

**LA PENSÉE MÉTAPHYSIQUE DE THOMAS NAGEL. UNE LECTURE DE  
L'ESPRIT ET LE COSMOS**

Olivier Waymel

La question fondamentale de la métaphysique : « de quoi la réalité est-elle faite ? » occupe une place centrale dans la réflexion de Thomas Nagel. De façon générale, Nagel combat deux positions opposées : d'une part l'idéalisme, qui consiste, dans la lignée de Wittgenstein notamment, à nier la réalité des problèmes métaphysiques traditionnels en rejetant la possibilité de la pensée métaphysique par la réduction de la réalité extérieure à un corrélat immédiat du « je »<sup>1</sup> ; d'autre part le scientisme, qui entend montrer que les constituants de toute la réalité extérieure se réduisent à ce que connaît la science physique. C'est cette seconde position, devenue selon Nagel dominante dans notre « climat intellectuel<sup>2</sup> », que Nagel aborde dans *L'esprit et le cosmos*.

Selon le naturalisme matérialiste, l'univers est composé des seules particules élémentaires décrites par la physique, et il obéit aux seules lois de la nature énoncées par la physique. Tous les faits doivent être considérés comme les résultats d'interactions entre des particules physiques dont le comportement est régi par les lois de la physique. Le naturalisme matérialiste fait face à quatre difficultés majeures, qui fournissent la matière des quatre chapitres de *L'esprit et le cosmos* : il doit fournir une explication de la possibilité et de l'émergence effective de la vie, de la conscience et de la raison, théorique et pratique. Selon le matérialisme réductionniste, l'apparition et le développement d'êtres vivants peuvent être expliqués par le seul jeu des mutations aléatoires et de la sélection naturelle, sans référence à aucun principe vital ni aucune loi téléologique. De même, la conscience n'est que le résultat de certaines combinaisons de particules physiques dont toutes les propriétés sont physiques. Quant aux normes rationnelles, théoriques et pratiques, qui s'imposent à nous, elles ne sont que des dispositions contingentes utiles et fiables sélectionnées par l'évolution en vertu des avantages reproductifs qu'elles permettent. Enfin, la capacité que nous nous attribuons à saisir ce qui est objectivement bon ou mauvais (le plaisir, la douleur, etc.) et à régler notre attitude en fonction du bien et du mal objectifs n'est elle aussi qu'une disposition contingente que nous avons développée parce qu'elle favorise notre survie, et elle ne nous permet donc de saisir aucun bien ou mal objectifs. La raison, théorique ou pratique, n'est qu'un ensemble

---

<sup>1</sup> Sur ce point, voir T. Nagel, *Le point de vue de nulle part* [1986], tr. fr. S. Kronlund, Combas, L'éclat, 1993, VI, 4, p. 126-132.

<sup>2</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, Conclusion, p. 185.

de dispositions utiles et non, comme il peut le sembler au premier abord, une faculté de saisir certains aspects nécessaires de la réalité.

Est-il légitime d'adhérer à cette conception ? Tel est l'angle sous lequel Nagel aborde la question métaphysique de la composition et de l'ordre de la réalité dans L'esprit et le cosmos. La philosophie procédant non par preuves et réfutations définitives, mais par comparaisons<sup>3</sup>, sa première tâche est d'imaginer un ensemble aussi large que possible de conceptions alternatives, avant d'arbitrer ensuite entre elles<sup>4</sup>. Notre époque n'a-t-elle pas adopté de façon précipitée le naturalisme matérialiste, sans prendre la peine de développer et de défendre les hypothèses qui pourraient le concurrencer ? N'adhère-t-elle pas au naturalisme matérialiste simplement parce qu'il est plus simple, cédant à l'illusion que la réalité doit nous être compréhensible et que ne pas voir un aspect de la réalité revient à voir qu'il n'existe pas<sup>5</sup>. La critique que Nagel adresse au naturalisme matérialiste est d'autant plus précieuse que Nagel se présente comme athée et que sa critique du naturalisme matérialiste n'est fondée que sur les défauts internes de ce dernier et ne peut être soupçonnée de s'appuyer secrètement sur une croyance établie par ailleurs, par la foi, en l'existence d'un Dieu immatériel dont l'univers serait la création.

### **1. Retour sur le premier moment de la critique du naturalisme réductionniste : la critique du naturalisme réductionniste comme vérité a priori**

Si l'on considère l'ensemble de la réflexion métaphysique de Nagel, la critique du naturalisme réductionniste comporte deux moments. L'esprit et le cosmos constitue le développement le plus ample du second de ces deux moments.

Pour comprendre la portée de ce travail, il convient de revenir d'abord sur le premier moment de la critique du naturalisme réductionniste que développe Nagel. C'est nous semble-t-il parce qu'elle n'était pas présente à l'esprit de ses lecteurs que l'ouvrage a suscité dans le monde anglo-saxon des critiques parfois virulentes. Tel qu'il est défendu dans la culture contemporaine, le naturalisme réductionniste n'est pas seulement une thèse sur ce que nous trouvons empiriquement dans la réalité, directement ou non. Il est également, et peut-être principalement, une thèse sur ce que nous pouvons y trouver,

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Le naturalisme matérialiste découlerait d'une erreur fondamentale consistant à adopter ce que Nagel appelle un « critère épistémologique de la réalité » selon lequel seul existe ce qui peut être connu, et plus précisément ce qui peut être connu d'une certaine façon, en l'occurrence ce que Nagel appelle la « méthode de l'objectivité ». Voir T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, VI, 1, p. 110.

c'est-à-dire une thèse ontologique à propos de la nature de la réalité et de ses limites a priori. Cette thèse implique qu'il est impossible qu'une autre conception que le naturalisme réductionniste soit vraie, qu'il s'agisse d'une forme ou d'une autre du panpsychisme, du créationnisme ou de la conception téléologique de la nature. Cette thèse, rarement énoncée de manière explicite par les tenants du naturalisme réductionniste, se manifeste cependant clairement dans leur manière de rejeter les conceptions alternatives, toutes sont écartées de manière entièrement a priori sur le fondement d'une idée a priori de ce à quoi une explication des phénomènes doit ressembler, et plus profondément d'une idée a priori de ce qui peut être. De quelles raisons les tenants du naturalisme réductionniste disposent-ils cependant pour soutenir une telle thèse et rejeter de cette manière l'ensemble des conceptions alternatives ? La critique de cette thèse et de cette forme de rejet constitue le premier moment de la critique que Nagel adresse au naturalisme réductionniste.

La fragilité de la thèse ontologique a priori soutenant que toute la réalité est de nature physique et que tout obéit aux lois physiques, apparaît aussitôt qu'on en dégage l'origine. Le tableau de la réalité que propose le naturalisme réductionniste résulte de l'application au contenu de l'expérience vécue d'une certaine méthode de recherche de la vérité, que Nagel appelle la « méthode de l'objectivité physique<sup>6</sup> ». Celle-ci repose sur le présupposé métaphysique apparemment tout à fait acceptable, et que Nagel partage, selon lequel « nos perceptions ont pour cause l'action des choses sur nous, à travers leurs effets sur notre corps<sup>7</sup> ». Il découle de ce présupposé que notre certitude spontanée que nous atteignons dans notre perception la réalité elle-même est une illusion et que notre expérience perceptive de la réalité en est seulement une image produite par notre esprit à partir des effets que les choses extérieures causent sur nos sens. Comme toute image, celle-ci constitue ce que Nagel appelle un « point de vue interne », parce qu'elle est en partie déterminée par les caractères du sujet qui la produit et peut donc ne pas être inadéquate à son objet. Une question découle de ce constat : en quoi cette réalité extérieure qui est la cause de nos expériences consiste-t-elle véritablement ? Mais d'abord, comment répondre à une telle question ? Ne pouvant sortir de nous-mêmes, nous en sommes réduits à partir de l'image que nous formons spontanément de la réalité extérieure et à tenter de débarrasser peu à peu cette conception de tous ceux de ses caractères qui semblent provenir de nous. De cette façon, nous nous élevons à une conception de la réalité de plus en plus objective, à laquelle des espèces munies d'autres

---

<sup>6</sup> T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, II, 1, p. 20-23.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 20.

sens que nous pourrions aussi parvenir si elles s'engageaient dans cette recherche à partir de leur propre point de vue. De plus en plus objective, cette conception sera aussi, nous pouvons l'espérer, de plus en plus adéquate. C'est cette méthode de l'objectivité qui, appliquée de manière systématique à partir du début de la modernité, a conduit à ce que Nagel appelle un « tableau naturaliste de la réalité<sup>8</sup> », qui diffère largement de l'image que nous nous faisons spontanément de la réalité et qui ne comporte, par exemple aucune qualité de son, d'odeur, de couleur ou de goût, ces qualités sensibles présentes dans l'expérience immédiate ayant pour causes des propriétés qui leur sont très dissemblables, des propriétés d'étendue et de mouvement. Le naturalisme réductionniste consiste à soutenir que ce tableau naturaliste est un tableau complet de la réalité et que la seule application de la méthode de l'objectivité physique suffit à nous fournir une conception métaphysique complète de la réalité. On comprend que Nagel considère cette conception comme une forme d'idéalisme, l'idéalisme consistant à adopter un « test de la réalité essentiellement épistémologique<sup>9</sup> » et à définir l'extension de la réalité à partir d'une méthode de pensée<sup>10</sup>. Nagel parle à son propos plus précisément d'une forme scientiste de l'idéalisme<sup>11</sup>.

