous pleuriez de l'enchaînement causal qui fait que vous pleurez ? Dans la mesure où les processus mentaux sont des processus causaux, c'est-à-dire des enchaînements d'événements, n'est-il pas tout à fait plausible d'admettre que votre action puisse être le terme de votre raisonnement, de la même manière que le fait que vous pleuriez puisse faire partie du processus mental que vous traversez ?

Je crois, à l'inverse de Broome, que le fait de reconnaître un aspect processuel au raisonnement permet justement d'admettre qu'une action puisse en être le terme.

<sup>4</sup> J'ai admis plus haut (chapitre 3, section 3) que nous pouvions attribuer différents sens à l'expression 'raisonnement sensé'. L'enquête de Broome semble concerner essentiellement le *sens 1* (c'est-à-dire : le raisonnement (théorique) d'un agent est *sensé au sens 1* lorsqu'il est rationnel pour

lui de croire la conclusion de l'argument ReCEM étant donné les états mentaux initiaux de son raisonnement).

<sup>5</sup> Broome reconnaît bien sûr qu'il existe d'autres formes de raisonnements pratiques, mais suggère que si l'on veut bien saisir ce qu'est un raisonnement pratique, il est souhaitable de commencer avec le raisonnement instrumental puisqu'il est moins controversé que d'autres types de raisonnements pratiques.

<sup>6</sup> Broome s'oppose ici à la position de Von Wright (1972). Rappelant la position de von Wright qui considérait que les énoncés de cette forme constituent des inférences valides, il fait remarquer qu'étant donné que les gens échouent parfois à raisonner adéquatement, (2a-2c) ne peut pas être une inférence.

<sup>7</sup> « For instance, in the belief reasoning (3) your attitude towards the proposition (4a) is to take it as true, whereas in the intention reasoning (2) your attitude is to be set to make this proposition true. » (Broome, 2002, p.89). Je traduis 'to be set to make this proposition true' par 'rendre vraie'.

<sup>8</sup> Cette manière de distinguer les raisonnements théorique et pratique n'est pas sans rappeler l'idée de fonder cette distinction en termes de directions d'ajustement (voir chapitre 1).

<sup>9</sup> Broome fait remarquer que Bruce Aune (1977) reconnaît aussi que le raisonnement d'intention et le raisonnement de croyance peuvent partager la même logique, mais ne semble pas avoir reconnu que c'est précisément parce qu'ils peuvent partager le même contenu. Par conséquent, Aune (fait remarquer Broome) ne reconnaît pas que le raisonnement de croyance et d'intention sont tous deux concernés par la vérité, chacun à leur façon.

<sup>10</sup> Le lecteur intéressé pourra consulter les sections 6 à 10 de Broome (2002).

<sup>11</sup> Je rappelle ici les formes (2a-2c) et (3a-3c).

(2a-2c) :

I(Chris s'achètera un bateau) (2a)

et

B(Pour que Chris s'achète un bateau, emprunter de l'argent est, pour Chris, un moyen nécessaire) (2b)

donc

I(Chris empruntera de l'argent) (2c).

(3a-3c) :

B(Chris s'achètera un bateau) (3a)

et

B(Pour que Chris s'achète un bateau, emprunter de l'argent est, pour Chris, un moyen nécessaire) (3b)

donc

B(Chris empruntera de l'argent) (3c)

<sup>12</sup> Il met donc en question ce qu'il admis plus haut, c'est-à-dire que vos raisonnements de croyance et d'intention ont en commun de suivre comment se transmet la vérité dans l'inférence valide, et que ce qui les distingue est la manière de le faire.

<sup>13</sup> Ceci a à coup sûr des répercussions sur l'analyse qu'il a proposée de la normativité de la rationalité (que je ne compte pas examiner ici), dans la mesure où ceci l'oblige à reconnaître des formes d'affaiblissement de la notion même d'exigence normative.

<sup>14</sup> Une ébauche de ce texte a été présentée au colloque de la SOPHA 2006, à Aix-en-Provence, en septembre 2006. Une version remaniée de ce texte a été soumise à *Dialogue* en février 2007.

<sup>15</sup> Je pense ici notamment aux différents articles que John Broome a consacrés à cette question, aux objections soulevées par Niko Kolodny et à la réponse de John Broome. Voir Broome (1999, 2000, 2001a, 2001b, 2002, 2004, 2005a, 2005b, 2005c 2007) et Kolodny (2005, 2007).

<sup>16</sup> Exigence du *modus ponens* : La rationalité exige de la part de N que : si N croit que p et N croit que si p alors q, et si il importe pour N si q, alors N croit que q.

<sup>17</sup> Exigence fin/moyen : La rationalité exige de la part de N que : si N a l'intention que e, et si N croit que e peut advenir seulement si m, et si N croit que m peut advenir seulement s'il a l'intention que m, alors N a l'intention que m.

<sup>18</sup> Exigence « krasia » : La rationalité exige de la part de N que : si N croit qu'il doit que p, et si N croit que p peut advenir ssi il a l'intention que p, alors N a l'intention que p.

<sup>19</sup> Broome ne nie pas que d'autres processus que des raisonnements puissent vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité (par exemple des processus inconscients peuvent, selon lui, vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité, notamment celle de ne pas croire simultanément une proposition et sa négation), mais la caractéristique du raisonnement en tant que processus serait celle de pouvoir vous amener *consciemment* à maximiser votre score de rationalité (à vous amener consciemment à satisfaire certaines exigences de rationalité). Il ne nie pas non plus que tout processus incluant des attitudes qui causent en vous l'acquisition d'une nouvelle attitude à travers certains actes *qui consistent à vous dire à vous-même le contenu de ces attitudes* puisse être qualifié de raisonnement. Broome fait remarquer que d'autres processus bizarres pourraient posséder les mêmes caractéristiques que celles identifiées plus haut sans pour autant être qualifiés de raisonnement. Par exemple, un processus qui s'amorcerait sur la croyance que les goélands sont tout près et la croyance que si les goélands sont tout près, alors la terre n'est pas loin et se conclurait sur la croyance que les otaries sont rouges ne constituerait pas, selon Broome, un véritable raisonnement. Il suggère ainsi qu'une caractérisation complète du raisonnement devrait contenir un critère capable de distinguer les véritables raisonnements d'autres processus bizarres qui vous amènent à acquérir de nouvelles attitudes sans satisfaire certaines des exigences de la rationalité. Nous devons néanmoins laisser cette question en suspens. La question de savoir comment inscrire la satisfaction des exigences de rationalité dans l'activité de raisonner est vaste et complexe. Admettons simplement avec Broome qu'un raisonnement est un processus mental qui *peut* vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité. Ni plus ni moins.

<sup>20</sup> Supposons que vous croyez qu'il y a des goélands tout près et que vous croyez que s'il y a des goélands tout près, alors la terre n'est pas loin. Lorsque vous amorcez votre raisonnement, vous vous dites alors à vous mêmes 'Il y a des goélands tout près'; vous vous dites à vous-même 's'il y a des goélands tout près, alors la terre n'est pas loin', mais n'acquiescez pas la croyance que la terre n'est pas loin, c'est-à-dire que vous n'en venez pas à vous dire à vous-même 'la terre n'est pas loin'. Dans un tel cas, votre raisonnement ne vous amène pas à satisfaire l'exigence du *modus ponens*. Pourtant, votre

raisonnement peut vous conduire à satisfaire cette exigence de rationalité: si vous échouez à croire la conclusion de votre raisonnement, c'est parce que vous croyez la négation de cette conclusion. Vous pouvez alors inverser votre raisonnement et vous dire à vous-même 'la terre n'est pas loin', 's'il y a des goélands, alors la terre n'est pas loin', donc 'il n'y a pas de goélands'. Votre croyance qu'il y a des goélands tout près est moins robuste que votre croyance que la terre est loin. Puisque votre degré de croyance que la terre est loin (soit la négation de la conclusion à laquelle vous conduisent vos croyances initiales) est plus élevé que votre degré de croyance qu'il y a des goélands tout près (une des croyances initiales qui a amorcé votre raisonnement), vous pouvez inverser votre raisonnement et vous amener à satisfaire certaines exigences de rationalité (dans ce cas, celle du modus ponens et celle du modus tollens). Votre raisonnement possède alors deux états conclusion: une croyance et l'abandon d'une croyance.

<sup>21</sup> Broome ajoute que puisque le raisonnement peut vous amener à satisfaire différentes exigences de rationalité et que différents types d'attitudes sont sujets à différents types d'exigences, raisonner avec différents types d'attitudes doit être assujéti à différentes règles. Conséquemment, selon Broome, *lorsque vous raisonnez vous devez garder à l'esprit à quel type d'attitude vous avez affaire* : si raisonner est une opération sur des contenus, *ceci signifie (selon Broome) que le type d'attitude a besoin d'être enregistré à l'intérieur du contenu de l'attitude*. Les marqueurs d'attitudes permettraient ainsi (selon Broome) de solutionner un deuxième problème en exécutant cette fonction.