Cette thèse idéaliste propre au naturalisme réductionniste contemporain est-elle recevable ? Telle est la première question que soulève cette conception. Pour que l'on puisse à bon droit rejeter de manière a priori les conceptions soutenant que la réalité n'est pas correctement représentée par le tableau naturaliste, il faudrait que la méthode de l'objectivité puisse être considérée comme une méthode atteignant l'ensemble de la réalité. Or il est manifeste que tel n'est pas le cas : pourquoi faudrait-il que tous les aspects de la réalité soient des causes prochaines de notre expérience ? Pourquoi faudrait-il que tout ce qui est soit cause d'un aspect ou d'un autre de notre expérience et nous soit de ce fait accessible par la méthode de l'objectivité ? La réalité ne pourrait-elle pas comporter des substances, propriétés, etc., ne causant aucun effet direct, sur notre expérience, même instrumentée ? Dès lors que l'on est au fait de l'origine du tableau naturaliste, on voit aussitôt qu'il ne constitue pas nécessairement un tableau complet de la réalité.

Pourquoi notre époque a-t-elle alors tendance, comme le relève Nagel, à adhérer si facilement à cette conception ? On peut avancer deux raisons. D'une part, la méthode de

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, V, 6, p. 106.

<sup>9</sup> *Ibid.*, VI, 1, p. 110.

<sup>10</sup> *Ibid.*, VI, 1, p. 109-110.

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, p. 14.

l'objectivité physique a permis des progrès si considérables dans la connaissance qu'une confiance exclusive lui a parfois été accordée et qu'on a pu être tenté d'y voir une méthode susceptible de fournir par ses seules ressources une conception adéquate complète de la réalité<sup>12</sup>. D'autre part, en nous conduisant à nous défaire de notre croyance première en un certain nombre d'entités ou propriétés métaphysiques immatérielles (les forces, peut-être le libre arbitre, etc.) qui se sont révélées n'être que le résultat de compositions des entités et propriétés du tableau naturaliste, elle nous suggère de manière insistante que toutes les entités métaphysiques immatérielles dont nous sommes tentés d'affirmer l'existence, bien qu'elles ne figurent pas dans le tableau naturaliste, finiront par être éliminées de notre conception du monde. Il est certainement rationnel de recourir largement, dans la recherche d'une conception adéquate de la réalité, à une méthode qui s'est montrée la plus féconde et constitue de ce fait le plus sûr moyen à notre disposition pour découvrir la nature de la réalité extérieure. Et il est vrai qu'un principe d'économie nous commande de tenter de réduire d'une manière ou d'une autre toutes les éventuelles réalités métaphysiques étrangères au tableau naturaliste à des réalités apparaissant dans ce tableau. Il s'agit cependant là de règles purement heuristiques, et on ne saurait en attacher la validité à la thèse ontologique faisant de la méthode de l'objectivité physique un « test de réalité ». La forme scientifique d'idéalisme consistant à définir a priori la réalité comme le résultat de la méthode de l'objectivité est donc dépourvue de fondement. Elle n'est que l'expression d'une habitude consistant à chercher aux faits qui se présentent des explications d'un certain type, les explications les plus satisfaisantes que nous ayons fournies étant de ce type.

Si le naturalisme réductionniste n'est pas vrai a priori, du fait de la nature de ce qui peut être, il reste qu'il peut être vrai a posteriori. La critique de sa version radicale ne fait qu'ouvrir la question de sa vérité. Il faut alors déterminer quelle conception de la nature est la plus probablement vraie, entre le naturalisme matérialiste et les conceptions alternatives, le panpsychisme, le théisme, la conception téléologique, etc. Cette tâche ne peut s'accomplir qu'à travers une confrontation à l'expérience. Plus précisément, une conception satisfaisante de la réalité doit fournir les matériaux d'une explication de l'ensemble des faits, et notamment de ceux qu'il est le plus difficile d'intégrer dans le tableau naturaliste : l'existence de la vie, de la conscience et d'une raison capable de saisir des vérités nécessaires et des valeurs objectives. Ce n'est que si le naturalisme parvient à en rendre compte mieux que les autres conceptions qu'il s'imposera face aux conceptions concurrentes.

---

<sup>12</sup> Par exemple T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, II, 1, p. 21.

En rejetant le présupposé idéaliste qui se trouve à la racine de la certitude naturaliste-réductionniste contemporaine, Nagel est donc conduit à prendre au sérieux certaines hypothèses métaphysiques, le théisme, la conception téléologique du monde, la théorie du dessein intelligent, etc., dont le rejet a priori est un élément essentiel du « consensus scientifique dominant<sup>13</sup> ». Cette simple prise en considération d'alternatives au naturalisme matérialiste suffit à rendre l'entreprise que mène Nagel profondément suspecte aux yeux du naturalisme contemporain : même s'il en venait finalement à adopter le naturalisme réductionniste, il y adhérerait d'une manière inacceptable aux yeux de ses partisans orthodoxes. Qu'il semble à Nagel, comme l'indique déjà le sous-titre de l'ouvrage, qu'une autre conception que le naturalisme réductionniste soit très probablement vraie ne fera que rendre sa position plus hétérodoxe encore. Les critiques acerbes que l'ouvrage a reçues de la part de certains des représentants les plus éminents du naturalisme contemporain ne doivent pas nous surprendre : Nagel s'est attaqué à une certitude de notre époque, une certitude au sens où Wittgenstein l'entend, celui d'un attachement qui a « quelque chose d'animal<sup>14</sup> » à une croyance dont nous ne parvenons pas, ici à tort, à concevoir la fausseté, et il n'est pas étonnant que lui ait été fait l'accueil qui est réservé à ceux qui ne partagent pas les certitudes communes : être tenu pour un être qui déraisonne et avec qui il serait vain d'entamer la discussion, voire pour un fou ou un hérétique, pour reprendre les termes qu'emploie Wittgenstein pour décrire les différends de certitudes<sup>15</sup>. « Qu'est-il arrivé à Thomas Nagel ? », demande ainsi Steven Pinker, qui voit dans l'ouvrage de Nagel le « raisonnement défectueux ». Daniel Dennett, qui estime que le livre « ne vaut rien », voit dans son auteur le « membre d'un gang rétrograde »<sup>16</sup>.

## **2. Le second moment de la critique du naturalisme réductionniste : la critique du naturalisme réductionniste comme vérité empirique**

Abordons la seconde question soulevée par le naturalisme réductionniste, non plus la question a priori : « est-il possible qu'il ne soit pas vrai ? », mais la question empirique : « est-il vrai dans notre monde ? ». Dans *L'esprit et le cosmos*, Nagel s'attache à montrer que cette forme de naturalisme doit être rejetée parce que les théories concu-

---

<sup>13</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, Introduction, p. 17.

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *De la Certitude* [1969] tr. fr. D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006, 359.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 217, 257, 420, 467, 611, 674. « The Heretic » est précisément le titre que Andrew Ferguson donne à l'article qu'il consacre à *L'esprit et le cosmos* dans *The Weekly Standard* (25 mars 2013).