<sup>22</sup> Cette hypothèse n'est pas admissible, selon Broome, puisque vous *pouvez à coup sûr avoir une intention sans croire que vous l'avez*, et (inversement) *vous pouvez croire que vous avez une intention sans véritablement avoir cette intention*. Il explique pourquoi il en est ainsi en reprenant un exemple de Bratman. L'exemple est le suivant: dimanche, vous croyez que vous avez l'intention d'aller faire des courses jeudi et vous ne croyez pas avoir l'intention d'aller faire des courses vendredi alors que vous en fait l'intention d'aller faire des courses vendredi et vous n'avez pas l'intention d'aller faire des courses jeudi. L'analyse de Broome est la suivante: supposons que vous faites régulièrement vos courses les jeudis. Il y a de ça quelques semaines, vous avez découvert que les boutiques seraient fermées ce jeudi et avez alors décidé que cette semaine, vous feriez vos courses vendredi. Mais supposons que vous avez momentanément oublié votre changement de plan. Vous vous en rappellerez lorsque vous commencerez à faire des plans plus détaillés pour la semaine. Conséquemment, *votre intention d'y aller vendredi demeure mais à ce moment, vous ne croyez pas que cette intention est là*. Ainsi, puisque vous ne croyez pas avoir cette intention, vous ne croyez pas que vous ferez des courses vendredi. Vous pouvez donc avoir l'intention de faire quelque chose sans croire que vous allez faire cette chose. Pourtant, vous avez l'intention d'aller faire des courses vendredi: conséquemment, vous pouvez avoir l'intention de faire quelque chose sans croire que vous le ferez. *Mais si vous croyez que vous avez l'intention de faire quelque chose, vous devez alors croire que vous ferez cette chose*. Puisque vous croyez que vous avez l'intention de faire vos courses jeudi, alors vous croyez que vous ferez vos courses jeudi. Vous pouvez donc croire que vous avez l'intention de faire quelque chose sans véritablement avoir l'intention de faire cette chose.

<sup>23</sup> Broome discute du problème posé par les intentions faibles, c'est-à-dire le fait que vous puissiez avoir l'intention faible de faire quelque chose sans croire que vous ferez cette chose. Il choisit d'exclure ce type d'intentions de son analyse: après avoir questionné le fait qu'il puisse s'agir de véritables intentions, il précise que ce n'est pas la sorte d'intention dont il veut traiter dans son article et suggère de traiter son lien croyance-intention comme une spécification partielle de ce qu'il veut signifier par 'avoir l'intention de': vous pouvez vous exprimer cette sorte d'intention par une phrase à

l'indicatif, et lorsque vous faites cela, vous affirmez aussi que vous ferez ce dont vous avez l'intention.

<sup>24</sup> Selon ce qui a été dit précédemment, Broome veut dire par là que vous vous exprimez en quelque sorte 'Je ferai y –le ferai' mais que le marqueur "–le ferai" est inaudible.

<sup>25</sup> Au sens où Ryle (1949, chap. 2) utilise ce terme.

<sup>26</sup> On utilise généralement l'acronyme « HOT theory » (*Higher Order Thought Theory*) pour désigner cette approche. Ses défenseurs les plus connus sont D. M. Rosenthal et P. Carruthers.

<sup>27</sup> Par exemple, Laurence Bonjour (2003, p.62) affirme : « My suggestion is instead that an essential and intrinsic aspect of having any occurrent belief just is being consciously aware of the two correlative aspects of its content : first, its propositional content (...); and, second, the assertory rather than, e.g. questioning or doubting character of one's entertaining of that content. These two awerenesses (or rather, more plausibly, two aspects of one awereness) are, I am suggesting, in any way apperceptive or reflective in character : they do not require or involve a distinct second-order mental act with the propositional content that I have the belief in question. Instead, they are (at least partly) constitutive of the first-level state of occurrent belief or thought itself in that they are what make it the very occurrent belief that it is, rather than some other occurrent belief or a different sort of state altogether. »

<sup>28</sup> Je reprends ici un exemple de Broome en lui apportant quelques modifications.

<sup>29</sup> J'ai dit plus haut que Broome insiste dès le début de son article sur la nécessité de distinguer raisonnement et argument. Il serait probablement favorable à cette idée concernant l'inexistence d'arguments théoriques ou pratiques. Notamment, lorsqu'il mentionne que c'est le même syllogisme valide qui rend le raisonnement pratique correspondant correct et le raisonnement théorique correspondant correct, il semble être prêt à admettre qu'il y a d'un côté des arguments (séquences liées entre des propositions) et de l'autre côté, des raisonnements qui peuvent être théoriques ou pratiques. "But I think no one should doubt that you can reason from an intention to achieve an end to an intention to take a means that you believe is necessary. The Venice example is an intuitively attractive example of this sort of reasoning, even if my account is mistaken. Furthermore, if my account is not mistaken, it shows that this sort of reasoning is made correct by the same valid syllogism as makes the corresponding theoretical reasoning correct." (p.15).

<sup>30</sup> Pour chacun des cas, j'ai indiqué entre parenthèses les variables par lesquelles on peut remplacer les propositions qui sont les contenus de croyances de l'agent :

- p est la proposition que la terre a été créée en six jours;
- q est la proposition que la terre a été créée en moins d'une semaine;
- r est la proposition que la terre a été créée en plus d'une semaine;
- s est la proposition que la terre a été créée en plus de sept jours;
- t est la proposition que le ciel est rouge;
- u est la proposition que toutes les billes sorties du sac sont blanches;
- v est la proposition que la prochaine bille qui sera sortie du sac sera blanche;
- w est la proposition que le ciel est coloré.

## **De la conclusion**

<sup>1</sup> Je n'ai d'ailleurs pas envisagé la question de savoir si ces contenus pouvaient être non-conceptuels, ou être non-propositionnels : j'ai choisi de laisser cette question ouverte, et m'en suis tenue aux contenus propositionnels dans la mesure où il est peu compromettant d'admettre que certains des contenus des états mentaux des agents qui sont conviés dans leurs raisonnements soient propositionnels. Mais il serait sûrement intéressant d'envisager ce qu'impliqueraient ces autres cas de figure.

<sup>2</sup> « However, within the framework, some philosophers take rational requirements to be normative in a different sense. They divide normativity into two sorts : the objective and the subjective sort. Sometimes you objectively ought to A and you subjectively ought to B, where B is different from A. The fact that you objectively ought to A is determined independently of what rationality requires. But the fact that you subjectively ought to B might be determined by the fact that rationality requires you to B. If so, the requirement of rationality would be normative in a subjective sense. (...). But I see no need to divide normativity. » Broome, 2005b ,p.12-14.

## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- Adams, Frederick et Alfred Mele. 1992. « The Intention/Volition Debate », *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, p. 323-338.
- Adams, Frederick. 1986. « Intention and Intentional Action: The Simple View ». *Mind and Language*, vol. 1, p.281-301.
- Ainslie, George. 2001. *Breakdown of Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alston, William P. 1978 « Meta-Ethics and Meta-Epistemology ». In Goldman, Alvin et Jaegwon Kim (dir. publ.). 1978. *Values and Morals*. Dordrecht: Reidel, p.275-297.
- Alston, William P. 1989. *Epistemic Justification*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alvarez, Maria. 2005. « Agents, Actions and Reasons ». *Philosophical Books*, vol. 46, p. 45-58.
- Andreou, Chrisoula. 2006. « Might Intentions be the Only Source of Practical Imperatives? », *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 9, p. 311-325.
- Anscombe, G. Elizabeth M. 1957. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell. (trad. fr. *L'intention*. 2002. Paris: Gallimard)
- Anscombe, G. Elizabeth M. 1975. « Practical Inference ». In Hursthouse, R., G. Lawrence et W. Quinn (dir. publ.). 1995. *Virtues and Reasons*. Oxford: Clarendon Press, p.1-34.
- Anscombe, G.Elizabeth M. 1989. « Von Wright on Practical Inference ». In Schilpp, P.A. et L. E. Hahn (dir. publ.). 1989. *The Philosophy of G. H. Von Wright*. La Salle: Open Court, p.377-404.
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin.
- Audi, Robert. 1989. *Practical Reasoning*. London: Routledge.
- Audi, Robert. 1993a. *Action, Intention and Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- Audi, Robert. 1993b. *The Structure of Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, Robert. 1997a. « Intending and its place in the theory of action ». In Holmström-Hintikka, G., et R. Tuomela (dir. publ.). 1997. *Contemporary Action Theory. Individual Action*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, p.177-196.
- Audi, Robert. 1997b. « Moral Judgment and Reasons for Action ». In Cullity, G. et B. Gaut (dir. publ.). 1997. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, p.125-160.
- Audi, Robert. 2001. *The Architecture of Reason*. Oxford: Oxford University Press.

- Audi, Robert. 2002. « Prospects for a Naturalization of Practical Reason: Humean Instrumentalism and the Normative Authority of Desire ». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 10, p. 235-263.
- Audi, Robert. 2004. « Reasons, Practical Reason and Practical Reasoning ». *Ratio*, vol. 17, 119-149.
- Audi, Robert. 2006. *Practical Reasoning and Ethical Decision*. London: Routledge.
- Aune, Bruce. 1977. *Reason and Action*. Dordrecht/Boston: Reidel.
- Austin, John L. 1953 « How to Talk-Some Simple Ways », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53, p.227-246.
- Bacharach, Michael et Susan Hurley (dir. publ.). 1991. *Foundations of Decision Theory*. Oxford: Blackwell.
- Baier, Annette C. 1985a. « Rhyme and Reason: Reflections on Davidson's Version of Having Reasons ». In Lepore, Ernest (dir. publ.). 1985. *Actions and Events*. Oxford: Blackwell, p.116-129.
- Baier, Annette C. 1985b. *Postures of the Mind*. London: Methuen.
- Barwell, Ismay et Kathleen Lennon. 1982/83. « The Principle of Sufficient Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 83, p.19-33.
- Bennett, John G. 1986. « Leading a Rational Life ». *Theory and Decision*, vol. 20, p.321-333.
- Bennett, John G. 1990. « Why is Belief involuntary », *Analysis*, vol. 50, p.87-107.
- Bermudez, José L. et Alan Millar (dir. publ.). 2002. *Reason and Nature. Essays in the Theory of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Binkley, Robert, Richard Bronaugh et Ausonio Marras (dir. publ.). 1971. *Agent, Action and Reason*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bishop, John. 1989. *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bittner, Rüdiger. 2001. *Doing Things for Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, Simon. 1998. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Bond, E. J. 1983. *Reason and Value*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonevac, Daniel et T. K. Seung. 1988 « Conflict in Practical Reasoning ». *Philosophical Studies*, vol. 53, p.315-345.
- Bonjour, Laurence et Ernest Sosa. 2003. *Epistemic Justification. Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*. Oxford: Blackwell.

- Bovens, Luc. 1995. « The Intentional Acquisition of Mental States ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, p.821-840.
- Brand, Myles et Douglas Walton (dir. publ.). 1976. *Action Theory*. Dordrecht/Boston: Reidel.
- Brand, Myles. 1984. *Intending and Acting*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Brandt, Richard B. 1990. « The Concept of Rational Action ». In Moser, P. K. (dir. publ.). 1990. *Rationality in Action. Contemporary Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, p.398-415.
- Brandt, Richard B. et Jaegwon Kim. 1963. « Wants as Explanations of Actions ». *Journal of Philosophy*, vol. 60, p.425-435.
- Bransen, Jan et Stefaan E. Cuypers (dir. publ.). 1998. *Human Action, Deliberation and Causation*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Bratman, Michael. 1987. *Intention, Plans and Practical Reason*. Cambridge (Mas.): Harvard
- Bratman, Michael. 1999. *Faces of Intention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brink, David O. 1994. « Moral Conflict and Its Structure ». *Philosophical Review*, vol.103, p.215-247.
- Broome, John. 1991. *Weighing Goods*. Oxford: Basil Blackwell.
- Broome, John. 1993. « Can a Humean be Moderate? ». In Frey, R. G. et C. W. Morris (dir. publ.). 1993. *Value, Welfare and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, p.51-73.
- Broome, John. 1997. « Reasons and Motivation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 71, p.131-146.
- Broome, John. 1999. « Normative Requirements ». *Ratio*, vol. 12, p. 398-419.
- Broome, John. 2000. « Instrumental Reasoning ». In Nida-Rumelin, J. et W. Spohn (dir. publ.). 2000. *Rationality, Rules, and Structure*. Dordrecht: Kluwer, p.195-207.
- Broome, John. 2001a. « Are Intentions Reasons? And How Should We Cope with Incommensurable Values? ». In Morris, C. et A. Ripstein (dir. publ.). 2001. *Practical Rationality and Preference*. Cambridge: Cambridge U Press, pp. 98-120.
- Broome, John. 2001b. « Normative Practical Reasoning », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 75, p.175-193.
- Broome, John. 2002. « Practical Reasoning ». In Bermudez, J. L. et A. Millar (dir. publ.). 2002. *Reason and Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Broome, John. 2004. « Reasons ». In Wallace, R. J., P. Pettit, S. Scheffler et M. Smith (dir. publ.). 2004. *Reason and Value*. Oxford: Oxford University Press, p. 28-55.
- Broome, John. 2005a. « Have We Reason to Do as Rationality Requires ? A Comment on Raz ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol.1 (2), [www.jesp.org](http://www.jesp.org).

- Broome, John. 2005b. « Does Rationality Give us Reasons? ». *Philosophical Issues*, vol. 15, p.321-337.
- Broome, John. 2005c. « Is rationality normative ? ». À paraître dans les actes du European Congress of Analytic Philosophy. [www.users.ox.ac.uk/~sfop0060/](http://www.users.ox.ac.uk/~sfop0060/).
- Broome, John. 2006a. « Reasoning with Preferences? ». *Philosophy*, supp.vol. 59, p.183-208.
- Broome, John. 2006b. « The Unity of Reasoning ». In Robertson, S., J. Skorupski et J. Timmerman (dir. publ.). À paraître. *Spheres of Reason*. Oxford: Oxford University Press. [www.users.ox.ac.uk/~sfop0060/](http://www.users.ox.ac.uk/~sfop0060/).
- Broome, John. 2007. « Wide or Narrow Scope ». *Mind*, vol. 116, p.359-370.
- Brown, Donald G. 1968. *Action*. Toronto: University of Toronto Press.
- Brunero, John. 2005a. « Two Approaches to Instrumental Rationality and Belief Consistency ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org)
- Brunero, John. 2005b. « Instrumental Rationality and Carroll's Tortoise ». *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 8, p.557-569.
- Brunet, Josée. 2003. « Le double aspect du raisonnement pratique ». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 101, p.479-500.
- Buss, Sarah. 1997a. « Weakness of Will ». *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 78, p.13-44.
- Buss, Sarah. 1997b. « Justified Wrongdoing ». *Noûs*, vol. 31, p.337-369.
- Buss, Sarah. 1999. « What Practical Reasoning Must Be if We Act for Our Own Reasons ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 77, p.399-421.
- Care, Norman S. et Charles Landesman (dir. publ.). 1968. *Readings in the Theory of Action*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carroll, Lewis. 1895. « What the Tortoise said to Achilles », *Mind*, vol. 4, p.278-280.
- Chang, Ruth (dir. publ.). 1997. *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Charles, David. 1982/83. « Rationality and Irrationality », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 83, p.191-213.
- Charles, David. 1984. *Aristotle's Philosophy of Action*. London: Duckworth.
- Charlton, William. 1988. *Weakness of Will*. Oxford: Blackwell.
- Chisholm, Roderick M. 1980. « Epistemic Reasoning and the Logic of Epistemic Concepts ». In Von Wright, G. H. (dir. publ.). 1980. *Logic and Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, p.71-78.
- Chisholm, Roderick M. 1982b. « Epistemic Reasoning ». *Dialectica*, vol. 36, p.169-177.