<sup>16</sup> Pour une synthèse des critiques les plus virulentes, voir par exemple M. Chorost, « Where Thomas Nagel Went Wrong », in *The Chronicle Review*, 13 mai 2013.

rentes, le panpsychisme, le théisme, la théorie du dessein intelligent ou mieux encore le naturalisme téléologique, sont empiriquement mieux établies, parce qu'elles seules peuvent prétendre fournir le cadre qui pourrait permettre de rendre compte de certains faits : la possibilité et l'apparition de la vie, de la conscience et de facultés cognitives fiables permettant à certains êtres de connaître avec certitude certains traits de la réalité et de saisir des valeurs objectives. La question est en vérité double<sup>17</sup>. Il faut en premier lieu expliquer la possibilité métaphysique de ces faits, c'est-à-dire décrire ce que les éléments fondamentaux doivent être pour que de tels faits puissent simplement survenir. Cette première tâche définit ce que Nagel appelle la « question constitutive ». Mais établir la possibilité de ces faits ne suffit pas. Il faut encore rendre compte de leur effectivité et plus précisément élaborer un cadre métaphysique tel que ces faits, bien que possibles, ne soient pas déraisonnablement improbables. Cette seconde tâche définit ce que Nagel appelle la « question historique ».

#### **a. La question constitutive : de quoi la réalité est-elle composée ?**

Sur la question constitutive de la composition de la réalité, l'argument développé par *L'esprit et le cosmos* constitue le dernier développement d'une réflexion dont les premiers jalons ont été posés par Nagel dès ses premiers textes.

Abordons d'abord le problème de la conscience, le premier que Nagel ait traité, et qui occupe le chapitre 2 de *L'esprit et le cosmos*. Le point de départ de l'ensemble de la réflexion métaphysique de Nagel se trouve dans son article « Quel effet cela fait-il d'être une chauve-souris ? »<sup>18</sup>, publié en 1974. Nagel y considère un scientifique spécialisé dans l'étude de l'organisme des chauves-souris. Pourrait-il savoir, une fois parvenu à une connaissance complète de la physiologie et du comportement des chauves-souris, ce que cela fait d'être une chauve-souris et de percevoir la réalité extérieure par écholocation, et non par la vue ou l'ouïe, comme nous le faisons ? Il n'en saurait manifestement rien, on doit le reconnaître. Cette expérience de pensée manifeste qu'il y a donc dans le monde quelque chose, l'expérience vécue, qui ne peut être connue, même partiellement, que par le sujet de cette expérience, et qui ne peut être décrit de l'extérieur que de manière indirecte et indéterminée comme « l'effet que cela fait » d'être tel ou tel être. L'affirmation qu'il existe un tel effet n'a même aucun fondement si l'on se borne à observer la chauve-souris : ce n'est que sur la base de la connaissance qu'il y a un effet que cela

---

<sup>17</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*. II, 3, p. 83 et III, 4, p. 126.

<sup>18</sup> T. Nagel, « Qu'est-ce que cela fait d'être une chauve-souris ? » [1974], tr. fr. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, in T. Nagel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983, p. 195-211.

fait d'être un certain organisme que chacun attribue, par analogie avec lui-même, une conscience aux autres organismes. Aucune explication réductionniste de la conscience n'est donc possible sur la base de la conception physicaliste de la réalité fondamentale, quoi qu'en disent les partisans du réductionnisme et de l'éliminativisme. Le fait de la conscience est celui qui manifeste le plus clairement que le tableau naturaliste de la réalité est un tableau incomplet.

Quelle est la place de la conscience dans la nature si le tableau naturaliste issu de la méthode de l'objectivité n'en comporte aucune représentation ? De quoi l'univers doit-il être composé pour que la conscience soit possible ? Il s'agit de développer « une explication anhistorique constitutive de la façon dont certains systèmes physiques complexes sont aussi mentaux<sup>19</sup> », et plus précisément de fournir une conception qui tienne compte à la fois, d'une part, de l'existence d'états mentaux irréductibles à des états physiques et d'autre part des relations étroites, sans doute métaphysiquement nécessaires, qui semblent unir états conscients et états physiques. La réflexion de Nagel en philosophie de l'esprit, initiée dans « Panpsychisme »<sup>20</sup>, trouve son point d'achèvement dans « The Psychophysical Nexus »<sup>21</sup>, où Nagel défend l'idée que la manière la plus satisfaisante de satisfaire la double contrainte qui constitue le problème de l'esprit consiste à affirmer « qu'il y a quelque chose de plus fondamental que le physique – quelque chose qui explique à la fois le physique et le mental<sup>22</sup> ». Cette thèse est reprise dans le chapitre 2 de *L'esprit et le cosmos* : la possibilité de la vie mentale tient au fait que « les constituants fondamentaux de l'univers ont des propriétés qui expliquent non seulement son caractère physique, mais aussi son caractère mental<sup>23</sup> ». Ces propriétés, extérieures à la distinction du physique et du mental et étrangères au tableau naturaliste, ne nous sont pas connues, du moins pas encore, mais elles doivent être postulées pour rendre compte de la conscience et de ses relations étroites au corps.

Le problème constitutif ne se pose pas uniquement à propos de la conscience ; il se pose également à propos de la raison, aussi bien théorique que pratique. La raison est la faculté qui nous permet, d'une part, de dépasser les apparences sensibles et de développer des pensées objectives (mathématiques, physiques, etc.), et d'autre part de percevoir

---

<sup>19</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, III, 4, p. 83.

<sup>20</sup> T. Nagel, « Panpsychisme », tr. fr. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, in T. Nagel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983, p. 210-225.

<sup>21</sup> T. Nagel, « The Psychophysical Nexus », dans *Concealment and Exposure*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 233-234.

<sup>23</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, III, 4, p. 87



et de hiérarchiser des valeurs objectives, négatives et positives : le plaisir, la douleur, etc.<sup>24</sup>. Elle consiste en un ensemble de règles permettant de tirer de nouvelles croyances et de nouveaux motifs à partir de croyances et de motifs donnés préalablement. De quoi faut-il que la réalité soit composée pour que ces connaissances soient possibles ? Dans *L'esprit et le cosmos*, Nagel s'attache à développer une réponse substantielle à la question constitutive posée par la raison. Il prolonge par là une réflexion dont le versant critique a déjà fait l'objet central de *The Last Word*<sup>25</sup>.

Arrêtons-nous sur la critique des conceptions de la raison cherchant à intégrer celle-ci à l'intérieur du tableau naturaliste. S'il veut intégrer la raison, le naturalisme standard semble n'avoir d'autre possibilité que de la considérer comme le résultat d'un processus de sélection naturelle. Si les consciences perceptive, émotionnelle ou appétitive semblent bien pouvoir faire l'objet d'explications de ce type, « le rôle qu'elles jouent pour rendre les êtres vivants capables de se diriger dans le monde, d'éviter les dangers, de trouver de quoi se nourrir et s'abriter, et de se reproduire, fai[sant] qu'ils sont potentiellement adaptables et donc candidats à la sélection naturelle »<sup>26</sup>, il n'en est pas de même de la raison, qui, prise dans toute la rigueur de sa prétention à saisir des nécessités, n'a pas de valeur de survie immédiate. À propos de la raison, on ne peut proposer qu'une explication évolutionniste indirecte. Le naturalisme soutient par exemple que la raison théorique découle d'aptitudes jouant un rôle dans l'adaptation, notamment les aptitudes à généraliser à partir de l'expérience et à confirmer ou infirmer ces généralisations, la reconnaissance des autres esprits, ou la capacité à conserver la cohérence logique des croyances en les modifiant quand apparaissent des incohérences<sup>27</sup>. Cette explication de la raison n'est cependant pas sans implication sur la manière dont nous devons concevoir la nature de la raison et par là sur sa fiabilité : si la raison est uniquement un produit dérivé de la sélection naturelle, le « prolongement de dispositions instinctives<sup>28</sup> », elle doit être comprise de manière relativiste comme un ensemble de dispositions subjectives qui pourraient n'être que des « réponses irréfléchies, frustes mais

---

<sup>24</sup> La question de la raison théorique est abordée dans le chapitre 3 de *L'esprit et le cosmos* et la question de la raison pratique dans le chapitre 4.

<sup>25</sup> T. Nagel, *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Un premier aperçu de ces réflexions est donné dans *Le point de nulle part* (V, 4, p. 95-99). Le dernier chapitre de *The Last Word* esquisse cependant déjà les grands traits d'une conception métaphysique de la réalité capable d'intégrer une conception adéquate de la raison.

<sup>26</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, III, 1, p. 110.

<sup>27</sup> *Ibid.*, III, 2, p. 113-115.

<sup>28</sup> *Ibid.*, III, 3, p. 121.

utiles, pouv[ant] avoir besoin d'être corrigées ou freinées<sup>29</sup> », comme nos dispositions naturelles de faim, de peur, de désir, colère, ou comme nos perceptions visuelles<sup>30</sup>.