- Chisholm, Roderick M. 1983. « Two Dimensions of Rational Action ». *Social theory and Practice*, vol. 9, p.223-229.
- Clark, Philip. 1997. « Practical Steps and Reasons for Action ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 27, p.17-46.
- Clarke, D. S. 1985. *Practical Inferences*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Cohen, Jonathan L. 1983. « The Unity of Reason », *Social Theory and Practice*, vol. 9, p.245-269.
- Cohen, L. Jonathan. 1992. *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohon, Rachel. 1986. « Are External Reasons Impossible? ». *Ethics*, vol. 96, p.545-556.
- Cohon, Rachel. 1993. « Internalism About Reasons for Action », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 74, p.265-288.
- Cohon, Rachel. 2000. « The Roots of Reason ». *The Philosophical Review*, vol. 109, p.63-85.
- Collins, Arthur W. 1997. « The Psychological Reality of Reasons ». *Ratio*, vol. 10, p.108-123.
- Collins, John. 1988. « Belief, Desire, and Revision », *Mind*, vol. 97, p.333-342.
- Cook, Thomas J. 1987. « Deciding to Believe Without Self-Deception ». *Journal of Philosophy*, vol. 84, p.441-446.
- Copp, David. 1993. « Reason and Needs ». In Frey, R. G. et C.W. Morris (dir.publ.). 1993. *Value, Welfare and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, p.112-137.
- Coval, S. C. et P. G. Campbell. (1992) *Agency in Action*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Crisp, Roger. 1996. « The Dualism of Practical Reason », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 96, p.53-74.
- Cullity, Garrett et Berys Gaut (dir. publ.). 1997. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, Norman O. 1984. *Practical reason, Aristotle and Weakness of Will*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dancy, Jonathan (dir. publ.). 2000b. *Normativity*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan et Ernest Sosa (dir. publ.). 1992. *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 1982. « Intuitionism in Meta-Epistemology ». *Philosophical Studies*, vol. 42, p.395-408.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Basil Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 1995. « Why There is Really No Such Thing as the Theory of Motivation », *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 95, pp.1-18.

- Dancy, Jonathan. 2000. *Practical Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. 2004a. *Ethics Without Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Dancy, Jonathan. 2004b. « Enticing Reasons ». In Wallace, R. J., P. Pettit, S. Scheffler et M. Smith (dir. publ.). 2004. *Reason and Value*. Oxford: Oxford University Press, p.91-118.
- Dancy, Jonathan. 2005. « Reasons and Rationality », ms
- Darwall, Stephen L. 1983. *Impartial Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- Darwall, Stephen L. 1992. « Internalism and Agency ». In Tomberlin, James E. (dir. publ.). 1992. *Philosophical Perspectives 6: Ethics*. Atascadero: Ridgeview, p.155-174
- Davidson, Donald. 1963. « Actions, Reasons and Causes ». In Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, p.3-19
- Davidson, Donald. 1970. « How is Weakness of the Will Possible? ». In Davidson, D. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, p.21-42
- Davidson, Donald. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, Donald. 1990. « Paradoxes of Irrationality ». In Moser, P.K. (dir. publ.). 1990. *Rationality in Action. Contemporary Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, p.449-464.
- Davidson, Donald. 1991. *Paradoxes de l'irrationalité*. Combas: l'éclat.
- Davidson, Donald. 2004. *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, Martin et Lloyd Humberstone. 1980. « Two notions of Necessity ». *Philosophical Studies*, vol. 38, p.1-30.
- Davis, Lawrence H. 1979. *Theory of Action*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Davis, Wayne A. 1984. « A Causal theory of Intending ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, p.43-54.
- De Caro, Mario (dir. publ.). 1999. *Interpretations and Causes: New Perspectives on D. Davidson's Philosophy*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Dennett, Daniel. 1971. « Intentional Systems ». *Journal of Philosophy*, vol. 68, p.87-106.
- De Sousa, Ronald. 1971. « How to Give a Piece of your Mind ». *Review of Metaphysics*, vol. 25, p.51-79.
- De Sousa, Ronald. 1974. « The Good and the True ». *Mind*, vol. 83, p.534-551.
- Den Hartogh, Govert. 2004. « The Authority of Intention ». *Ethics*, vol. 115, p.6-34.
- Donagan, Alan. 1987. *Choice: The Essential Element in Human Action*. London: Routledge and Kegan Paul.

- Donagan, Alan. 1994. *Philosophical Papers 2: Action, Reason and Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dreier, James. 1996. « Rational Preference: Decision Theory as a Theory of Practical Rationality ». *Theory and Decision*, vol. 40, p.249-276.
- Dreier, James. 1997. « Humean Doubts about the Practical Justification of Morality ». In Cullity, G. et B. Gaut (dir. publ.). 1997. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Clarendon Press, p.81-100.
- Dunn, Robert . 1995a. « Motivated Irrationality and Divided Attention ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 73, p.325-336.
- Dunn, Robert. 1987. *The Possibility of Weakness of Will*. Indianapolis: Hackett.
- Dunn, Robert. 1991. « Reasons, Attitudes and the Breakdown of Reasons ». *Philosophia*, vol. 21, p.53-67.
- Dunn, Robert. 1992. « Akratic Attitudes and Rationality ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 70, p.24-39
- Dunn, Robert. 1995b. « Attitudes, Agency and First-Personality ». *Philosophia*, vol. 24, p.295-320.
- Edgley, Roy. 1969. *Reason in Theory and in Practice*. London: Hutchinson.
- Edgley, Roy. 1978. « Practical Reason ». In Raz, J. (dir. publ.). 1978. *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, p.18-32.
- Egidi, Rosaria (dir. publ.). 1999. *In Search of a New Humanism: The Philosophy of G. H. von Wright*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Egonsson, Dan *et al.* (dir. publ.). 2001. *Exploring Practical Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Ekstrom, Laura Waddell (dir. publ.). 2000. *Agency and Responsibility*. Boulder: Westview Press.
- Elster, Jon. 1979. *Ulysses and the Sirens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon. 1985. « Weakness of the Will and the Free Rider Problem ». *Economics and Philosophy*, vol. 1, p.231-265
- Engel, Pascal (dir. publ.). 2000. *Believing and Accepting*. Dordrecht: Kluwer.
- Engel, Pascal. 1993. « Présentation ». In Donald Davidson. 1993. *Actions et événements*. Paris: PUF, p.V-XXXI.
- Fairweather, Abrol et Linda Zabzebski (dir. publ.). 2001. *Virtue and Duty in Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Fehige, Christoph et Ulla Wessels (dir. publ.). 1998. *Preferences*. Berlin: W. de Gruyter.

- Feldman, Richard. 1988a. « Epistemic Obligations ». In Tomberlin, James E. (dir. publ.). 1988. *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Atascadero: Ridgeview, p.235-256.
- Feldman, Richard. 1988b. « Subjective and Objective Justification in Ethics and Epistemology ». *The Monist*, vol. 71, p.405-419.
- Feldman, Richard. 2000. « The Ethics of Belief ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 60, p.667-695.
- Flanagan, Owen et Amélie O. Rorty (dir. publ.). 1990. *Identity, Character and Morality*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Foley, Richard. 1987. *The Theory of Epistemic Rationality*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Foley, Richard. 1993. *Working Without a Net. A Study of Egocentric Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Foot, Philippa. 1972. « Reasons for Action and Desires », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46, p.203-210.
- Frankfurt, Harry G. 1978. « The Problem of Action ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 15, p.157-162.
- French, Peter A. et al. (dir. publ.). 1980. *Midwest Studies in Philosophy 5: Studies in Epistemology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frey, R. G. et Christopher Morris (dir. publ.). 1993. *Value, Welfare and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garcia, J. L. A. 1990. « The Intentional and the Intended ». *Erkenntnis*, vol. 33, p.191-209
- Gaut, Beris. 1997. « The Structure of Practical Reason ». In Cullity, G. et B. Gaut (dir. publ.) *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, p.161-188.
- Gert, Joshua. 2003a. « Brute Rationality ». *Noûs*, vol. 37, p.417-446.
- Gert, Joshua. 2003b. « Requiring and Justifying: Two Dimensions of Normative Strength ». *Erkenntnis*, vol. 59, p.5-36.
- Gert, Joshua. 2004. *Brute Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibbard, Alan. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gibbard, Alan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Ginet, Carl. 1990. *On Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldman, Alvin et Jaegwon Kim (dir. publ.). 1978. *Values and Morals*. Dordrecht: Reidel.
- Goldman, Alvin. 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

- Gosepath, Stefan. 2002. « Practical Reason: A Review of the Current Debate and Problems ». *Philosophical Explorations*, vol. 5, p.229-238.
- Gosling, Justin. 1990. *Weakness of the Will*. London: Routledge.
- Grice, G. R. 1978. « Motive and Reasons ». In Raz, Joseph (dir. publ.). 1978. *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, p.168-177.
- Grice, Paul. 2001. *Aspects of Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Guttenplan, Samuel (dir. publ.). 1994. *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Hahn, Lewis E. (dir. publ.). 1999. *The Philosophy of Donald Davidson*. La Salle: Open Court.
- Haidt, J. 2001. « The Emotional Dog and its Rational Tail ». *Psychological Review*, vol. 108, p.814-834.
- Hampton, Jean E. 1998. *The Authority of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanna, Robert. 2006. « Rationality and the Ethics of Logic ». *Journal of Philosophy*, vol. 103, p.67-100.
- Hare Richard M. 1981. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, Richard M. 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, Gilbert. 1976. « Practical Reasoning ». In Harman, Gilbert. 1999. *Reasoning, Meaning and Mind*. Oxford: Oxford University Press, p.46-74.
- Harman, Gilbert. 1986. *Change in View*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Harman, Gilbert. 1993. « Desired Desires ». In Frey, R. G. et Christopher Morris (dir. publ.). 1993. *Value Welfare and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, p.138-157.
- Harman, Gilbert. 1995. « Rationality ». In Harman, Gilbert. 1999. *Reasoning, Meaning and Mind*. Oxford: Oxford University Press, p.9-45.
- Harman, Gilbert. 1997. « Pragmatism and Reasons for Belief ». In Kulp, Christopher B. (dir. publ.). 1997. *Realism and Antirealism in Epistemology*. Lanham: Rowman and Littlefield, p.123-148.
- Harman, Gilbert. 1999. *Reasoning, Meaning and Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, Gilbert. 2000. *Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, Gilbert. 2007. « Notes on Practical Reasoning ». ms
- Harris, John. 2000. « The Doctrine of Triple Effect and why a Rational Agent need not intend the Means to his Ends. The Moral Difference between throwing a Trolley to a Person

- and Throwing a Person at a Trolley ». *Proceedings of The Aristotelian Society*, Supp. Vol. 74, p.41-57.
- Hearne, James. 1984. « Deductivism and Practical Reasoning ». *Philosophical Studies*, vol. 45, p.205-208.
- Heath, Joseph. 1997. « Foundationalism and Practical Reason ». *Mind*, vol. 106, p.451-473.
- Heil, John. 1983a. « Believing What One Ought ». *Journal of Philosophy*, vol. 80, p.752-765.
- Heil, John. 1983b. « Doxastic Agency ». *Philosophical Studies*, vol. 43, p.355-364.
- Heil, John. 1984. « Doxastic Incontinence ». *Mind*, vol. 93, p.56-70.
- Heil, John. 1992. « Believing Reasonably ». *Noûs*, vol. 26, p.47-62.
- Helm, Bennett W. 2001. *Emotional Reason. Deliberation, Motivation and the Nature of*
- Hetherington, Stephen C. 1996. « Foley's Evidence and his Epistemic Reasons ». *Analysis*, vol. 56, p.122-126.
- Heuer, Ulrike. 2004. « Reasons for Actions and Desires ». *Philosophical Studies*, vol. 121, p.43-63.
- Heuer, Ulrike. 2006. « Explaining Reasons. Where does the Buck Stop? ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org).
- Hieronymi, Pamela. 2005. « The Wrong Kind of Reason ». *Journal of Philosophy*, vol. 102, p.437-457.
- Hieronymi, Pamela. 2006. « Controlling Attitudes ». *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 87, p.45-74.
- Hintikka, Jaakko. 1974. « Practical and Theoretical Reason: An Ambiguous Legacy ». In Körmer, S. (dir. publ.). 1974. *Practical Reason*. Oxford: Blackwell, p. 83-102.
- Hintikka, Jaakko. 2001. « Is Logic the Key to All Good Reasoning ? ». *Argumentation*, vol. 15, p.35-57.
- Hollis, Martin et Robert Sugden. 1993. « Rationality in Action », *Mind*, vol. 102, p.1-35
- Holmström-Hintikka, Ghita et Raimo Tuomela (dir. publ.). 1997a. *Contemporary Action Theory I: Individual Action*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Holmström-Hintikka, Ghita et Raimo Tuomela (dir. publ.). 1997b. *Contemporary Action Theory II: Social Action*. Dordrecht/Boston: Kluwer.
- Holton, Richard. 1994. « Deciding to Trust, Coming to Believe ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 72, p.63-76.
- Holton, Richard. 2001. « What is the Role of the Self in Self-Deception ? ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 101, p.53-69.

- Holyoak, K. et D. Simon. 1999. « Bidirectional Reasoning in Decision-Making by Constraint Satisfaction ». *Journal of Experimental Psychology*, vol. 128, p.3-31.
- Hooker, Brad (dir. publ.). 1994. *Rationality, Rules and Utility*. Boulder: Westview Press.
- Hooker, Brad et Margaret Little (dir. publ.). 1999. *Moral Particularism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hookway, Christopher. 1994. « Cognitive Virtues and Epistemic Evaluations ». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 2, p.211-227.
- Hookway, Christopher. 1999. « Epistemic Norms and Theoretical Deliberation ». *Ratio*, vol. 12, p.380-397.
- Hornsby, Jennifer. 1980. *Actions*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hornsby, Jennifer. 1997. *Simple Mindedness*. Cambridge: Harvard University Press.
- Horty, John F. 2001. *Agency and Deontic Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Hubin, Donald C. 1980. « Prudential Reasons ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 10, p.63-81.
- Hubin, Donald C. 1991. « Irrational Desires ». *Philosophical Studies*, vol. 62, p.23-44.
- Hubin, Donald C. 2001. « The Groundless Normativity of Instrumental Rationality ». *Journal of Philosophy*, vol. 98, p.445-468.
- Hubin, Donald C. 2003. « Desires, Whims and Values ». *Journal of Ethics*, vol. 7, p.315-335.
- Humberstone, I. L. 1992. « Direction of Fit », *Mind*, vol. 101, p.59-83.
- Hume, David. 1739-1740. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hurley, Paul. 1989. « Where the Traditional Accounts of Practical Reason Go Wrong ». *Logos*, vol. 10, p.157-166.
- Hurley, Paul. 1992. « How Weakness of the Will is Possible ». *Mind*, vol. 101, p.85-88.
- Hurley, Susan L. 1989. *Natural Reasons*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurley, Susan L. 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Hursthouse, Rosalind, Gavin Lawrence et Warren Quinn (dir. publ.). 1995. *Virtues and Reasons*. Oxford: Clarendon Press.
- Hurtshouse, Rosalind. 1991. « Arational Actions ». *Journal of Philosophy*, vol. 88, p.57-68.
- Hyman, John et Helen Steward (dir. publ.). 2004. *Agency and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jackson, Frank et Michael Smith (dir. publ.). 2005. *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, Frank. 1984. « Weakness of Will ». *Mind*, vol. 93, p.1-18.
- Jeffrey, Richard. 1974. « Preference Among Preferences ». In Jeffrey, R. 1992. *Probability and the Art of Judgment*. Cambridge: Cambridge University Press, p.154-169.
- Jollimore, Troy. 2005. « Why Is Instrumental Rationality Rational ? ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 35, p.289-308.
- Kamm, Frances M. 2000. « The Doctrine of Triple Effect and why a Rational Agent need not Intend the Means to his Ends ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 74, p.21-39.
- Kaplan, Mark. 1996. *Decision Theory as Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katzoff, Charlotte. 1996. « Epistemic Obligation and Rationality Constraints ». *Southern Journal of Philosophy*, vol. 34, p.455-470.
- Kavka, Gregory S. 1983. « The Toxin Puzzle ». *Analysis*, vol. 43, p.33-36.
- Kennett, Jeanette et Michael Smith. 1994. « Philosophy and Common Sense: The Case of Weakness of Will ». In Michaelis, Michel et John O'Leary-Hawthorne (dir. publ.). 1994. *Philosophy in Mind*. Dordrecht: Kluwer, p.141-157.
- Kennett, Jeanette et Michael Smith. 1996. « Frog and Toad Lose Control ». *Analysis*, vol. 56, p.63-73.
- Kennett, Jeanette. 1991. « Decision Theory and Weakness of Will », *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 72, p.113-130.
- Kennett, Jeanette. 2001. *Agency and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, Anthony. 1963. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Kenny, Anthony. 1975. *Will, Freedom and Power*. Oxford: Blackwell.
- Kim, Kihyeon. 1994. « The Deontological Conception of Epistemic Justification and Doxastic Voluntarism ». *Analysis*, vol. 54, p.282-284.
- Kolnai, Aurel. 1978. *Ethics, Value and Reality*. Indianapolis: Hackett.
- Kolodny, Niko. 2005. « Why Be Rational ? ». *Mind*, vol. 114, p.509-563.
- Kolodny, Niko. 2007. « State or Process Requirements ? », *Mind*, vol. 116, p.371-385.
- Körner, Stephan (dir. publ.). 1974. *Practical Reason*. Oxford: Blackwell.
- Korsgaard, Christine M. 1986. « Skepticism about Practical Reason ». *Journal of Philosophy*, vol. 83, p.5-25.