Cette conception de la raison doit-elle être acceptée ? Rend-elle bien compte des traits de la raison dont toute conception de la place de la raison dans le monde doit pouvoir rendre compte ? Parmi les traits fondamentaux de la raison, nous trouvons celui-ci : les normes logiques, les énoncés mathématiques démontrés, les principes de la démarche scientifique, les théories scientifiques qui découlent de leur application ou encore la croyance en l'existence de valeurs objectives et en notre capacité à les saisir, et non seulement à ressentir des préférences subjectives, font de notre part l'objet de certitudes immédiates très fortes, et celles-ci sont en contradiction avec les conceptions relativistes et subjectivistes. La raison, ce qui rassemble toutes ces certitudes, est reçue comme

« quelque chose que chaque individu peut trouver en lui mais qui possède en même temps une autorité universelle (...) ; [elle] fournit, de façon mystérieuse, une possibilité de se mettre à distance de l'opinion commune et des pratiques reçues qui n'est pas une simple élévation de l'individualité ou une simple aspiration à exprimer son idiosyncrasie plutôt que de faire comme tout le monde. Quiconque fait appel à la raison cherche à découvrir en lui-même une source d'autorité qui n'est pas simplement personnelle ou sociale, mais universelle – et qui devrait aussi persuader tous ceux qui sont déterminés à l'écouter<sup>31</sup>. »

Nous la percevons spontanément comme une « cour d'appel<sup>32</sup> » pouvant s'opposer aussi bien aux opinions reçues et usages de notre communauté qu'aux particularités de notre propre perspective. Or, dès que nous adoptons à l'égard de nous-mêmes un point de vue détaché et externe et nous considérons nous-mêmes comme des êtres appartenant à la nature, le fait que nous puissions accéder à de telles connaissances devient problématique, car nous ne voyons pas comment il pourrait entrer dans le cadre de la conception externe qui s'impose à nous modernes, qui sommes portés à voir dans la méthode de l'objectivité la voie exclusive vers une conception vraie et complète de la réalité : « comment est-il possible, demande Nagel, que des créatures telles que nous, disposant des capacités contingentes d'une espèce biologique dont la simple existence est un

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, III, 3, p. 118.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*, 1.I, p. 3-4.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 3.

accident, puissent accéder à des méthodes de pensée objective universellement valides ?<sup>33</sup> » Si les certitudes en question peuvent s'intégrer au tableau naturaliste, ce n'est qu'au prix de leur réduction à de simples dispositions psychologiques contingentes dont l'existence ne peut être justifiée que par leur utilité pour la survie. Les certitudes rationnelles pratiques et théoriques que nous prétendons posséder excèdent cependant largement ce qu'exige la simple survie, de sorte que si leur existence est le simple effet de la sélection naturelle, elles doivent être considérées avec suspicion : « la capacité de former des théories cosmologiques et subatomiques, relève par exemple Nagel, nous éloigne tellement des circonstances dans lesquelles notre faculté de penser pourrait relever d'un examen évolutionniste, qu'il ne devrait y avoir, dans la théorie de l'évolution, aucune raison de se fier à cette capacité lorsqu'elle s'applique à ces sujets<sup>34</sup> ». Ainsi, poursuit-il dans *L'esprit et le cosmos*,

« l'application de la théorie de l'évolution à la compréhension de nos capacités cognitives devrait saper (...) la confiance que nous leur accordons. Les mécanismes de la formation de la croyance qui ont un avantage sélectif dans la lutte quotidienne pour l'existence ne garantissent pas la confiance que nous avons dans la construction des explications théoriques du monde pris comme un tout. A mon avis, l'hypothèse évolutionniste devrait impliquer que bien que nos capacités cognitives puissent être fiables, la raison que nous avons de nous fier à elles n'est pas du genre de celle que nous avons d'ordinaire quand nous en faisons directement usage, comme c'est le cas en science. En particulier, elle n'explique pourquoi nous sommes fondés à nous appuyer sur elles pour corriger d'autres dispositions cognitives qui nous égarent bien qu'elles soient également naturelles et également susceptibles de faire l'objet d'une explication évolutionniste. (...) C'est encore plus vrai de nos capacités morales et des autres capacités normatives – capacités sur lesquelles nous nous appuyons souvent pour corriger nos instincts. (...) Le naturalisme évolutionniste implique que nous ne prenions au sérieux aucune de nos certitudes, pas même celle de l'image scientifique du monde dont le naturalisme évolutionniste lui-même dépend<sup>35</sup>. »

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>34</sup> T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, V, 5, p. 97. Voir aussi T. Nagel, *The Last Word*, 7, II, p. 135.

<sup>35</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, I, 6, p. 45-46.

Si toutes nos facultés doivent être expliquées par la sélection naturelle, aucune de nos croyances ou pratiques n'est aussi fortement justifiée qu'elle semble l'être<sup>36</sup>. Le subjectivisme présente un avantage : il peut seul s'intégrer dans le tableau naturaliste issu de la méthode de l'objectivité. Il suscite cependant une objection définitive. Malgré les apparences, en effet, nous sommes incapables de simplement en concevoir la vérité, car il implique que nous considérions nos certitudes rationnelles d'une manière dont nous ne pouvons pas les concevoir, à savoir comme de simples dispositions psychologiques contingentes, c'est-à-dire que nous concevions qu'il aurait été possible que notre esprit soit gouverné selon d'autres principes, qui nous apparaîtraient cependant comme aussi absolument certains que ceux qui nous gouvernent actuellement. Il nous arrive certes de découvrir que certaines de nos certitudes, empiriques, politiques, morales, etc., n'ont pas de valeur objective et ne sont que des expressions du point de vue particulier que nous occupons dans le monde du fait de notre origine biologique, sociale ou culturelle, ou des traits singuliers de notre personne, et de nous trouver amenés à réviser nos positions<sup>37</sup>. Cette réflexivité est même une forme importante du progrès de la connaissance. Peut-on cependant, comme le fait le subjectiviste, généraliser ce genre de considérations et regarder l'ensemble de notre pensée comme l'expression de notre point de vue ? Cette généralisation, qui définit le subjectivisme, est en vérité incohérente. Considérons, demande Nagel, la pensée selon laquelle notre manière de raisonner en logique, en mathématiques et sur les questions empiriques ne fait que « manifester des habitudes de pensée historiquement contingentes et culturellement situées<sup>38</sup> », comme le veut le subjectivisme, de sorte que sa validité ne puisse pas au-delà de cet enracinement dans un point de vue. Si l'on y réfléchit, poursuit Nagel, l'incohérence de cette conception devient aussitôt manifeste : « [elle] apparaît d'un côté comme une pensée à propos de ce que les choses sont véritablement, et d'un autre côté comme une pensée qui nie que nous puissions développer de telles pensées<sup>39</sup> ». Pour qu'il soit légitime de considérer les pensées logiques et mathématiques, les principes de la pensée scientifique ou l'idée d'exigence morale comme des pensées subjectives, relatives à notre point de vue, il faudrait disposer de véritables raisons d'en douter, car ces pensées se présentent à nous comme des pensées universelles dont la validité est inconditionnelle. Pour cela, il nous faudrait élaborer des scénarios déterminés dont nous ne pouvons pas encore exclure la vérité et

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 2, I, p. 13-14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 14.

dans lesquels ces pensées sont subjectives et relatives. Or les théories relativistes de la raison ne respectent pas cette règle : l'élaboration des scénarios relativistes n'est possible que sur la base des pensées qu'ils relativisent ; il n'est possible de croire en la possible vérité de ces scénarios que si l'on adhère à ces pensées. Le doute dont ces pensées font l'objet est compromis par une circularité qui l'invalide. Si l'on décrit de façon adéquate la démarche de la pensée critique, ses limites apparaissent aussitôt, qui compromettent le relativisme : en effet, écrit Nagel,

« nous ne pouvons critiquer l'une des affirmations de notre raison sans employer la raison d'une manière ou d'une autre afin de formuler et de soutenir ces critiques. La démarche consistant à soumettre nos convictions prétendument rationnelles à un examen externe laisse inévitablement en place une certaine forme de pratique rationnelle de premier ordre qui a pour tâche de gouverner cette démarche. Le concept de subjectivité repose toujours sur un cadre objectif<sup>40</sup>. »

Il existe ainsi, poursuit Nagel,

« une limite à la sorte de critique de soi qui commence lorsque quelqu'un se regarde lui-même de l'extérieur et considère les façons dont ses propres convictions pourraient avoir été produites par des causes qui ne permettent pas de les valider ou de les justifier. Ce que révèle ce mouvement de critique progressivement destructrice, c'est l'impossibilité de ne pas faire confiance à la faculté qui génère et comprend toutes les possibilités sceptiques. (...). Le scepticisme à propos de la raison ne peut être total. (...) Il y a des pensées dont nous ne pouvons pas sortir<sup>41</sup>. »

Lorsque nous cherchons à parler de la raison du point de vue externe et à en situer la pratique à l'intérieur du monde, nous ne devons pas perdre de vue que la conception que nous soutenons est elle-même un produit de la raison, de sorte que, du fait de sa prétention à l'universalité, elle doit pouvoir s'appliquer à elle-même, sans quoi elle comporte une contradiction : « c'est généralement une bonne stratégie, ajoute Nagel, que de se demander si une théorie de la vérité ou de la signification peut s'appliquer à elle-même<sup>42</sup> ». La raison n'est pas un ensemble de règles à propos desquelles il nous est possible de nous demander si nous devons ou non les accepter en tant que normes. Nous ne

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 1, I, p. 15-16.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 1, II, p. 19.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 15.

pouvons pas considérer la raison de cette façon. La seule démarche critique que nous pratiquons reste en vérité toujours intérieure à la raison. Elle consiste à développer des raisons de douter de certaines affirmations pour lesquelles d'autres raisons se sont d'abord présentées à nous. Les raisons critiques de douter et de relativiser ne peuvent l'emporter que si elles sont plus fortes que les raisons avancées en faveur des affirmations qu'elles contestent. Qu'elles relèvent du point de vue externe n'implique pas qu'elles soient nécessairement plus solides, contrairement à ce que suggère un préjugé objectiviste issu des succès de la méthode de l'objectivité. Le doute est ainsi une interrogation sur la hiérarchie des raisons qui soutiennent nos pensées. Cette hiérarchie est très marquée, car certaines pensées ne peuvent pas être contestées par d'autres, étant impliquées dans le développement de tout doute à leur propos. Ces pensées, Nagel les qualifie de « cartésiennes<sup>43</sup> » : comme le cogito cartésien, elles échappent à toute mise en doute, et comme lui, leur résistance au doute apparaît lorsque nous les regardons de l'extérieur, essayons d'en douter et constatons que toute tentative pour élaborer des scénarios sceptiques y fait inévitablement recours et par conséquent échoue. Ne voyant pas, dans un premier temps, que, pour développer un doute à propos de ces pensées, nous devons nous appuyer sur ces pensées elles-mêmes, nous croyons que nous développons une véritable pensée sceptique à leur propos. Mais lorsque nous prenons pour objet ces pensées et la manière dont nous les avons élaborées, elles apparaissent comme des illusions de pensées. Le subjectivisme ne soutient donc pas seulement une thèse paradoxale exigeant un argument fort, car il se refuse en vérité la capacité de développer un tel argument. Cette incohérence est partagée par le naturalisme évolutionniste, qui « implique que nous ne prenions au sérieux aucune de nos certitudes, pas même celles de l'image scientifique du monde dont le matérialisme réductionniste dépend<sup>44</sup> ». Les certitudes rationnelles ne peuvent donc être relativisées et tenues pour des dispositions contingentes d'origine biologique ou culturelle. Elles doivent être validées et acceptées. Si aucune explication de la rationalité impliquant de retirer à nos pensées rationnelles leur statut de certitudes n'est recevable, comment doit-on expliquer la possibilité de la rationalité ?

On objectera à l'argument proposé par Nagel qu'il repose sur un présupposé idéaliste contestable. Pour que nous ayons le droit de regarder comme une vérité établie une croyance dont nous ne pouvons pas imaginer la fausseté, il faut en effet supposer que notre capacité à imaginer et concevoir des possibilités s'étend aussi loin que l'ensemble

---

<sup>43</sup> *Ibid.* 1, II, p. 19 ; 3, II, p. 44 et 45.

<sup>44</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, I, 6, p. 47.

de ce qui est métaphysiquement possible, à défaut de quoi le fait que nous ne concevions pas d'alternatives dans lesquelles notre pensée est fautive ne peut suffire à prouver qu'elle est vraie : il pourrait exister des possibilités que nous n'avons pas conçues ni exclues dans lesquelles notre pensée serait fautive. Or ce présupposé est manifestement infondé : pourquoi faudrait-il que la réalité soit a priori limitée à ce que nous pouvons en comprendre, ou plus encore à ce qu'une certaine méthode peut nous permettre de comprendre ? Les vérités rationnelles ne pourraient-elles pas être nécessaires épistémologiquement sans l'être métaphysiquement ? Selon cette objection, Nagel aurait ainsi cédé à un présupposé injustifié, bien que par ailleurs ce présupposé constitue l'une de ses cibles principales<sup>45</sup>. Et s'il est hors de notre portée de distinguer entre nécessité épistémologique et nécessité métaphysique, il est également hors de notre portée, comme le soutient Barry Stroud dans *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction*<sup>46</sup>, de mener une enquête métaphysique à propos de ce qu'est la réalité indépendamment de nous. Que nous ne puissions pas penser le monde sans les concepts de causalité, de nécessité ou de valeur, pour reprendre les questions abordées par Stroud, ne prouve pas qu'il faille adopter une position réaliste à leur égard. Les concepts et les jugements de causalité, de nécessité, de valeur, etc. que l'on soumet à l'examen métaphysique jouant un rôle dans le raisonnement métaphysique qui est censé conduire à notre conclusion à propos de ces concepts et croyances, il n'est pas possible, contrairement à ce que soutient Nagel, d'établir une conclusion positive ou négative à leur propos : si notre conclusion est négative, le fait de l'accepter est en contradiction avec les pensées que nous avons utilisées pour y parvenir ; si notre conclusion est positive, elle est minée par notre incapacité à ne pas accepter les croyances qu'elle valide. Il n'y a ainsi aucune conclusion à tirer de l'impossibilité à établir le verdict négatif, c'est-à-dire à montrer que nous ne pouvons pas refuser la vérité de certaines pensées. Comment Nagel répond-il à cette objection ? Il est vrai que nos pensées cartésiennes pourraient bien être fautes bien que nous ne puissions pas penser sans elles, et que l'impossibilité dans laquelle nous sommes de penser sans elles ne prouve pas qu'elles soient vraies indépendamment de nous. Mais que nous ne puissions pas penser sans elles ne suffit-il pas au moins à rendre parfaitement légi-

---

<sup>45</sup> Dans *Le point de vue de nulle part*, Nagel montre que les philosophes ont souvent tenté de résoudre les problèmes consistant en une opposition de tel ou tel aspect des points de vue interne et externe par l'exclusion radicale de l'un ou l'autre des deux points de vue. Ces philosophes définissant la réalité à partir d'une certaine manière de la connaître, attachée à l'un des deux points de vue, ils doivent être considérés comme les tenants de solutions idéalistes aux problèmes philosophiques. Nagel, au contraire, affirme la validité des deux points de vue et tente d'en concilier les prétentions. Voir notamment *Le point de vue de nulle part*, I, p. 14.

<sup>46</sup> B. Stroud, *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

time notre croyance qu'elles sont vraies ? Si nous avons établi que le verdict négatif est incohérent, n'avons-nous pas une raison suffisante de le rejeter, même s'il reste possible qu'il soit vrai ? Sa réponse figure dans sa recension de l'ouvrage de Stroud<sup>47</sup>. Une possibilité métaphysique ne peut fonder un doute que si nous pouvons tirer de notre raison ou de notre expérience une raison d'en douter. Or tel n'est pas ici le cas, car les doutes relativistes, fondés sur l'origine contingente, biologique ou culturelle, de notre raison, perdent toute leur charge critique lorsque nous constatons que leur élaboration repose sur les pensées mêmes qu'ils cherchent à mettre en cause. Toutes nos raisons de croire nous portent donc à adhérer à ces pensées, et aucune à les rejeter. Nous ne voyons pas même comment nous y prendre pour douter de ces pensées. Le réalisme à propos de ce que nous ne pouvons pas ne pas croire, conclut Nagel, doit être notre « position par défaut<sup>48</sup> » une fois que, du fait de son incohérence, l'option irréaliste a été exclue du fait<sup>49</sup>.