- Korsgaard, Christine M. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kulp, Christopher B. (dir. publ.) 1997. *Realism and Antirealism in Epistemology*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Kusser, Anna et Wolfgang Spohn. 1992. « The Utility of Pleasure is a Pain for Decision Theory ». *Journal of Philosophy*, vol. 89, p.10-29.
- Kvanvig, Jonathan L. et Christopher Menzel. 1990. « The Basic Notion of Justification ». *Philosophical Studies*, vol. 59, p.235-261.
- Lenman, James. 1996. « Belief, Desire and Motivation: An Essay in Quasi-Hydraulics ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 33, p.291-301.
- Lennon, Kathleen. 1990. *Explaining Human Action*. La Salle: Open Court.
- Lepore, Ernest et Barry Loewer (dir. publ.). 1985. *Actions and Events*. Oxford: Blackwell.
- Levi, Isaac. 1986. *Hard Choices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levi, Isaac. 1997. *The Covenant of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, David. 1988. « Desire as Belief ». *Mind*, vol. 97, p.323-332.
- Lewis, David. 1996. « Desire as Belief II ». *Mind*, vol. 105, p. 303-313.
- Locke, Don. 1974. « Reasons, Wants and Causes ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 11, p.169-179.
- Locke, Don. 1982. « Beliefs, Desires and Reasons for Action ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, p.241-249.
- Loui, R. P. 1993. « How a Formal Theory of Rationality Can Be Normative ». *Journal of Philosophy*, vol. 90, p.137-143.
- MacIntosh, Duncan. 1992. « Preference-Revision and the Paradoxes of Instrumental Rationality ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 22, p.503-530.
- MacIntosh, Duncan. 1993. « Persons and the Satisfaction of Preferences: Problems in the Rational Kinematics of Values ». *Journal of Philosophy*, vol. 90, p.163-180.
- MacLean, Douglas (dir. publ.). 1984. *The security Gamble*. Totowa: Rowman and Allanheld.
- Maher, Patrick. 1986. « The Irrelevance of Belief to Rational Action ». *Erkenntnis*, vol. 24, p.363-384.
- Malcolm, Norman. 1963. *Knowledge and Certainty*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Malle, Bertram F., Louis J. Moses et Dare A. Baldwin (dir. publ.). 2001. *Intentions and Intentionality*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Marsonet, Michele. 1995. *The Primacy of Practical Reason*. Lanham: University Press of America.

- McCann, Hugh J. 1998. *The Works of Agency*. Ithaca: Cornell University Press.
- McClellenn, E. F. 1990. *Rationality and Dynamic Choice. Foundational Explorations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McIntyre, Alison. 1990. « Is Akratic Action Always Irrational? ». In Flanagan, Owen et Amélie O. Rorty (dir. publ.). 1990. *Identity, Character and Morality*. Cambridge (Mass.): MIT Press, p.379-400.
- McLaughlin, Brian et Amélie O. Rorty (dir. publ.). 1988. *Perspectives on Self-Deception*. Berkeley: University of California Press.
- Meggle, Georg (dir. publ.). 1997. *Analyomen 2*. vol. 3. New York/Berlin: W. de Gruyter.
- Meggle, Georg (dir. publ.). 1999. *Actions, Norms, Values*. Berlin: W. de Gruyter.
- Meiland, Jack W. 1970. *The Nature of Intention*. London: Methuen.
- Mele, Alfred (dir. publ.). 1997. *The Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred et Paul K. Moser. 1994. « Intentional Action ». *Noûs*, vol. 28, p.38-68.
- Mele, Alfred et Peter Rawling (dir. publ.). 2004. *The Oxford Handbook of Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 1987. *Irrationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 1988. « Against A Belief/Desire Analysis of Intention ». *Philosophia*, vol. 18, p.239-245.
- Mele, Alfred. 1989. « Motivational Internalism: The Powers and Limits of Practical Reasoning », *Philosophia*, vol. 19, p.417-436.
- Mele, Alfred. 1992a. *Springs of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 1992b. « Recent Work on Intentional Action ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 29, p.199-217.
- Mele, Alfred. 1992c. « Intending for Reasons ». *Mind*, vol. 101, p.327-337.
- Mele, Alfred. 1992d. « Intentions, Reasons, and Beliefs: Morals of the Toxin Puzzle ». *Philosophical Studies*, vol. 68, p.171-194.
- Mele, Alfred. 1992e. « Acting for Reasons and Acting Intentionally ». *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 73, p.355-374.
- Mele, Alfred. 1995a. *Autonomous Agents*. Oxford: Oxford University Press.
- Mele, Alfred. 1995b. « Effective deliberation About What to Intend: Or Striking it Rich in a Toxin-Free Environment ». *Philosophical Studies*, vol. 79, p.85-93.
- Mele, Alfred. 1995c. « Motivation: Essentially Motivation-Constituting Attitudes », *Philosophical Review*, vol. 104, p.387-423.

- Mele, Alfred. 1998a. « Noninstrumental Rationalizing ». *Pacific Philosophical Quarterly*, vol. 79, p.236-250.
- Mele, Alfred. 1998b. « Motivational Strength », *Noûs*, vol. 32, p.23-36.
- Mele, Alfred. 2001. *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.
- Michaelis, Michel et John O'Leary-Hawthorne (dir. publ.). 1994. *Philosophy in Mind*. Dordrecht: Kluwer.
- Millar, Alan. 2004. *Understanding People: Normativity and Rationalizing Explanation*. Oxford: Oxford University Press.
- Millgram, Elijah (dir. publ.). 2001. *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Millgram, Elijah et Paul Thagard. 1996. « Deliberative Coherence ». *Synthese*, vol. 108, p.63-88
- Millgram, Elijah. 1997a. « Varieties of Practical Reasoning ». In Meggle, Georg (dir. publ.). 1997. *Analyomen 2*. Vol. 3. New York/Berlin: W. de Gruyter, p.280-294.
- Millgram, Elijah. 1997b. *Practical Induction*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Milligan, David. 1980. *Reasoning and the Explanation of Actions*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Millikan, Ruth G. 1984. *Language, Thought and Other Biological Categories*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Mills, Eugene. 1998. « The Unity of Justification ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 58.
- Mitchell, David. 1990. « Validity and Practical Reasoning ». *Philosophy*, vol. 65, p.477-500.
- Montmarquet, James A. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Morris, Christopher W. et Arthur Ripstein (dir. publ.) (2001) *Practical Rationality and Preference. Essays for David Gauthier*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mortimore, Geoffrey (dir. publ.). 1971. *Weakness of Will*. London: MacMillan.
- Moser, Paul K. (dir. publ.). 1990. *Rationality in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moya, Carlos J. 1990. *The Philosophy of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Myers, Robert H. 1995. « On the Explanation, the Justification and the Interpretation of Action ». *Noûs*, vol. 29, p.212-231.
- Nagel, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*. Oxford: Oxford University Press.

- Nida-Rümelin, Julian et Wolfgang Spohn (dir. publ.). 2000. *Rationality, Rules and Structure*. Dordrecht: Kluwer.
- Nida-Rümelin, Julian. 1997. *Economic Rationality and Practical Reason*. Dordrecht: Kluwer.
- Nisbett, Richard et Lee Ross. 1980. *Human Inference : Strategies and Shortcomings of Social Judgement*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Noggle, Robert. 1997. « The Nature of Motivation (and why it Matters Less to Ethics than One Might Think) ». *Philosophical Studies*, vol. 87, p.87-111.
- Noordhof, Paul. 2001. « Believe What You Want ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 101, p.247-266.
- Norris, Stephen E. 1975. « The Intelligibility of Practical Reasoning ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 12, p.77-84.
- Nozick, Robert. 1993. *The Nature of Rationality*. Princeton: Princeton University Press.
- Olson, Jonas. 2004. « Buck-Passing and the Wrong Kind of Reason ». *Philosophical Quarterly*, vol. 54, p.295-300.
- Owens, David. 2000. *Reason without Freedom*. London: Routledge.
- Owens, David. 2003. « Does Belief Have an Aim? ». *Philosophical Studies*, vol. 115, p.283-305.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1997. « Reasons and Motivation ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 71, p.99-130.
- Parfit, Derek. 2001. « Rationality and Reasons ». In Egonsson, Dan *et al* (dir. publ.). 2001. *Exploring Practical Philosophy*. Aldershot: Ashgate, p.17-39.
- Pears, David. 1985. *Motivated Irrationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Pears, David. 2000. « Practical Reasoning ». In Ullmann-Margalit, Edna (dir. publ.). 2000. *Reasoning Practically*. Oxford: Oxford University Press, p.93-106.
- Pettit, Philip et Michael Smith. 1990. « Backgrounding Desire ». *Philosophical Review*, vol. 99, p.565-592.
- Pettit, Philip et Michael Smith. 1993. « Practical Unreason ». *Mind*, vol. 102, p.53-79.
- Pettit, Philip et Michael Smith. 1996. « Freedom in Belief and Desir ». *Journal of Philosophy*, vol. 93, p.429-449.
- Pettit, Philip. 1987. « Humeans, Anti-Humeans, and Motivation ». *Mind*, vol. 96, p.530-533.
- Pfeifer, Karl. 1989. *Actions and Other Events: The Unifier-Multiplier Controversy*. New York: Peter Lang.

- Pietroski, Paul M. 2000. *Causing Actions*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1992. « Justification in the 20<sup>th</sup> Century ». In Villanueva, Enrique (dir. publ.). 1992. *Philosophical Issues 2: Rationality in Epistemology*. Atascadero: Ridgeview, p.43-78.
- Plantinga, Alvin. 1993a. *Warrant: the Current Debate*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1993b. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Platts, Mark. 1979. *Ways of Meaning*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Pojman, Louis P. 1985. « Believing and Willing ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15, p.37-55.
- Pollock, John. 1987. « Epistemic Norms ». *Synthese*, vol. 71, p.61-95.
- Pollock, John. 1992. « New Foundations for Practical Reasoning ». *Minds and Machines*, vol. 2, p.113-144.
- Popper, Karl. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Basic Books.
- Postow, B. C. 1999. *Reasons for Action. Towards a Normative Theory and Meta-Level Criteria*. Dordrecht: Kluwer.
- Rabinowicz, Wlodek et Jan Österberg. 1996. « Value Based on Preferences ». *Economics and Philosophy*, vol. 12, p.1-27.
- Rabinowicz, Wlodek et Toni Ronnow-Rasmussen. 2004. « The Strike of the Demon: On Fitting Pro-Attitudes and Value ». *Ethics*, vol. 114, p.391-423.
- Rabinowicz, Wlodek et Toni Ronnow-Rasmussen. 2006. « Buck-Passing and the Right Kind of Reasons ». *Philosophical Quarterly*, vol. 56, p.114-120.
- Railton, Peter. 2003. *Facts, Values and Norms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Raz, Joseph (dir. publ.). 1978. *Practical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph. 1975. *Practical Reason and Norms*. London: Hutchinson.
- Raz, Joseph. 1999a. « Explaining Normativity : On Rationality and the Justification of Reason ». In Raz, Joseph. 1999b. *Engaging Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph. 1999b. *Engaging Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, Joseph. 2005a. « The Myth of Instrumental Rationality ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org)
- Raz, Joseph. 2005b. « Instrumental Rationality: A Reprise ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org)

- Rescher, Nicholas (dir. publ.). 1967. *The Logic of Decision and Action*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rescher, Nicholas. 1966. « Practical Reasoning and Values ». *Philosophical Quarterly*, vol. 16, p.3-18.
- Rescher, Nicholas. 1977. *Methodological Pragmatism*. New York: New York University Press.
- Rescher, Nicholas. 1988. *Rationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Resnik, Michael D. 1987. *Choices*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rice, Hugh 1988/89. « Practical Reasoning as Reasoning ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 89, p.49-63.
- Richards, David A. J. 1971. *A Theory of Reasons for Action*. Oxford: Clarendon Press.
- Richardson, Henry S. 1994. *Practical Reasoning about Final Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ripstein, Arthur. 1993. « Preference ». In Frey, R. G. et C. Morris (dir. publ.). 1993. *Value, Welfare and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, p.93-111.
- Robins, Michael H. 1984. « Practical Reasoning, Commitment and Rational Action ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 21, p.55-68.
- Rorty, Amélie O. 1988. *Mind in Action*. Boston: Beacon Press.
- Rundle, Bede. 1997. *Mind in Action*. Oxford: Clarendon Press.
- Ryle, Gilbert. 1949. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Saarinen, Raimo. 1993. « John Buridan and Donald Davidson on *Akrasia* ». *Synthese*, vol. 96, p.133-154.
- Saarinen, Raimo. 1994. *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*. Leiden/New York/Köln: E.J. Brill.
- Savulescu, Julian. 1998. « The present-Aim theory: A Submaximizing Theory of Reasons? ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 76, p.229-243.
- Scanlon, Thomas M. 1997. *What We Owe to Each Other*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Schick, Frederik. 1984. *Having Reasons*. Princeton: Princeton University Press.
- Schick, Frederik. 1991. *Understanding Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schick, Frederik. 1997. *Making Choices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schiffer, Stephen. 1976. « A Paradox of Desire ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 13, p.195-203.

- Schilpp, Paul Arthur et Lewis Edwin Hahn (dir. publ.). 1989. *The Philosophy of G. H. Von Wright*. La Salle: Open Court.
- Schroeder, Mark. 2005. « Instrumental Mythology ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org)
- Schueler, G. F. 1989. *The Idea of a Reason for Acting*. Lewiston: Edwin Mellen.
- Schueler, G. F. 1991. « Pro-Attitudes and Directions of Fit ». *Mind*, vol. 100, p.277-281.
- Schueler, G. F. 1995. *Desire: Its Role in Practical Reason and the Explanation of Action*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Schueler, G. F. 2003. *Reasons and Purposes*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, John R. 2001. *Rationality in Action*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Sellars, Wilfrid. 1970. « On Knowing the Better and Doing the Worse ». *International Philosophical Quarterly*, vol. 10, p.5-19.
- Setiya, Kieran. 2003. « Explaining Action ». *Philosophical Review*, vol. 112, p.339-393.
- Setiya, Kieran. 2006. « Cognitivism about Instrumental Reason », ms
- Shah, Nishi et David Velleman. (après 2004) « Doxastic Deliberation », ms.
- Shah, Nishi. 2003. « How Truth Governs Belief ». *Philosophical Review*, vol. 112, p.447-482.
- Simon, D. et al. 2001. « The Emergence of Coherence over the Course of Decision Making ». *Journal of Experimental Psychology*, vol. 27, p.1250-1260.
- Simon, D. 2004. « A Third View of the Black Box: Cognitive Coherence in Legal Decision Making ». *University of Chicago Law Review*, vol. 71, p.511-586.
- Sinnott-Armstrong, Walter. 1988. *Moral Dilemmas*. Oxford: Blackwell.
- Sintonen, M. et al. (dir. publ.). 2003. *Realism in Action*. Dordrecht: Kluwer.
- Skorupski, John. 1997. « Reasons and Reason ». In Cullity, Garrett et Beris Gaut (dir. publ.). 1997. *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, p.345-367.
- Skorupski, John. 2006. « Propositions about Reasons », ms
- Slote, Michael. 1990. « Rational Dilemmas and Rational Supererogation ». In Moser, Paul K. (dir. publ.). 1990. *Rationality in Action*. Cambridge: Cambridge University Press, p.465-480.
- Smith, Michael. 1987. « The Humean Theory of Motivation », *Mind*, vol. 96, p.36-61.
- Smith, Michael. 1988a. « Reason and Desire ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 88, p.243-258.

- Smith, Michael. 1988b. « On Humeans, Anti-Humeans and Motivation: A Reply to Pettit », *Mind*, vol. 97, p.589-595.
- Smith, Michael. 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Michael. 1995. « Internal Reasons ». *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 55, p.109-131.
- Smith, Michael. 2004. *Ethics and the A Priori*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Michael. 2005a. « Meta-Ethics ». In Jackson, Frank et Michael Smith (dir. publ.). 2005. *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, p.3-30.
- Smith, Michael. 2005b. « Is There a Nexus Between Reasons and Rationality? », ms
- Sobel, David. 2005. « Instrumental Rationality: Not Dead Yet ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org)
- Sorensen, Roy A. 1987. « Anti-Expertise, Instability and Rational Choice ». *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 65, p.301-315.
- Sorensen, Roy A. 1988. *Blindspots*. Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, Ernest et Enrique Villanueva (dir. publ.). 2005. *Philosophical Issues 15: Normativity*. Oxford: Blackwell.
- Stampe, Dennis W. 1987. « The Authority of Desire », *The Philosophical Review*, vol. 96, p.335-381.
- Stark, Herman E. 2004. « Reasons Without Principles ». *Inquiry*, vol. 47, p.143-167.
- Steup, Matthias (dir. publ.). 2001. *Knowledge, Truth and Duty*. Oxford. Oxford University Press.
- Steup, Matthias. 1988. « The Deontic Conception of Epistemic Justification », *Philosophical Studies*, vol. 53.
- Stich, Stephen P. 1990. *The Fragmentation of Reason*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Stocker, Michael. 1979. « Desiring the Bad ». *Journal of Philosophy*, vol. 76, p.738-753.
- Stocker, Michael. 1990. *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Oxford University Press.
- Stout, Rowland. 1996. *Things that Happen Because they Should*. Oxford. Oxford University Press.
- Streumer, Bart. 2007a. « Reasons and Entailment ». ms.
- Streumer, Bart. 2007b. « Inferential and Non-Inferential Reasoning ». ms.
- Stroud, Sarah et Christine Tappolet (dir. publ.). 2003. *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Oxford University Press.