On objectera aussi que si la possibilité que des êtres finis saisissent des vérités logiques et mathématiques soulève des difficultés considérables, c'est parce que Nagel présuppose qu'il s'agit de connaissances a priori portant sur la réalité extérieure. Or, dira-t-on, les propositions logiques et mathématiques sont seulement des conventions réglant l'usage du langage et sont donc dépourvues de tout contenu empirique. Leur certi-

---

<sup>47</sup> T. Nagel, « Rain, Figaro and Metaphysics », in *Times Literary Supplement*, 23 août 2011.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> Cette objection contre l'adhésion sans restriction aux « pensées cartésiennes » est celle-là même qu'Arnauld opposait à Descartes à travers l'objection du cercle (Arnauld, *Quatrièmes Objections*, in Descartes, *Œuvres Complètes*, Paris, Vrin (1964-1974), IX, 166) si la vérité de ce qui est clair et distinct doit être prouvée, cette preuve ne peut pas s'imposer à notre esprit en vertu de sa seule clarté et distinction ; or c'est bien en établissant la clarté et la distinction de l'existence et de la véracité divines que Descartes prouve celles-ci. Descartes reconnaît bien la possibilité, suggérée par Mersenne et Arnauld, d'un monde absolument trompeur dans lequel nos pensées les plus claires et les plus distinctes seraient fausses, mais ce n'est pas cette possibilité qu'il cherche à écarter dans les Méditations : « que nous importe, écrit-il, si peut-être quelqu'un feint que cela même, de la vérité duquel nous sommes si fortement persuadés, paraît faux aux yeux de Dieu ou des Anges et que partant, absolument parlant, il est faux ? Qu'avons-nous à faire de nous mettre en peine de cette fausseté absolue, puisque nous ne la croyons point du tout, et que nous n'en avons pas même le moindre soupçon ? Car nous supposons une croyance et une persuasion si ferme qu'elle ne puisse être ébranlée ; laquelle, par conséquent, est en tout la même chose qu'une très parfaite certitude » (Descartes, *Réponses aux Secondes Objections*, AT, IX, 113-4). Ce n'est pas à cette possibilité d'une fausseté absolue que Descartes entend répondre. Plus modestement, il entend parvenir à la plus grande distinction et clarté dans nos pensées et répondre à toutes les raisons de douter trouvant leur fondement dans l'absence de clarté et de distinction de nos pensées. Le clair et distinct est ainsi d'emblée hors de portée du doute : « aussitôt que nous pensons concevoir clairement quelque vérité, nous sommes naturellement portés à la croire. Et si cette croyance est si forte que nous ne puissions jamais avoir aucune raison de douter de ce nous croyons de la sorte, il n'y a rien à rechercher davantage : nous avons touchant cela toute la certitude qui se peut raisonnablement souhaiter » (*ibid.*, p. 113). De la même façon, Nagel n'exclut pas la possibilité métaphysique que nos pensées cartésiennes soient fausses. Il établit seulement que nous n'avons aucune raison, malgré les apparences, de penser que nous nous trouvons dans un monde où nos pensées cartésiennes sont fausses, parce que nous ne parvenons pas même à concevoir un tel monde et à nous demander si nous n'y sommes pas.



tude ne pose de ce fait aucune difficulté : elle n'implique pas la rectitude d'une visée extérieure, mais seulement la fiabilité de notre mémoire à propos de ce que nous avons nous-mêmes établi. Cela, répond Nagel, ne fait que déplacer la difficulté, car « l'explication de notre capacité à acquérir et à utiliser le langage [pour communiquer, justifier, critiquer] présente des difficultés du même ordre [que l'explication de la raison] car le langage est l'une des facultés les plus importantes régies par des normes<sup>50</sup> ». D'où vient notre capacité à saisir et appliquer les normes du langage ? Que le langage soit conventionnel, en partie ou complètement, ne permet pas de répondre à cette question. Le problème est seulement déplacé : il faut en effet alors encore expliquer comment nous avons pu en venir à élaborer et utiliser un langage régi par des normes strictes<sup>51</sup>.

Si, dans le conflit entre l'affirmation des certitudes rationnelles et l'affirmation de la vérité exclusive du tableau naturaliste, le dernier mot doit être accordé aux certitudes rationnelles, un problème métaphysique survient aussitôt : « comment pouvons-nous réconcilier [la reconnaissance des pensées cartésiennes] avec la reconnaissance que nous sommes des spécimens biologiques, des créatures faillibles, sujettes à des influences fortes et nombreuses que nous pouvons ne pas comprendre, et formées par des causes dont beaucoup échappent à notre contrôle ? (...) La question est : comment devons-nous considérer les pensées cartésiennes si nous ne pouvons pas les considérer comme des phénomènes psychologiques ou sociaux ? »<sup>52</sup> Accepter les certitudes rationnelles implique semble-t-il d'affirmer qu'il existe entre l'esprit et la nature une forme d'« harmonie platonicienne<sup>53</sup> » bien plus étroite que l'harmonie que l'évolutionnisme est en mesure de soutenir. Mais comment rendre compte de la possibilité de cette harmonie ? La reconnaissance des pensées cartésiennes implique le développement d'une conception combinant le fait naturaliste que nous sommes « le produit de la longue histoire commencée avec le Big Bang, les descendants des bactéries, objets de la sélection naturelle depuis plusieurs milliards d'années<sup>54</sup> » et le fait que nous disposons d'une raison fiable et de pensées cartésiennes. Il s'agit d'abord d'expliquer la possibilité d'être rationnels fiables. C'est là une question ardue, car « il est difficile de savoir quelle image du monde

---

<sup>50</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, III, 1, p. 110.

<sup>51</sup> Le chapitre 3 de *The Last Word* s'attache à montrer que la compréhension du langage met en œuvre une capacité de saisie des significations universelles qui n'est réductible à aucun ensemble de dispositions contingentes ou d'usages habituels. L'explication de cette saisie des significations, soutient Nagel, pose les mêmes difficultés que l'explication des pensées rationnelles.

<sup>52</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 1, II, p. 25.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 7, I, p. 129.

<sup>54</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, I, 7, p. 49-50.

associer [au fait que nous possédons la raison], et difficile d'écartier la suspicion que cette image sera religieuse, ou quasi-religieuse<sup>55</sup> ».

Si le tableau naturaliste issu de la méthode de l'objectivité ne peut pas rendre compte de la possibilité de la raison, comment faut-il l'enrichir pour en rendre compte ? Cette question, la question constitutive de la raison, rapidement abordée dans le dernier chapitre de *The Last Word*, devient centrale dans *L'esprit et le cosmos*. Même s'il ne nous est pas possible de dépasser le stade d'une pensée largement spéculative, la question doit être abordée, car une simple esquisse peut contribuer à convaincre que nous ne sommes pas contraints, dans notre recherche d'une explication de la raison, à adopter une forme ou une autre de l'explication réductionniste matérialiste de la raison. Si nous rejetons la solution réductionniste que propose le naturalisme matérialiste, il ne reste que deux formes possibles d'explication de la raison, l'une réductive (et non réductionniste) et l'autre émergentiste. Selon l'explication réductive, la raison, à l'image de la conscience, est un aspect des éléments fondamentaux dont la réalité est composée, et notre rationalité combine la rationalité des éléments dont nous sommes faits. Selon Nagel, cette explication doit être rejetée :

« [en faisant de l'esprit rationnel] la « combinaison d'innombrables homoncules, semblables à des transistors (...), [la conception réductive] omet la compréhension du contenu de la pensée et de l'action qui sont essentiels à la raison. Elle pourrait expliquer le comportement qui résulte [de la raison] mais non la compréhension<sup>56</sup>. »

Reste l'explication émergentiste, selon laquelle la rationalité est une propriété irréductible de certains esprits conscients complexes. Elle reflète bien le fait que « la rationalité semble être nécessairement une caractéristique du fonctionnement de sujet conscient tout entier et (...) ne saurait (...) être conçue comme composée d'innombrables atomes de rationalité miniature<sup>57</sup> ». La raison apparaîtrait à partir d'un certain niveau de complexité biologique. Elle ne pourrait toutefois apparaître si le monde n'était composé que des éléments décrits par la physique et n'obéissait qu'aux lois énoncées par la physique et au principe de la sélection naturelle. Répondre à la question constitutive implique de réviser le tableau naturaliste issu de la méthode de l'objectivité de la manière suivante : la raison, comprise comme une affinité de l'esprit et de la réalité, doit faire partie des possibilités biologiques fondamentales ; l'évolution ne l'a pas produite

<sup>55</sup> T. Nagel, *The Last Word*, 7, I, p. 129-130.

<sup>56</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, IV, 5, p. 130.

<sup>57</sup> *Ibid.*

mais seulement sélectionnée ; cependant, elle n'est pas elle-même une propriété des éléments fondamentaux dont la réalité est constituée, mais seulement une propriété émergente de certaines de leurs combinaisons. Cette hypothèse semblera peut-être aventureuse, et les formulations de Nagel, qui recourt volontiers à la double négation sur ces questions, laissent penser qu'il partage cette prudence. Elle doit cependant être prise au sérieux, car elle seule semble-t-il est compatible avec les certitudes rationnelles. L'affirmation par Nagel de son intelligibilité constituait déjà une thèse hétérodoxe dans notre climat intellectuel marqué par le scientisme. En soutenant qu'elle doit être prise au sérieux, Nagel s'est avancé un peu plus dans l'hérésie.

### **b. La question historique : pourquoi la réalité a-t-elle pris la forme qu'elle possède ?**

Répondre à la question constitutive posée par la conscience, la raison et la vie, ne suffit pas à répondre complètement au problème métaphysique de leur réalité. Une explication satisfaisante doit encore répondre à la question historique et fournir « une explication (...) de la façon dont ces systèmes se sont produits dans l'univers depuis ses débuts<sup>58</sup> ». En abordant cette question, *L'esprit et le cosmos* propose un développement entièrement original de la réflexion métaphysique de Nagel.

Si on laisse de côté le naturalisme matérialiste, incapable de rendre compte de la simple possibilité de la conscience, de la raison et même de la vie, il y a trois types de réponses possibles à la question historique : causales, téléologiques, intentionnelles. Les explications causales cherchent à rendre compte de l'apparition de la vie, de la conscience et de la raison à partir de la causalité efficiente des seules propriétés physiques et non-physiques des constituants ultimes de l'univers, en développant des considérations fondées sur le mécanisme de la sélection naturelle. Ces explications présentent l'avantage de satisfaire un principe de plus grande parcimonie ontologique. La question est de savoir si elles parviennent véritablement à rendre compte des faits en question.

Considérons d'abord la question historique de la conscience, dont l'examen permettra de mieux comprendre l'explication de la raison que propose Nagel. Les explications historiques causales de la conscience « soutiennent que [l'] évolution [de la vie] jusqu'au niveau des organismes conscients a son explication ultime dans les propriétés des constituants élémentaires de l'univers qui sont aussi les constituants des organismes

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 83.

conscients<sup>59</sup> ». Elles cherchent plus précisément à rendre compte de l'apparition des organismes conscients par un processus de sélection naturelle. Celle-ci ayant cependant pour objet des organismes et des comportements physiques, les explications par l'évolution ne peuvent rendre compte que de l'existence des organismes et des comportements physiques. Si nous n'acceptons que des explications de ce type, nous ne pouvons que constater que les espèces sélectionnées se trouvent posséder les qualités physiques corrélées à une conscience développée. La conscience apparaît comme un simple épiphénomène de la vie.

« Or on ne peut pas accepter de s'en tenir à la simple affirmation d'une telle connexion. Cela n'explique rien de dire simplement que des êtres vivants qui ont des yeux, des oreilles, un système nerveux central, etc. sont le résultat du processus physique de l'évolution et que c'est un fait brut de la nature si ces êtres sont conscients de la manière que nous connaissons. La simple identification d'une cause ne fournit pas une explication significative sans quelque compréhension de la raison pour laquelle la cause produit l'effet. (...) Dans la mesure où le caractère conscient de ces organismes est l'une de leurs caractéristiques majeures, l'explication de leur venue à l'existence doit inclure une explication de la conscience. Cela ne peut pas être isolé du reste<sup>60</sup>. »

Si, du point de vue de la sélection, la conscience n'est qu'un épiphénomène, pourquoi est-elle si largement présente dans les stades avancés de l'évolution ? Pourquoi, parmi les produits tardifs de l'évolution, trouvons-nous si peu d'organismes physiques dépourvus de conscience ? Le naturalisme matérialiste n'a d'autre ressource, pour répondre à cette question, que d'invoquer le hasard. Il rend en vérité l'existence de la conscience dans la nature parfaitement inintelligible. Les explications du naturalisme évolutionniste sont aussi insuffisantes que le serait une explication de la surmortalité dans une même famille qui se bornerait à juxtaposer des explications distinctes pour chacun des décès constatés, invoquerait le hasard pour expliquer cette simultanéité et ne se mettrait pas en peine de chercher une cause commune, génétique ou autre, à cette simultanéité<sup>61</sup>. Le cadre métaphysique dans lequel le naturalisme génétique se développe rend l'apparition de la vie et l'extension de la conscience en elle bien trop improbables pour qu'on puisse l'accepter. Nagel en conclut qu'

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 90.

<sup>60</sup> *Ibid.*, II, 2, p. 70 et p. 79-80.

<sup>61</sup> *Ibid.*, II, 3, p. 73.

« [i]l faut donc ajouter à la conception physique de l'ordre naturel quelque chose qui nous permette d'expliquer comment il peut donner naissance à des organismes qui ne sont pas que physiques<sup>62</sup>. »

Nous avons ainsi besoin d'une « théorie post-matérialiste<sup>63</sup> » qui explique comment les caractéristiques mentales et physiques des organismes se sont développées ensemble. Répondre à ce besoin implique un bouleversement profond de nos conceptions : il ne suffirait pas, en effet, de procéder à « une révision des concepts de base de la physique, comme c'est arrivé avec l'introduction des champs magnétiques et de la relativité de l'espace-temps<sup>64</sup> », car si la sélection naturelle est incapable d'expliquer autre chose que la seule existence des organismes physiques, et si la conscience est une caractéristique trop fréquente de ces organismes pour qu'on puisse la mettre sur le compte d'un hasard, c'est une nouvelle manière de concevoir le principe même de l'évolution qu'il faut rechercher. Le mécanisme de la sélection naturelle par la capacité reproductive ne peut y suffire.

De là l'intérêt, selon Nagel, des explications intentionnelles et téléologiques de l'apparition de la conscience. La conception intentionnelle de la nature l'emporte sur le naturalisme matérialiste, car en expliquant la conscience par un projet divin, elle « prend en compte davantage de réalités qui à l'évidence existent<sup>65</sup> ». Elle présente cependant elle-même d'importants défauts. Elle implique notamment que l'on « voi[t] dans le monde l'expression d'un projet divin aussi naturellement qu'ils voient dans un visage souriant l'expression d'un sentiment humain<sup>66</sup> ». Or Nagel reconnaît manquer de ce sens divinatis<sup>67</sup> qui contraint tant de gens à voir le monde de cette manière. Par ailleurs, l'esprit transcendant par lequel le théisme explique la réalité n'est pas entièrement compréhensible, et il n'offre qu'une compréhension « par délégation<sup>68</sup> » de la réalité. Enfin, l'intelligibilité que le théisme donne à la nature n'est pas interne : il n'explique pas « comment des êtres pareils à nous sont intégrés dans la nature<sup>69</sup> » ; en faisant de l'apparition de la vie, de la conscience et de la raison les effets de décrets divins, il fait de leur existence de simples faits bruts, alors que la vie, la conscience et la raison semblent au

---

<sup>62</sup> *Ibid*, II, 2, p. 72.

<sup>63</sup> *Ibid*.

<sup>64</sup> *Ibid*, II, 2, p. 70.

<sup>65</sup> *Ibid*., I, 6, p. 42.

<sup>66</sup> *Ibid*., Introduction, p. 22.

<sup>67</sup> *Ibid*., Introduction, p. 22.

<sup>68</sup> *Ibid*., I, 5, p. 39.

<sup>69</sup> *Ibid*., I, 6, p. 43.

contraire faire partie de l'ordre naturel. Une théorie satisfaisante devrait au contraire « montrer que l'esprit et la raison sont des aspects d'un ordre naturel non matérialiste<sup>70</sup> ». L'explication théiste présente encore un autre défaut : en effet,

« tant que l'esprit divin ne sert que de point d'arrêt dans la quête de compréhension, le processus [explicatif] reste incomplet (...) Pour que l'explication théiste (...) offre une explication complète du monde, il faudrait que (...) l'existence et les propriétés de Dieu et donc de sa création ne puissent être conçues autrement qu'elles le sont<sup>71</sup>. »

De là selon Nagel que l'existence de la conscience doit certainement recevoir une explication de type téléologique, selon laquelle, dans l'ordre naturel, « en plus des lois qui régissent le comportement des éléments en toutes circonstances, il y a aussi des principes d'auto-organisation ou de développement de la complexité au fil du temps qui ne sont pas expliqués par ces lois élémentaires<sup>72</sup> ». La science contemporaine exclut a priori l'idée d'explication téléologique, mais les arguments en faveur de ce rejet se réduisent au désir de trouver une explication de nature causale à l'ensemble de la réalité. Cette exclusion n'est fondée sur aucune bonne raison. Les insuffisances des explications causales et intentionnelles devraient au contraire nous porter à considérer avec sérieux les hypothèses téléologiques.