- Sugden, Robert. 1991. « Rational Choice: A Survey of Contributions from Economics and Philosophy ». *The Economic Journal*, vol. 101, p.751-785.
- Suikkanen, Jussi. 2005. « Reasons and Value. In Defence of the Buck-Passing Account ». *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 7, p.513-535.
- Sumner, L.W. 1993. « Welfare, Preference and Rationality ». In Frey, R. G. et Christopher Morris (dir. publ.). 1993. *Value, Welfare and Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, p.74-92.
- Sverdlik, Steven. 1996. « Consistency Among Intentions and the 'Simple View' ». *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 26, p.515-522.
- Tanney, Julia. 1995. « Why Reasons May Not Be Causes ». *Mind and Language*, vol. 10, p.105-128.
- Thagard, Paul. 1989. « Explanatory Coherence ». *Behavioral and Brain Science*, vol. 12, p.435-467.
- Thagard, Paul. 2000. *Coherence in Thought and Action*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Thalberg, Irving. 1972. *Enigmas of Agency*. New York: Humanities Press.
- Thalberg, Irving. 1983. *Misconceptions of Mind and Freedom*. Lanham: University Press of America.
- Thomson, Judith J. 1977. *Acts and Other Events*. Ithaca: Cornell University Press.
- Tiffany, Evan. 2006. « Can Humeans Ask 'Why Be Rational?' », *American Philosophical Quarterly*, vol. 43, p.133-145.
- Tilley, John J. 1997. « Motivation and Practical Reason ». *Erkenntnis*, vol. 47, p.105-127.
- Tilley, John J. 2004. « Desires, Reasons, and Reasons to be Moral ». *American Philosophical Quarterly*, vol. 41, p.287-298.
- Tomberlin, James E. (dir. publ.). 1988. *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Atascadero: Ridgeview.
- Tomberlin, James E. (dir. publ.). 1989) *Philosophical Perspectives 3: Philosophy of Mind and Action Theory*. Atascadero: Ridgeview.
- Tomberlin, James E. (dir. publ.). 1990. *Philosophical Perspectives 4: Action Theory and Philosophy of Mind*. Atascadero: Ridgeview.
- Tomberlin, James E. (dir. publ.). 1992. *Philosophical Perspectives 6: Ethics*. Atascadero: Ridgeview.
- Tomberlin, James E. (dir. publ.). 2000. *Philosophical Perspectives 14: Action and Freedom*. Oxford: Blackwell.
- Tuomela, Raimo. 1977. *Human Action and Its Explanation*. Dordrecht: Reidel.

- Ullmann-Margalit, Edna (dir. publ.). 2000. *Reasoning Practically*. Oxford: Oxford University Press.
- Unger, Peter. 1975. *Ignorance*. Oxford: Oxford University Press
- Velleman, J. David. 1989. *Practical Reflection*. Princeton: Princeton University Press.
- Velleman, J. David. 2000. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Velleman, J. David. 2004. « What Good is a Will ? ». ms.
- Vermazen, Bruce et Merrill B. Hintikka (dir. publ.). 1985. *Essays on Davidson: Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press.
- Villanueva, Enrique (dir. publ.). 1992. *Philosophical Issues 2: Rationality in Epistemology*. Atascadero: Ridgeview.
- Villanueva, Enrique (dir. publ.). 1993. *Philosophical Issues 4: Naturalism and Normativity*. Atascadero: Ridgeview.
- Villanueva, Enrique (dir. publ.). 1994. *Philosophical Issues 5: Truth and Rationality*. Atascadero: Ridgeview.
- Vogler, Christine. 2001. « Anscombe on Practical Inference ». In Millgram, Elijah (dir. publ.). 2001. *Varieties of Practical Reasoning*. Cambridge (Mass.): MIT Press, p.437-464.
- Vogler, Christine. 2002. *Reasonably Vicious*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Vollmer, Fred. 1999. *Agent Causality*. Dordrecht: Kluwer.
- Von Wright, Georg H. (dir. publ.). 1980. *Logic and Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Von Wright, Georg H. 1983. *Practical Reason*. Ithaca: Cornell University Press.
- Von Wright, Georg H. 1997. « Explanation and Understanding of Actions ». In Holmström-Hintikka, Ghita et Raimo Tuomela (dir. publ.). 1997. *Contemporary Action Theory I: Individual Action*. Dordrecht: Kluwer, p.1-20.
- Von Wright, Georg, H. 1972. « On So-Called Practical Inference ». *Acta Sociologica*, vol. 15, p.39-53.
- Walker, A. 1989. « The Problem of Weakness of Will ». *Noûs*, vol. 23, p.653-676.
- Wallace, R. Jay (dir. publ.). 1999. *Reason, Emotion and Will*. Dartmouth: Ashgate.
- Wallace, R. Jay et al. (dir. publ.). 2004. *Reason and Value*. Oxford: Oxford University Press.
- Wallace, R. Jay. 1990. « How to Argue about Practical Reason ». *Mind*, vol. 99, p.355-385.
- Wallace, R. Jay. 2001. « Normativity, Commitment, and Instrumental Reason ». *Philosophers' Imprint*, vol. 1, no.3, p.1-26.

- Wallace, R. Jay. 2005a. « Comment on Raz ». *Journal of Ethics and Social Philosophy*, vol. 1, [www.jesp.org](http://www.jesp.org).
- Wallace, R. Jay. 2005b. *Normativity and the Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Walton, Douglas N. 1990. « What is Reasoning ? What is an Argument ». *The Journal of Philosophy*, vol. 87, p.399-419.
- Walton, Douglas N. 1997. « Actions and Inconsistency: The Closure Problem of Practical Reasoning ». In Holmström-Hintikka, Ghita et Raimo Tuomela (dir. publ.). 1997. *Contemporary Action Theory I: Individual Action*. Dordrecht: Kluwer, p.159-175.
- Watson, Gary. 1977. « Skepticism about Weakness of Will ». *Philosophical Review*, vol. 86, p.316-339.
- Wedgwood, Ralph. 1998. « The Fundamental Principle of Practical Reasoning ». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 6, p.189-209.
- Wedgwood, Ralph. 2002. « The Aim of Belief ». *Philosophical Perspectives*, vol. 16, p.267-297.
- Wedgwood, Ralph. 2003. « Choosing Rationally and Choosing Correctly ». In Stroud, Sarah et Christine Tappolet (dir. publ.). 2003. *Weakness of Will and Practical Irrationality*. Oxford: Oxford University Press, p.201-229.
- Wedgwood, Ralph. 2006. « The Normative Force of Reasoning ». *Noûs*, vol. 40, p.660-686.
- Weintraub, Ruth. 1999. « Naturalism, Explanation and Akrasia ». *Dialogue*, vol. 38, p.63-74.
- White, Alan R. (dir. publ.). 1968. *The Philosophy of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- White, Heath. 2006. « Desires in Practical Reasoning ». *Philosophical Studies*, vol. 129, p.197-221.
- White, Morton. 1981. *What Is and What Ought to Be Done*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiggins, David. 1987. *Needs, Values and Truth*. 2<sup>e</sup> éd, 1991. Oxford: Blackwell.
- Wilkerson, Terence E. 1997. *Irrational Action*. Aldershot: Ashgate.
- Williams, Bernard. 1973. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1981. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, S. G. 1990. « Belief, Desire and the Praxis of Reasoning », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 90, p.119-142.
- Wilson, George M. 1989. *The Intentionality of Human Action*. Stanford: Stanford University Press.

- Wilson, George M. 1997. « Reasons as causes for action ». In Holmström-Hintikka, Ghita et Raimo Tuomela (dir. publ.). 1997. *Contemporary Action Theory I: Individual Action*. Dordrecht: Kluwer, p.65-82.
- Winters, Barbara. 1979. « Believing at Will ». *Journal of Philosophy*, vol. 76, p.243-256.
- Winters, Barbara. 1980. « Reasonable Believing ». *Dialectica*, vol. 34, p.3-15.
- Winters, Barbara. 1983. « Inferring ». *Philosophical Studies*, vol. 44, p.201-220.
- Wittgenstein, Ludwig. 1930. *The Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell, 1958.
- Woods, Michael. 1972. « Reasons for Action and Desires ». *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 46, p.189-201.
- Zangwill, Nick. 1998. « Direction of Fit and Normative Functionalism ». *Philosophical Studies*, vol. 91, p.173-203.
- Zemach, Eddy M. 1997. « Practical Reasons for Belief ? ». *Noûs*, vol. 31, p.525-527.
- Zimmerman, M. 1984. *An Essay on Human Action*. New York: Peter Lang.