Des considérations de cet ordre peuvent être faites à propos de la raison. D'où nous viennent « ces fonctions [la pensée, le raisonnement, l'évaluation] qui nous ont permis de dépasser le point de vue de l'immédiateté du monde de la vie que nous offrent nos instincts et nos sens, et d'explorer la réalité objective plus vaste de la nature et de la valeur ?<sup>73</sup> » Si l'on suppose établie la simple possibilité de la raison, on peut encore à ce propos imaginer trois manières d'en expliquer la réalité : la chance, l'intention, et la téléologie. L'explication par la chance a l'avantage d'être compatible avec le tableau naturaliste de la réalité et de satisfaire mieux au principe de parcimonie ontologique. Cette explication, largement répandue, fait cependant face à des problèmes de probabilité qui, selon Nagel, n'ont pas été pris suffisamment au sérieux : « cette hypothèse, écrit Nagel, rend le résultat trop fortuit pour qu'on la considère comme une véritable explication de l'existence d'êtres conscients et pensants<sup>74</sup> ». Par ailleurs, le principe de parcimonie on-

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 52.

<sup>71</sup> *Ibid.*, I, 4, p. 37.

<sup>72</sup> *Ibid.*, II, 5, p. 90.

<sup>73</sup> *Ibid.*, III, 1, p. 107.

<sup>74</sup> *Ibid.*, III, 7, p. 139.

tologique dont elle tire leur force n'est pas un principe ontologique strict, découlant d'une connaissance de la nature des composants de la réalité, mais seulement un principe heuristique. De leur côté, les explications de type théiste ne sont pas satisfaisantes tant que la possibilité, l'existence et la nature de Dieu constitueront des faits bruts qui n'auront pas été eux-mêmes expliqués. Comme les réponses dualistes aux problèmes de la philosophie de l'esprit, elles laissent dans l'ombre la nature de la causalité en jeu<sup>75</sup>. Ces difficultés conduisent Nagel à estimer que l'explication de la réalité de la raison, comme celles de la vie et de la conscience, doit se trouver dans une conception naturaliste de type téléologique selon laquelle la nature n'est pas gouvernée de façon entièrement déterministe, mais également par des lois dont le fonctionnement est lié à une temporalité historique et qui sont orientées vers un accroissement de la valeur<sup>76</sup>. L'attrait de ces explications est purement négatif ; il ne tient qu'à l'insuffisance des explications naturalistes matérialistes. Elles sont toutefois tout à fait recevables : le principe de parcimonie n'interdit pas la postulation d'entités métaphysiques ; il prescrit seulement de n'accepter de principes métaphysiques que lorsqu'aucun principe naturel n'est capable de fournir l'explication recherchée. Il reste vrai que les explications intentionnelles et téléologiques comportent elles-mêmes des défauts : les tenants d'une explication intentionnelle laissent dans l'ombre la nature de Dieu et la manière dont il gouverne la nature ; et les tenants de l'explication téléologique, n'ayant sous les yeux qu'un seul cas d'apparition de la vie et de la conscience, sont de leur côté incapables de fournir une formulation déterminée des lois téléologiques dont ils affirment l'existence.

Une explication satisfaisante de l'univers actuel, poursuit-il, doit pouvoir « expliquer [non seulement la possibilité mais encore] l'apparition de la vie, de la conscience, de la raison et de la connaissance (...) [comme] une conséquence, sinon inévitable du moins attendue, de l'ordre qui régit de l'intérieur le monde naturel<sup>77</sup> ». Or le tableau naturaliste issu de la méthode de l'objectivité ne contient pas les ressources suffisantes pour expliquer l'apparition de la vie, de la conscience et de la raison comprise comme capacité à saisir des vérités a priori et des valeurs objectives. Il semble nécessaire, pour en rendre compte, d'enrichir encore notre conception du monde, au-delà encore de ce qui est requis pour répondre à la question constitutive et rendre compte de la simple possibilité de la vie, de la conscience et de la raison.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, III, 6, p. 136.

<sup>77</sup> *Ibid.*, I, 7, p. 52-53.

## Conclusion

L'intérêt de ce nouvel ouvrage de Nagel est triple : premièrement, en dégageant le tour paradoxalement idéaliste du naturalisme réductionniste qui caractérise notre temps et le critiquant, il desserre son emprise sur nos esprits et lui fait perdre son statut de certitude a priori ; deuxièmement, en soulignant les insuffisances de cette forme de naturalisme et en décrivant des conceptions alternatives, il nous conduit à élargir le champ des hypothèses à l'intérieur duquel nous pourrions trouver une explication à certains faits de notre univers : la vie, la conscience, la raison théorique, la raison pratique ; en défendant l'une de ces conceptions alternatives, une conception téléologique, il nous montre que l'explication de ces faits pourrait bien se trouver là où nous ne pensions plus pouvoir la trouver.

Dans « The Psychophysical Nexus », Nagel présente sa défense d'une théorie du double aspect à propos du problème corps-esprit comme une « spéculation de l'espèce la plus extravagante<sup>78</sup> », avant d'ajouter que l'élaboration philosophique de telles hypothèses est une « précondition indispensable de la science empirique<sup>79</sup> », notamment lorsque toute hypothèse plausible fait encore défaut. Les réflexions développées dans *L'esprit et le cosmos*, qui prolongent et étendent la réflexion métaphysique inaugurale initiée à propos du problème corps-esprit, sont une nouvelle illustration de ce mode philosophique :

« La philosophie ne peut pas produire les explications [recherchées] ; elle peut seulement attirer l'attention sur leur immense carence et sur les obstacles qui s'opposent à leur construction à partir des éléments actuellement disponibles<sup>80</sup>. »

Elles illustrent de la façon la plus pure l'une des formes de la pensée philosophique, la recherche des composants fondamentaux d'un domaine de réalité et de la forme des lois auxquelles elles obéissent, de façon générale ou dans l'une ou l'autre de ses régions. Cette forme de pensée a sa place dans les premiers temps préscientifiques de la pensée, mais aussi lorsque la science, croyant déjà disposer d'une assurance à propos de la forme que doit posséder toute explication des phénomènes, rencontre des difficultés décourageantes, et qu'il est nécessaire, afin de réorienter la pensée, de faire un

---

<sup>78</sup> T. Nagel, « The Psychophysical Nexus », VIII, in *Concealment and Exposure*, p. 232.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>80</sup> T. Nagel, *L'esprit et le cosmos*, II, 7, p. 104.



pas en arrière et d'imaginer de nouvelles hypothèses, ou bien de réactiver des hypothèses anciennes trop rapidement écartées<sup>81</sup>.

### Bibliographie

- Chorost M., « Where Thomas Nagel Went Wrong », in *The Chronicle Review*, 13 mai 2013.
- Descartes, *Œuvres Complètes*, Paris, Vrin (1964-1974), tome IX.
- Nagel T., « Qu'est-ce que cela fait d'être une chauve-souris ? » [1974], tr. fr. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, in T. Nagel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983, p. 195-211.
- Nagel T., « Panpsychisme », tr. fr. P. Engel et C. Engel-Tiercelin, in T. Nagel, *Questions mortelles*, Paris, PUF, 1983, p. 210-225.
- Nagel T., *Le point de vue de nulle part* [1986], tr. fr. S. Kronlund, Combas, L'éclat, 1993.
- Nagel T., *The Last Word*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Nagel T., « The Psychophysical Nexus », in *Concealment and Exposure*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Nagel T., « Rain, Figaro and Metaphysics », in *Times Literary Supplement*, 23 août 2011.
- Nagel T., *L'esprit et le cosmos*, [2012], tr. fr. D. Berlioz et F. Loth, Paris, Vrin, 2018.
- Stroud B., *Engagement and Metaphysical Dissatisfaction*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Wittgenstein L., *De la Certitude* [1969] tr. fr. D. Moyal-Sharrock, Paris, Gallimard, 2006.

---

<sup>81</sup> Dans *Le point de vue de nulle part*, Nagel pratique déjà cette forme de réflexion philosophique lorsqu'il compare notre connaissance actuelle du mental à celle que nous avons des phénomènes électromagnétiques avant que Maxwell n'en fasse la théorie, et en appelle à un nouvel Einstein, qui formulerait une théorie englobant à la fois le mental et le physique en une unique théorie, analogue à la théorie physique unifiant les phénomènes mécaniques et les phénomènes électromagnétiques qu'Einstein a su formuler (T. Nagel, *Le point de vue de nulle part*, III, 7, p. 65-66).